HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/selections13npnp

Contents.

86 I 4073

Les Transformations de l'Idée Morale, II. . . . . A. Fouillée.

La Philosophie Catholique en France au XIXme Siècle ... P. Janet.

L'Amour . . . . . C. Richet.

Le Socialisme Allemand .... J. Bourdeau

L'Idée de Culpabilité . . . . G. Tarde

S. François d'Assise . . . . A. Barine

Un Moine de l'An 1000 . . . . E. Gebhart

Les Études Morales et Sociales. . . . . A. Fouillée

La Psychologie Contemporaine . . . . . A. Fouillée

La Douleur . . . . . J. Rochard

La Vie et les Mœurs de l'Allemagne d'aujourd'hui .... T. de Wyzewa

L'Histoire de l'Alphabet .... G. Valbert

Le Neo-Malthusianisme en
Angleterre ..... P. Mille

La Papauté, le Socialisme, et
la Démocratie, I, II, A. Leroy-Beaulieu

Le Gouvernement local aux
États-Unis ..... E. de Laveleye

Études d'Histoire Religieuse:
Le Poète Prudence ..... G. Boissier

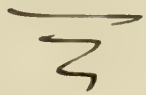
Études d'Histoire Religieuse:
De la Modernité des
Prophètes I, II, III, IV, V, VI, E. Havet

Études d'Histoire Religieuse:
Le Traité du Manteau de
Tertullien ..... G. Boissier

Études d'Histoire Religieuse:
Le Christianisme et l'Invasion
des Barbares I, II, III. . G. Boissier

Les Prisons pendant la
Terreur ..... V. du Bled

La Politique de Robespierre .. A. Sorel



LES

TRANSFORMATIONS FUTURES

DE L'IDÉE MORALE

II[1].

ÉLÉMENS ESTHÉTIQUES DE LA MORALITÉ.

I. Stephen Leslie, *The Science of Ethics*. — II. Herbert Spencer, *Essais sur l'esthétique*. — III. Guyau, *l'Art au point de vue sociologique*.

Il est une donnée essentielle que les évolutionnistes ont négligée dans leur « science des mœurs » : c'est le sentiment du beau, qui a eu une si grande part dans la formation du sentiment moral, et qui aura, selon nous, un rôle plus important encore dans ses transformations futures. Ni M. Spencer ni M. Wundt n'a traité à fond cette question, et le plus remarquable des disciples de M. Spencer, M. Stephen Leslie, n'a guère fait que l'indiquer dans sa *Science de la morale*. Le sentiment esthétique est cependant, selon nous, seul capable de corriger, par la vivante intuition du beau, ce qu'il y a de sec et de froid dans la morale des faits. L'homme n'est pas seulement un calculateur d'intérêts en partie double, à

(1) Voyez la *Revue* du 15 octobre 1888.

112529

la manière de Bentham ; il n'est pas non plus un être tout à la question de vivre, comme le conçoivent Darwin et Spencer : c'est un être qui contemple et qui admire. Essayons donc de perfectionner d'abord la doctrine de l'évolution en ce qui concerne la « genèse » du sens esthétique ; nous en tirerons ensuite les inductions légitimes sur l'avenir de la moralité et le rôle social de l'art ; enfin, nous nous demanderons si la morale esthétique est suffisante et si l'humanité pourra jamais consentir à dire, comme Platon dans le *Philèbe :* « L'essence du bien nous est échappée et est allée se fondre dans celle du beau. »

I.

Le temps est loin où Platon expliquait le sens inné de la beauté par le souvenir d'une existence céleste, où nous aurions contemplé les types des êtres, leurs exemplaires immuables et divins. Selon la doctrine de l'évolution, cette existence antérieure, dont nous conservons en nous les traces, est celle de nos ancêtres terrestres, ce sentiment héréditaire du beau est le rajeunissement en nous des émotions que l'humanité a traversées, enfin la contemplation des types généraux se ramène à une série d'expériences individuelles à travers les siècles. L'école de Darwin a excellemment marqué les deux formes de sélection naturelle qui ont peu à peu développé chez les animaux le sens de la beauté et, qui plus est, réalisé dans leurs formes le beau lui-même. Pourquoi l'oiseau, par exemple, admire-t-il les belles couleurs du plumage dans son espèce, et comment l'espèce en est-elle venue à acquérir ces couleurs ? Pourquoi l'oiseau est-il sensible à la beauté des chants et comment est-il devenu chanteur ? La réponse est dans les deux sortes de sélection. En vertu de celle qui a lieu pour assurer la vie même, et qui aboutit à la survivance des êtres les mieux doués, deux sens ont acquis chez les animaux un développement supérieur et une délicatesse particulière : la vue et l'ouïe. Un insecte, un oiseau, un mammifère avait intérêt à remarquer par la vue les formes et les couleurs des objets propres à le nourrir dans la masse de feuillage relativement inutile qui couvrait la terre : la baie rouge ou la fleur dans la verdure, le ver blanc sur le sol brun, la chenille imitant par sa forme les lignes et les teintes de sa cachette. Il fallait aussi qu'il distinguât, à l'aide de l'ouïe, le bruit de la sauterelle, qui peut être sa proie, et le bourdonnement de l'abeille, qui est son ennemie, le chant du moineau inoffensif et le cri menaçant de l'épervier. C'était souvent une question de vie ou de mort : ceux qui n'ont pu la résoudre sont disparus avec leur race. Ainsi,

selon la remarque de M. Grant Allen, qui a écrit un beau livre sur le sens des couleurs, et de M. James Sully, auquel nous devons des pages intéressantes sur la musique animale, l'œil et l'oreille ont reçu, grâce à la sélection, chez les articulés et les vertébrés supérieurs, une éducation progressive qui était pour ainsi dire l'anticipation de leurs fonctions esthétiques plus hautes.

La seconde espèce de sélection est celle que Darwin a appelée « sélection sexuelle » et qui apparie les couples. Ici, aux avantages de la force interne s'ajoutent peu à peu les avantages de la forme extérieure, qui est le plus souvent la force même devenue viable, la santé éclatant aux yeux, la puissance reproductrice de la race s'annonçant dans la beauté de l'individu. Les centres nerveux de chaque espèce ont été façonnés par l'hérédité, de manière à trouver agréables certaines formes corporelles dont les ancêtres avaient eu l'expérience et qui avaient entraîné un profit ultime pour la race. On sait jusqu'où va la plasticité des centres nerveux que l'hérédité transforme. L'homme, par exemple, a une structure cérébrale spéciale pour la perception et la production du langage, et cette structure innée existe, quoique dormante, même chez les sourds-muets ; de même chaque individu, parmi les animaux d'un ordre élevé, a une structure cérébrale spécialement appropriée à reconnaître ses compagnons ou ses compagnes et à jouir de leur présence. Il y a donc dans le cerveau, selon l'expression de M. Grant Allen, des « formes de perception en blanc, » où l'expérience n'a plus qu'à tracer des caractères, par exemple, le nom de l'être qu'on est destiné à aimer. « Lorsque Miranda tombe amoureuse à première vue de Ferdinand, le seul jeune homme qu'elle ait jamais vu, il semble que le poète a peint avec vérité un fait psychologique naturel et universel. »

Non-seulement le sens de la beauté se perfectionne ainsi par l'hérédité, grâce surtout à la sélection sexuelle, mais la beauté réelle de l'espèce se perfectionne en même temps ; elle fixe en quelque sorte, sous des formes de plus en plus achevées, les choix successifs et les sentimens successifs d'une longue série d'individus qui se sont plu mutuellement et ont propagé leur race. C'est ce que Darwin a merveilleusement mis en lumière. On peut en conclure que les belles formes des animaux sont la preuve visible de leur goût pour la beauté de leur espèce ; nous avons une preuve du goût de la symétrie et des belles courbes dans la queue magnifique de l'oiseau-lyre, dans les cornes gracieusement recourbées de l'antilope ; nous avons une preuve du goût pour la couleur et le lustre dans les plumes du paon, dans les reflets dorés du colibri, dans les ailes du papillon du tropique, dans

les lumières des lucioles; enfin, nous avons une preuve du goût pour le son musical dans la stridulation de la cigale ou du grillon, dans les notes profondes de l'oiseau-cloche, dans le chant aérien de l'alouette ou du rossignol. Et si nous nous élevons jusqu'à notre espèce, le goût des belles formes qu'ont eu nos ancêtres depuis l'origine de l'humanité a sa preuve éclatante dans la grâce et la fraîcheur de la jeune fille; leur goût des beaux sons a sa preuve dans le timbre pur de sa voix.

Il y a une beauté morale comme il y a une beauté physique; pourquoi les évolutionnistes s'en sont-ils si peu préoccupés? La puissance et l'harmonie des facultés intérieures, ou, comme disaient les Grecs, leur eurythmie, rend, elle aussi, la vie intense, ordonnée, généreuse; elle n'est pas moins utile à l'individu et à l'espèce que la puissance féconde et l'harmonie des membres. Cette utilité devait finir par être instinctivement sentie et recherchée sans calcul. L'homme est devenu un animal moralement esthétique, aimant la beauté intérieure comme il aime les beaux corps. Ces deux espèces de sélection, la naturelle et la sexuelle, qui ont produit le sens de la beauté physique, ont aussi concouru, selon nous, à produire ce sens de la beauté mentale. En premier lieu, les qualités de l'esprit ont eu une utilité croissante dans la lutte de l'homme contre la nature ou contre ses semblables. Si de bons muscles sont une force, une volonté courageuse est une force plus grande encore; si de bons yeux sont un avantage, une intelligence prévoyante voit encore plus loin. Si les organes fournis par la nature sont des instrumens de victoire, les organes nouveaux créés par l'intelligence, comme l'arc des peuplades primitives, sont des instrumens à plus longue portée. La valeur des qualités mentales a donc été peu à peu appréciée par expérience, puis sentie par instinct. Comme un animal faible en face d'un lion a le sentiment d'une puissance redoutable, un animal peu intelligent devant une intelligence supérieure a le sentiment d'une force devant laquelle il doit ployer. En second lieu, outre la sélection naturelle, la sélection sexuelle a produit ses effets dans le monde psychologique. La femme ne pouvait pas, à la longue, ne pas apprécier les qualités d'énergie, de courage, de réflexion, chez l'homme qui devait être son protecteur. L'homme, de son côté, ne pouvait pas ne pas apprécier les qualités de tendresse, de douceur, de dévoûment, de finesse et de délicatesse chez la femme qui devait être sa compagne et élever ses enfans. La sélection sexuelle par l'amour s'est appliquée et s'appliquera encore à la beauté morale en même temps qu'à la beauté physique. Les qualités essentielles à la famille, et, par la famille, à la race, entrent en ligne de compte dans le calcul inconscient des amou-

reux. L'homme le plus égoïste, s'il s'agit de choisir une femme, se gardera bien de la choisir égoïste. Les qualités antifamiliales, pour ainsi dire, et aussi antisociales, ont donc été peu à peu éliminées par la sélection de l'amour. Chaque famille nouvelle qui se constitue, — et qui n'est plus une union passagère en vue du plaisir, — est la *fixation* de qualités mentales nécessaires à l'espèce. Les enfans qui naîtront de cette union seront l'incarnation de ces qualités, la réalisation des idées-forces qui ont dirigé leurs parens. Produite par la beauté morale, la sélection sexuelle reproduit donc à son tour et accroît la beauté morale par la voie de l'hérédité : la cause et l'effet réagissent l'un sur l'autre, et, grâce à cette action réciproque, l'évolution devient progrès. L'intérêt individuel, dans l'amour durable, dans l'amour pour la vie, ne fait plus qu'un avec l'intérêt de la race, et la beauté conjugale, si on peut ainsi l'appeler, se confond avec la beauté sociale. Si on pénètre jusqu'au fond même du goût pour le beau, fixé par l'hérédité, on reconnaît qu'il consiste dans l'appréciation de la forme typique la plus pure et la plus saine. Le laid pour chaque espèce animale et à ses propres yeux, c'est généralement ce qui est difforme, faible, impuissant, anormal, contre nature. M. Herbert Spencer a mis ce point hors de doute dans son *Essai sur la beauté personnelle*, publié avant les livres de Darwin. Il en résulte que, pour chaque espèce, le beau ne fut à l'origine que le caractère typique de l'*espèce même;* la femelle de l'oiseau, qui s'intéresse au chant de son compagnon, ne s'intéressera pas de la même manière au chant des autres espèces, ni à celui de l'homme ; l'insecte ou l'oiseau qui admire les belles couleurs de sa race, la femelle du paon qui admire l'arc-en-ciel peint sur la queue de son compagnon, ne s'intéresseront guère à l'arc-en-ciel qui déploie son écharpe dans les nues ou aux teintes éclatantes d'un coucher de soleil. L'homme lui-même a commencé par admirer presque exclusivement la beauté humaine ; le goût des paysages est relativement moderne. M. Grant Allen a montré que la conception primitive du beau fut anthropomorphique, et que les hommes de l'époque préglaciaire admiraient probablement les Phyllis et les Néères d'alors, s'admiraient eux-mêmes et enfin admiraient leurs plus forts compagnons. Le progrès a consisté dans une élimination graduelle ou dans un élargissement graduel de cet anthropomorphisme. La beauté proprement dite, aujourd'hui encore, n'en a pas moins pour principal exemplaire et pour suprême modèle la beauté féminine.

La théorie de l'évolution aboutit ainsi à placer le beau dans le *typique*, — d'abord dans le type de l'espèce, puis, par extension, dans les types des autres espèces, enfin, par une extension nou-

velle, dans les formes typiques des objets inanimés. De là ce problème non moins important pour la morale que pour l'esthétique : qu'est-ce qui constitue un *type* au point de vue de l'évolution? — Puisque nous ne pouvons plus, avec les platoniciens, invoquer un idéal préconçu ou contemplé dans une existence antérieure, « l'homme en soi » ou « le cercle en soi ; » nous ne pouvons invoquer que les expériences de la vie ancestrale, qui ont eu pour objets des hommes réels, des cercles réels. Leibniz avait dit que l'oreille charmée par un son en compte, sans s'en apercevoir, les vibrations et les rapports. M. Wundt a soutenu que le sentiment du beau est un raisonnement inconscient, que sentir la proportion des lignes d'un édifice, comme le Panthéon, c'est faire un raisonnement par analogie ou établir une proportion géométrique : la ligne A est à la ligne B comme la ligne C est à la ligne D ; que sentir l'harmonie d'une succession d'accords, c'est passer des prémisses aux conséquences par un calcul dont on n'analyse pas les degrés : la continuelle résolution des accords est une continuelle solution de problèmes. M. Stephen Leslie, à son tour, voit dans le sentiment du type le sentiment d'un problème résolu. Qu'est-ce que l'arc typique, par exemple? — Étant donnés les matériaux et le but à atteindre, il y a une forme d'arc et une seule qui réalise le maximum d'efficacité. L'arc qui représente la meilleure solution du problème peut s'appeler l'arc typique. Or l'arc était un instrument d'importance majeure pour les tribus primitives ; l'idée de l'arc a donc roulé dans des têtes sans nombre jusqu'à ce qu'il ait été parfaitement arrondi ; ainsi se polit et se façonne le caillou arrondi, roulé par les vagues de la mer. Si nous passons des instrumens aux corps vivans, que deviendra le problème à résoudre? Voici une statue grecque qui représente un athlète ; pourquoi en trouvons-nous les formes belles et gracieuses? — Parce que nous sentons que l'homme représenté pourrait accomplir une tâche donnée avec la moindre dépense de force, ou produire, avec une dépense de force donnée, la plus grande somme de travail : il pourrait, par exemple, soulever un poids donné avec le moindre effort, ou, étant donné l'effort, faire atteindre au poids la plus grande hauteur : « Le problème est donc toujours défini et la solution définie (1). » Un anatomiste pourrait démontrer comment tel Hercule antique représente exactement la solution du problème ; l'artiste, lui, l'a senti, et nous le sentons comme lui. Ces principes posés, nous arrivons à la difficulté principale : quel est le problème dont un organisme typique exprime la solution? — Un être vivant n'a pas, comme l'arc, son but hors

(1) *Science of Ethics*, p. 79.

de lui ; mais il a son but intérieur, qui est de vivre. Or la théorie de l'évolution nous enseigne que l'organisme individuel est composé de parties mutuellement dépendantes, que sa vie implique le maintien d'un certain équilibre entre elles ; de plus, chaque organisme fait partie d'un équilibre plus général, et sa constitution dépend, à chaque moment, d'un « *processus* d'adaptation au système entier du monde. » Dès lors, on peut dire avec M. Leslie que chaque animal représente la solution plus ou moins heureuse d'un problème comme celui de l'arc, et en même temps une série de données qui se posent pour un nouveau problème. Seulement, tandis que l'arc est *senti*, l'animal *se sent* lui-même. Le problème que l'animal résout consiste à se maintenir contre la pression du milieu et contre la compétition de rivaux innombrables. Dans la solution, erreur signifie extirpation. La marche de l'évolution entraîne donc, à chaque instant, la découverte d'un maximum d'efficacité pour l'être vivant, quoique les conditions du milieu soient toujours variables et qu'on ne puisse concevoir un maximum absolu. A chaque point de l'évolution, il y a une certaine direction déterminée selon laquelle seule le progrès de la vie est possible. La forme qui représente cette direction est la forme typique.

Dans le domaine mental, le sentiment du beau est aussi, selon nous, le jugement spontané d'un problème résolu. — Comment vivre en commun, comment élever des enfans qu'on aime et qui vous aiment, comment fonder une petite société qui servira elle-même au progrès de la grande ? — Voilà le problème, non moins défini pour la beauté mentale que pour la beauté physique. Chaque solution particulière sert à dégager peu à peu le type mental de l'espèce, l'idée de l'âme typique, qui s'imprime dans les cerveaux et les rend sensibles à la beauté intérieure dès qu'elle se laisse deviner, comme à la beauté extérieure dès qu'elle se laisse voir : dans les yeux, on ne cherche plus seulement le rayon de lumière capable de franchir l'espace, on cherche le rayon de pensée et d'amour capable de franchir le temps.

L'école de l'évolution a donc trop fait dominer la biologie sur la psychologie : même en montrant comment naquit le sens de la beauté, elle n'a songé qu'à la sélection physiologique et purement *vitale*, sans faire attention à ce qu'on pourrait appeler la sélection psychologique et morale, dont nous venons de rétablir l'importance. Pour mille raisons d'utilité, d'agrément et d'intelligence, la beauté mentale nous séduit, comme la beauté physique, d'une manière irrésistible : tous les raisonnemens abstraits ne pourront jamais empêcher l'homme d'être saisi et charmé par les diverses formes de la beauté.

II.

Faisons une pure hypothèse; accordons pour un instant que la morale de l'avenir doive être, sans aucun mélange de notions métaphysiques, toute fondée sur la science, et aussi sur le sentiment du beau; dans cette hypothèse, quelles transformations subiraient les deux idées essentielles de la morale, obligation et sanction?

Kant, préoccupé à l'excès d'opposer le bien au beau, se demande à plusieurs reprises, sans pouvoir trouver de réponse : — Comment se fait-il que nous prenions *intérêt* à la loi morale en raison de ce qu'elle a d'*universel?* « Agis de telle sorte que la maxime qui dirige ton action puisse être érigée en loi universelle pour les êtres raisonnables. Par quel prodige une maxime universelle, par son universalité même, agit-elle sur notre sensibilité propre en même temps que sur notre raison, et y produit-elle cette sorte « d'intérêt » supérieur, d'intérêt désintéressé, qui est le sentiment d'obligation morale? — « Mystère, » répond Kant. Et il ne se demande pas si l'action dirigée par une maxime universelle, indépendante des individus, n'offre point un caractère esthétique. Ce caractère, cependant, est visible, et tantôt il est celui du beau, tantôt celui du sublime. Le type de l'espèce humaine, de l'espèce *raisonnable,* réalisé par une volonté individuelle, n'est-ce pas précisément la beauté intérieure? Chaque espèce reconnaît son type, qui lui sert de mesure en fait de beau et de bien; elle a le sens de son passé, de son présent, de son avenir. De plus, les types des diverses espèces se *classent* pour ainsi dire d'eux-mêmes et historiquement par leur place dans l'évolution : le temps devient un juge. L'humanité, la dernière venue parmi les espèces, a aussi la conscience d'être la plus haut placée dans la hiérarchie : elle sait quand elle déchoit et quand elle monte. Elle peut se comparer, et par cela même se juger en jugeant le chemin parcouru par l'évolution. L'évolution, en elle-même, n'est qu'un mouvement qui semble échapper à l'appréciation esthétique; mais le type, avec ses formes arrêtées, est un repos apparent qui résume les mouvemens passés et annonce les mouvemens futurs : c'est l'évolution fixée; au lieu d'avoir une valeur toute « dynamique, » le type a donc une valeur « statique » et par cela même esthétique; c'est un des stades et une des formes de la vie. Par cela même il n'est plus une simple affaire de quantité brute : il a une qualité. Par là aussi redevient possible, dans la doctrine de l'évolution, une mesure du progrès et une classification des êtres et des actes qui expriment tel ou tel degré de l'évolution, tantôt celui de la brutalité, tantôt celui de

l'intelligence. Le sentiment du type normal, qui enveloppe, avec la réminiscence de l'évolution passée, le pressentiment de l'évolution future, vient se confondre avec le sentiment de la beauté *morale*. Ce n'est pas une maxime de conduite *abstraite* qui nous *intéresse*, c'est la maxime conçue comme vivante en une volonté individuelle devenue un caractère, et exprimant en même temps l'espèce à laquelle ce caractère appartient. Telle maxime est celle d'un loup ou d'un tigre ; telle autre celle d'un homme. Kant s'en tient à la « forme » impérative de la loi, il n'en voit pas le fond de beauté persuasive ; et cependant, à vrai dire, c'est parce que nous sommes préalablement *persuadés* par l'objet même de la loi que nous nous déclarons ensuite *obligés*.

Non-seulement un acte moral peut réaliser à nos yeux le type normal de l'espèce humaine, ce qui lui donne un caractère de beauté, mais il peut aussi, au moins en apparence, déborder et dépasser l'humanité comme telle, réaliser un idéal tellement universel qu'il nous paraisse surhumain. Tel acte de dévoûment et d'amour révèle une âme qui agit pour une fin plus qu'humaine, pour la société *universelle*, sans considération de temps, de lieux, de formes et d'espèces. Une action de ce genre acquiert alors à nos yeux une valeur infinie, devant laquelle tout s'efface, tout s'anéamit. Or un acte où l'individu se subordonne et se dévoue absolument à une fin universelle produit encore en nous un sentiment esthétique, — celui du sublime.

Aussi, dans l'ordre mental comme dans l'ordre physique, les hommes distingueront toujours la beauté proprement dite et la sublimité. La beauté est un *ordre* déterminé, introduit dans la puissance, c'est la volonté réglée et ordonnée ; le sublime est la grandeur suprême d'une volonté qui, en se sacrifiant pour quelque idée universelle, nous donne par cela même le sentiment de l'infinitude : sa puissance d'expansion semble infinie et l'objet qu'elle poursuit est également infini. Si un acte de générosité et d'héroïsme dépasse tout ce que nous aurions nous-mêmes la force de faire, nous éprouvons un sentiment semblable à celui que cause l'immensité de la mer, de la montagne ou du firmament. Nous sommes à la fois rabaissés à nos yeux par le spectacle de la grandeur d'autrui, et relevés par le sentiment sympathique de cette grandeur dont nous portons en nous le germe. Plus la puissance qui se déploie dans les actions héroïques semble voisine de ce que serait la puissance absolue et souveraine appelée liberté, plus la volonté humaine nous paraît sublime, indépendamment de toute théorie métaphysique sur son essence cachée. D'autre part, plus l'idéal que la volonté se propose est universel, plus il éveille encore le

sentiment du sublime. Au lieu d'être humain, l'idéal est alors, pour ainsi dire, *cosmique*. Les philosophes contemporains de l'Angleterre ont appelé *émotion cosmique* le sentiment que nous fait éprouver l'univers considéré comme cosmos ou ordre infini. Ils distinguent deux sortes d'émotion cosmique : celle qui se rapporte au grand monde où nous sommes engloutis et celle qui se rapporte au petit monde de notre conscience. L'émotion cosmique est donc l'admiration du monde entier présent à chacune de ses parties ; c'est l'infini vu dans le fini :

> Toute l'immensité, sombre, bleue, étoilée (1),
> Traverse l'humble fleur du penseur contemplée.

Or nos émotions relatives au grand ou au petit univers s'accompagnent nécessairement d'impulsions analogues à elles-mêmes, qu'on pourrait appeler également cosmiques. Quand nous nous représentons l'univers et son ordre infini, nous sommes comme le musicien qui fait sa partie dans un orchestre : il ne peut entendre l'harmonie qui l'environne et l'englobe sans être entraîné à jouer lui-même sa partie avec plus de force et avec une entière subordination à l'ensemble. L'univers est un orchestre où nous jouons pour notre part et où notre voix se mêle à des milliers d'autres voix : toute représentation vive que nous nous faisons de l'harmonie générale, du rythme qui entraîne le grand monde visible et le petit monde invisible, toute émotion associée à cette double représentation de l'immensité qui est autour de nous et de l'immensité qui est en nous, suscite une impulsion à agir dans le sens même où semble se mouvoir le cosmos : nous sommes soulevés et entraînés par le concert universel. C'est cette impulsion à agir dans le sens de l'univers qui apparaît et apparaîtra toujours à notre conscience sous la forme d'une loi supérieure et sublime, d'une obligation. L'obligation morale est donc à la fois humaine et cosmique. Bien plus, elle peut apparaître comme dépassant le monde visible et comme exprimant un ordre de choses divin, « un en tous, tous en un. »

Mais, dans l'ordre mental comme dans l'ordre physique, il est une chose plus belle que la beauté, et, en certains cas, *plus* sublime que la sublimité même : c'est la grâce ; — la grâce sous ses deux formes, l'innocence et la bonté ; l'une est une aurore du bien, l'autre en est la splendeur. Quelles que soient les doctrines qui l'emporteront dans l'avenir, peut-on se figurer que l'humanité de-

(1) Victor Hugo.

vienne insensible à la grâce de l'innocence chez l'enfant, à cette spontanéité d'une vie qui tend à se répandre et à se donner, sans connaître encore les dures nécessités de l'existence et la lutte des égoïsmes? De plus, aimer l'enfant, c'est aimer en lui l'humanité future, et il n'est personne qui n'ait en soi-même le germe des sentimens de la paternité. A l'autre extrémité de la vie humaine, quand l'innocence et la vertu même ont fait place à quelque chose de plus beau encore, et que la bonté est devenue une seconde nature, quand la source intérieure est tellement féconde et surabondante qu'elle déborde sans effort, cette expansion de l'amour a par cela même le caractère de la grâce. Et la grâce peut avoir sa sublimité, son infinitude, tout aussi bien que la puissance, dont elle est en dernière analyse la plus haute manifestation. Quand la puissance de la volonté généreuse, se faisant aimer à force d'être aimante, trouve dans les autres volontés un concours au lieu d'un obstacle, quand elle nous donne ainsi le pressentiment d'un monde où, au lieu de la lutte pour la vie, régnerait l'union dans la vie, conséquemment l'universel amour et l'universelle félicité, comment notre être tout entier ne serait-il pas subjugué d'une victoire où il n'y a plus de vaincus et où ceux mêmes qui se soumettent triomphent de leur soumission volontaire? A ce point, nous avons certainement obtenu le plus rapproché des « équivalens » de l'obligation morale que l'humanité future puisse concevoir : c'est la suprême amabilité de la volonté aimante. La grâce, qui excite l'amour, est le symbole de l'amour même. Après l'obligation morale, Kant nous représente la dignité morale comme un autre « mystère. » Selon nous, la dignité est encore en grande partie réductible à des élémens esthétiques qui en assurent la durée dans l'avenir. La dignité est le sentiment que l'être a de sa valeur, de son rang, soit physique, soit moral, dont il ne veut pas déchoir. L'être physiquement beau, quoiqu'il ne soit pour rien dans ses dons naturels, en tirera toujours une certaine fierté et ne consentira pas à l'abandon de ses avantages esthétiques, qui sont en même temps des avantages sociaux. La beauté physique est donc déjà une sorte de dignité et de noblesse visible, indice d'une race perfectionnée et annonce d'une race plus haute encore. Persuaderez-vous à une femme, sans quelque raison supérieure, de se mutiler, de s'enlaidir, de se vieillir? Vous n'y parviendrez pas, tant le souci de la beauté physique est devenu une seconde nature et une sorte de fierté physique. La fierté *intellectuelle,* au point de vue du libre arbitre, n'est guère plus justifiée que l'autre aux yeux du philosophe, puisqu'il ne dépend pas de nous d'avoir une intelligence médiocre ou du génie. Et cependant, si philosophe qu'on soit, il

est difficile de consentir à cette injure populaire : « imbécile, » qui prouve que l'espèce humaine attache une honte à la sottise, même involontaire, et à toute infériorité intellectuelle.

A plus forte raison y aura-t-il toujours une fierté attachée à cette beauté intérieure des sentimens et de la volonté qu'on nomme beauté morale. Cette fierté est ce qui se rapproche le plus du sentiment moral appelé *dignité*. On a dit que la vanité est une dignité superficielle, et la dignité une vanité profonde; en fût-il ainsi, ces sentimens n'en ont pas moins une importance sociale de premier ordre, parce qu'il importe à la société que chaque individu ait le souci de sa valeur personnelle. Mais il y a une profonde différence, même pour un philosophe déterministe, entre la dignité qui s'attache aux qualités intérieures et la vanité qui se joue au dehors. Il y a là une question de valeur comparative que la vie même nous met souvent en demeure de résoudre. Il est des cas où l'être moral sacrifie ses avantages physiques, s'il le faut, par dévoûment à autrui. Une femme exposera la beauté de son visage pour soigner des malades atteints de la petite vérole : elle met, en ce cas, sa beauté intérieure au-dessus de l'autre ; elle se considérerait infiniment plus déchue d'avoir conservé le charme de ses traits au prix d'une lâcheté; elle immole donc la beauté physique à la beauté morale, et il n'y a pas là seulement cet amour de soi pour soi-même qui est la vraie vanité, mais cet amour de soi pour autrui qui est la vraie dignité. En même temps, celui qui la verra ainsi défigurée, mais qui saura que cette sorte de déchéance physique est l'œuvre volontaire du dévoûment moral, éprouvera un sentiment de respect pour ce visage enlaidi, symbole d'une âme embellie.

L'idée même de mérite moral, — autre tourment de l'école kantienne, — pourra conserver un équivalent esthétique jusque dans une théorie déterministe des mœurs. En effet, il y a une beauté passive qui ne peut se modifier par la conscience d'elle-même : telle est celle du visage; et il y a une beauté active qui peut se modifier par la conscience et le sentiment de soi : telle est celle des actions. Cette distinction, toute scientifique, subsistera même dans une morale déterministe. La beauté interne sera toujours un objet d'admiration par elle-même; la beauté externe demeurera une simple apparence et un symbole extérieur; si on l'admire, c'est seulement comme un phénomène de surface, non comme quelque chose de fondamental et d'intime. Les déterministes soutiendront, il est vrai, qu'il y a là simplement une question de degré : si la beauté des traits n'est que la manifestation phénoménale d'une réa-

lité plus intérieure, la beauté mentale elle-même n'est encore qu'un entre-croisement de lois moins matérielles, un dessin sur une toile plus subtile, mais non moins déterminé que l'autre dans toutes ses parties, en un mot une forme comme l'autre, sans qu'on puisse jamais atteindre le fond. — Soit, tout est relatif; mais cette universelle relativité n'empêche pas la classification des formes: elle n'empêche pas la beauté mentale et morale d'être plus interne et relativement plus profonde que l'autre beauté. Une machine à vapeur et un animal sont également *déterminés* par les ressorts qui les font agir; mais l'animal est vivant, et son ressort est conscient de soi : l'animal est donc supérieur à la machine. De même, la beauté mentale est vivante, est consciente, « automotrice » par cette conscience même : elle conservera donc toujours, aux yeux de celui qui l'admire et l'aime, une valeur plus personnelle et non toute d'emprunt. L'homme de bien est un artiste qui travaille sur soi au lieu de travailler sur une matière extérieure; il est un modèle de beauté qui se réalise par la conception même qu'il a de soi, une statue qui se sculpte en se concevant belle, une harmonie qui, dès qu'elle existe vraiment comme *idéal* dans la pensée, acquiert par le fait même sa *réalité* et retentit en accords intérieurs. L'homme a donc la faculté de se modifier par l'idée et par le désir du mieux, de se délivrer de ses défauts par la conscience de leur existence. Ce privilège d'être une idée vivante et se mouvant elle-même rapproche tellement le déterminisme de la liberté, qu'un certain substitut du mérite pourrait subsister encore, quoique transformé, dans une morale purement scientifique et esthétique. Le mérite pourrait s'y définir : *un droit supérieur à l'admiration*. Une beauté qui se fait elle-même en se pensant et en se sentant n'est-elle pas plus admirable et même plus aimable; n'a-t-elle pas droit à une place plus haute, et ce droit n'est-il pas, dans la pratique, une approximation presque suffisante de ce qu'on appelle le mérite moral? A vrai dire, qui pourra s'attribuer jamais un mérite absolu et absolument personnel? Et de même, où trouver un démérite absolu digne de la peine du *dam?*

La seconde idée essentielle de la morale est celle de sanction. Quelle transformation subira-t-elle dans l'esthétique des mœurs? Reconnaissons-le d'abord, la théorie classique d'une responsabilité *absolue*, fondée sur une liberté absolue chez l'agent moral, est battue en brèche par les sciences physiologiques et psychologiques. Sur ce point, les physiologistes ont même dépassé la mesure, car ils veulent ramener le vice et le crime non pas seulement, comme Platon, à des maladies morales, mais encore à des mala-

dies toutes physiques, à des cas de monomanie, d'atavisme, etc. De même que, pendant une certaine période, nos philanthropes ne semblaient préoccupés que de faire abolir la peine de mort et d'exercer leur philanthropie à l'égard des assassins, de même les criminalistes de la nouvelle école semblent n'avoir en tête que d'excuser les malfaiteurs, de justifier d'avance certains arrêts bizarres des jurys, de les porter à l'acquittement de tous les prétendus monomanes. Vous êtes vertueux, — effet de l'hérédité ; vous êtes criminel, — hérédité. L'explication est par trop « simpliste, » même au point de vue du déterminisme ; il n'est ni certain, ni probable que tous les ressorts déterminans du crime soient des ressorts purement pathologiques et relevant de la médecine, ou qu'ils soient tous des héritages de famille. Un déterminisme mieux entendu et plus large n'a rien d'incompatible avec une certaine responsabilité devant soi et devant autrui. Là encore les élémens esthétiques jouent un rôle trop méconnu. Si on considère le bien sous l'aspect du beau, le mal sous l'aspect du laid, que signifie la responsabilité *devant soi?* — Elle veut dire que l'être psychologiquement *laid* doit avoir le sentiment de sa laideur, la souffrance de sa laideur, si cette souffrance peut elle-même l'embellir. C'est donc au fond une question d'utilité. Quand il s'agit de la laideur purement physique, il est irrationnel et inutile que la souffrance en résulte, puisque l'être physiquement laid ne peut absolument rien sur lui-même par le sentiment douloureux de sa laideur. Ce serait simplement ajouter un second mal à un premier. Au contraire, il est rationnel et utile que la laideur mentale se sente pour se transformer elle-même : il est *beau* alors de sentir sa laideur, parce que cette laideur redevient déjà beauté en souffrant d'être laideur. Un nain moral grandit par la seule conscience de sa petitesse; un monstre moral conscient de sa monstruosité est en chemin vers le type de l'espèce. La conscience est un miroir qui réagit, qui corrige les traits qu'il reflète. C'est là la responsabilité esthétique, la sanction esthétique, qui, en dernière analyse, se justifie au nom du bonheur même ; car, si la laideur mentale doit être malheureuse de soi, c'est pour pouvoir redevenir heureuse. Aussi, même indépendamment de toute idée d'une moralité absolue, il y aura toujours une harmonie rationnelle et sentimentale à la fois entre perfection intérieure et félicité, imperfection intérieure et souffrance, santé intérieure et joie, maladie morale et peine, car la peine est ici le premier des remèdes, et la satisfaction intime du beau excite à persévérer dans la voie des « belles actions. »

Mais la responsabilité *devant autrui*, comment l'expliquerez-vous?

— Elle ne suppose en rien, comme on le croit d'ordinaire, une responsabilité absolue ; elle implique seulement une imputabilité relative : pour être responsable devant la société, il faut que le voleur ou l'assassin, par exemple, ait accompli un acte antisocial avec conscience et intention ; et peu importe que cette intention soit ou ne soit pas métaphysiquement libre. — Le malfaiteur a cependant besoin de comprendre que la peine est juste. — Sans doute ; mais il lui suffit de comprendre qu'elle est juste socialement, c'est-à-dire rationnelle et utile, et aussi de comprendre, s'il est possible, que son action, pour agréable qu'elle lui ait été, est laide et, en conséquence, nécessairement antipathique aux autres. Il est tout simple que la société défende, avec ses propres lois d'existence, le type de l'espèce contre les déviations et mutilations individuelles.

Si donc on arrivait jamais, dans l'avenir, à considérer la laideur morale comme irresponsable de soi, comme déterminée par des causes que l'individu, en somme, ne pouvait pas empêcher d'agir en lui, on n'en continuerait pas moins, dans la société humaine, d'éprouver les sentimens esthétiques du dégoût et de l'admiration, ainsi que les sentimens corrélatifs de l'antipathie et de la sympathie. La vipère a beau ne pas être libre, son venin a beau être distillé par la nature et constituer même un moyen légitime de défense, nous sympathisons médiocrement avec la vipère et, en tout cas, nous nous défendons contre elle. La haine, la colère, la vengeance, qui attribuent le libre arbitre à l'être détesté, pourront un jour disparaître du cœur des hommes ; mais il restera encore l'horreur et la pitié. L'horreur esthétique du crime écartera des criminels tous ceux qui seront témoins et non acteurs, quand même ils croiraient ces criminels métaphysiquement irresponsables ; et il s'y joindra cette pitié que nous éprouvons pour les êtres inférieurs ou mal venus, pour les « monstruosités inconscientes de la nature. »

Nous venons de mettre la sanction extérieure, qui agit par la contrainte, à l'abri des transformations de l'idée morale ; mais les voies de contrainte ne sont ni les seules, ni les plus puissantes par lesquelles la société exerce une sorte de pression pour maintenir la beauté typique de l'espèce. La société agit d'une manière beaucoup plus intime et plus sûre par l'opinion publique et par toutes ses manifestations : mœurs et coutumes, éducation, contagion de l'exemple, puissance de l'imitation mutuelle. L'opinion crée un honneur *social* qui ira se confondant avec l'honneur esthétique et moral. L'opinion publique imposera toujours le *décorum*, la décence ; il y aura toujours dans les rapports des hommes entre eux une sorte de vêtement moral aussi indispensable que le vêtement physique ; il y

aura une politesse des manières, une civilité des mœurs répondant à la civilisation, distinguant l'homme de la brute et le « civilisé » du sauvage. Le sentiment populaire saisira toujours spontanément le contraste du type humain perfectionné avec le type primitif. La science historique nous apprend que le type purement animal a fait place d'abord à l'humanité sauvage, puis le type humain sauvage au type barbare, enfin le type barbare au type civilisé; le peuple a l'instinct de cette évolution, et il reconnaît du premier coup le retour des types disparus qui a lieu chez certains individus inférieurs. De là ces injures populaires : « brute, sauvage, barbare. » De même, il change les noms d'animaux en injure pour flétrir tout retour de l'homme à des formes de vie inférieures et moins belles. Aussi le sentiment de la « normalité », qui n'est autre que la conformité au type de l'espèce, jouera-t-il, selon nous, un rôle de plus en plus important dans l'opinion publique. Même au point de vue purement matériel, il y a une certaine honte qui s'attache, *en présence d'autrui*, au fait involontaire pourtant d'être difforme, bossu, boiteux, borgne, nain. L'intérêt de l'espèce liera toujours une sorte de disgrâce et de ridicule à ces déviations du type normal, quoique excusées d'avance et non imputables à l'individu, qui en est la victime et non la cause. A plus forte raison s'il s'agit de la difformité mentale, qui, nous l'avons vu, différera toujours des autres, en ce qu'elle peut réagir sur elle-même et se corriger dans une certaine mesure par la conscience qu'elle a de soi : s'apercevoir de sa difformité comme être humain, et s'apercevoir que les autres s'en aperçoivent, c'est déjà, par ce double fait, tendre à se rapprocher de la normalité : il y a là *une* conséquence nécessaire de la théorie des idées-forces. Il en résulte que la société humaine, quelque déterministe qu'elle puisse devenir, se montrera toujours pratiquement sévère pour toute monstruosité en contradiction avec ses propres intérêts, pour toute « anormalité » individuelle contraire à la direction de l'ensemble. Les animaux mêmes qui vivent en société éprouvent ce sentiment d'hostilité à l'égard des difformes et des monstres physiques, comme s'ils sentaient que leur espèce est menacée de destruction par les individus d'une forme non viable. Au point de vue de la vie sociale, l'homme intérieurement difforme n'est pas viable : la « pression sociale » tendra donc toujours à son élimination.

Aussi admettons-nous, outre la sélection naturelle et sexuelle de Darwin, une sorte de sélection sociale dont l'influence, à notre avis, ira croissant. Nous avons vu que la sélection sexuelle, chez les diverses espèces, travaille à l'élimination des *laideurs* et difformités physiques; la sélection sociale travaillera à l'élimination des *laideurs* et difformités psychiques. Cette force de sélection est,

pour la moralité, un *équivalent* d'importance majeure. Ce n'est pas tout. Entre l'individu et la société il y aura toujours une sorte d'action et de réaction mécanique qui tendra à faire coïncider entièrement le sentiment de la beauté intérieure et *personnelle* avec le sentiment de l'utilité *sociale*. Dès aujourd'hui on dit de l'homme vicieux ou criminel, en se plaçant au point de vue de la société : « C'est un être inutile, une non-valeur. » Par une évolution certaine, la non-valeur sociale se confondra de plus en plus avec la non-valeur individuelle : l'être difforme, mal doué en fait de facultés propres, ne fera qu'un avec l'être insociable. La conscience de l'insociabilité tendra donc elle-même à se fondre avec la conscience et la honte de la difformité intérieure. De même qu'il s'établit un équilibre entre la physionomie physique et la physionomie mentale, il s'établira peu à peu une harmonie entre la physionomie mentale et ce que nous proposerions d'appeler la physionomie sociale. Les consciences individuelles finiront par être, pour la plupart, des monnaies frappées à l'effigie non du roi, mais de la société.

M. Spencer, allant plus loin encore, admet que la beauté physique des traits et la beauté mentale tendront à se confondre progressivement. Une croyance instinctive, et qui survit à bien des démentis, c'est qu'il y a un lien plus ou moins lointain entre les traits dominans du physique et du ceux moral. Cette croyance est juste. Selon la remarque de M. Spencer, l'expression est le visage en action; or l'expression a un sens, la forme qu'elle imprime peu à peu aux traits doit donc en avoir un aussi. Les traits les plus essentiels du visage semblent n'être que des jeux de physionomie habituels et héréditaires qui ont affecté les os de la face. La structure permanente des formes est de la physionomie fixée, de l'action imprimée dans le corps. Considérez la structure osseuse du visage ; en premier lieu, la proéminence de la mâchoire est produite par un usage constant de cet organe, chez des races inintelligentes et dépourvues d'outils ; en second lieu, la saillie des pommettes est l'effet du développement des muscles de la mâchoire. Les autres traits sont de même en relation avec l'état moral. Le type grec, le plus beau de tous, est celui de la race la plus parfaite et la mieux équilibrée ; le type des races inférieures, qui est laid, en est le contre-pied. La beauté du visage, chez un individu, est donc bien l'effet final et le signe ordinaire de la beauté mentale chez ses ancêtres, beauté dont les principaux traits doivent subsister chez leur héritier. On porte ainsi ses titres de noblesse sur son visage, et c'est ce qui légitime, en une certaine mesure, la fierté que la femme attache à sa beauté. Mais il est clair que les exceptions sont nombreuses. Elles tiennent surtout, selon M. Spencer, à ce que la

constitution des enfans est un mélange d'élémens empruntés à la constitution des parens, et juxtaposés plutôt que parfaitement combinés. De là l'atavisme, ce retour chez les descendans de traits propres à certains de leurs ancêtres, et qui montre combien est mobile l'équilibre produit par la fusion des constitutions paternelle et maternelle. La loi des croisemens, selon M. Spencer, est encore une explication des anomalies dans les traits. Qu'une race pure dont tous les élémens constitutionnels, bons ou mauvais, sont depuis longtemps fondus et équilibrés, vienne à se croiser avec une race mêlée : elle lui imposera ses caractères propres au lieu de subir les siens. C'est ce qui est arrivé quand on a voulu corriger les races de moutons français, — races inférieures, mais pures, — par le croisement avec les races anglaises, supérieures, mais mêlées : les traits des races françaises ont surnagé malgré tous les mélanges, sans amélioration notable. Les races humaines, remarque M. Spencer, sont toutes de sang mêlé : un Anglais, un Français, résument en eux je ne sais combien de races humaines. Leurs constitutions sont donc formées d'élémens hétérogènes juxtaposés et encore mal fondus. Il en résulte la possibilité d'une foule de discordances organiques : un système cérébral développé, et, par conséquent, une nature mentale élevée, peut donc se trouver joint à une structure imparfaite des os et des muscles de la face. Le visage de Socrate rappellera certains ancêtres inférieurs, tandis que son esprit viendra d'ancêtres supérieurs. Mais la physionomie, qui est plus véritablement individuelle, corrigera les laideurs héritées, et même, à la longue, pourra réformer les traits, intellectualiser un visage d'abord plus ou moins simiesque. Selon M. Spencer, il est inévitable qu'à la longue l'équilibre s'établisse, au sein de l'humanité, entre les divers élémens fournis à l'individu par l'hérédité ; le progrès fera donc disparaître peu à peu les discordances : la beauté extérieure tendra à exprimer de plus en plus fidèlement la beauté typique intérieure. A la limite, dans la société idéale de l'avenir, les traits et la physionomie seront le parfait miroir de la beauté ou de la laideur morale : on lira sur le visage de chacun ce que vaut son esprit. Si ce rêve se réalisait de plus en plus, ce serait un nouvel appui esthétique de la moralité, puisque, par une sorte de sanction physiologique, le vice entraînerait pour l'individu l'enlaidissement de soi-même et de sa postérité.

III.

Il nous reste une difficulté à résoudre. L'influence croissante du raisonnement et de l'analyse dans nos sociétés modernes ne sera-t-elle point aussi dissolvante sur les sentimens esthétiques qu'elle

l'est sur beaucoup de nos idées morales et sociales? On sait que le poète Keats reprochait à Newton, en décomposant l'arc-en-ciel, de lui avoir ravi son charme poétique ; n'en sera-t-il point de même du beau moral, si la science le décompose en ses élémens psychologiques et sociaux? Enfin l'art, ce soutien de la moralité et de la sociabilité, ne s'écroulera-t-il point, comme les autres appuis, dans nos sociétés vieillies, de plus en plus raisonneuses et savantes?

En réalité, répondrons-nous d'abord, l'arc-en-ciel n'est pas moins beau pour nos yeux depuis que le prisme de Newton en a reproduit les sept couleurs. La science, en général, accroît l'admiration, loin de la supprimer. La science positive des mœurs, en particulier, pourra nous montrer par quelle évolution l'intérêt de l'individu s'est lié à l'intérêt de la race, comment le sens même du beau moral est le sens d'une utilité vitale qui dépasse l'individu pour s'étendre à l'espèce entière; cette analyse et cette histoire ne détruiront point l'admiration esthétique des mœurs : elles ne feront que nous révéler des harmonies nouvelles. L'individu ne peut manquer d'admirer la loi de beauté et d'utilité tout ensemble qui le rattache à sa race; il donnera même toujours à cette loi une adhésion spontanée, du moins tant qu'il ne sera pas trop engagé dans ses intérêts, tant qu'il sera spectateur. Et cette attitude admirative subsistera encore quand il redeviendra acteur. En effet, par la contemplation et l'admiration du beau, un courant cérébral se crée, un canal nerveux se creuse à travers notre organisme dans une certaine direction. Dès lors, quand nous passons de la contemplation à l'acte, nous éprouvons dans la même direction une poussée interne, une sorte de « pression » intérieure. L'habitude du beau, qui semblait d'abord toute passive, se révèle comme active. Même quand il s'agit d'un ordre et d'une symétrie matériels, par exemple, ceux que nous avons l'habitude d'introduire dans les objets à notre usage ou dans notre personne extérieure, nous ne pouvons nous résigner que difficilement au désordre et à l'enlaidissement qui en résulte. A plus forte raison s'il s'agit du moral. Le seul sentiment de la beauté psychique embellit donc de fait celui même qui l'éprouve, sans qu'il ait autre chose à faire que d'admirer et de reproduire spontanément en lui-même ce qu'il admire : « On devient semblable à l'objet de sa contemplation. » C'est que toute idée est une force, et tout sentiment est une action commencée qui ne demande qu'à se continuer en mouvement. Un chant militaire, comme *la Marseillaise,* produit une excitation cérébrale qui peut se dépenser de deux sortes, soit en purs sentimens, soit en actes, comme quand ce chant entraîne un corps d'armée à l'assaut d'une brèche. La beauté nous rend beaux par aimanta-

tion et dirige nos actes dans le sens même où elle se dirige, vers le pôle de perfection auquel tend notre espèce.

S'il en est ainsi, quelque envahissante que soit la science positive, l'art demeurera impérissable et irrésistible. L'art sera toujours le superflu nécessaire. D'abord, au point de vue individuel, l'art est nécessaire comme dépense de l'excédent d'activité emmagasiné dans le cerveau, comme compensation et délassement de l'existence actuelle, enfin comme réalisation momentanée d'une existence supérieure, libre des besoins matériels ; en un mot, l'art est la plénitude et la surabondance de la vie. L'art n'est pas moins nécessaire au point de vue collectif : il est une condition de progrès social, il règle et embellit les relations mutuelles des hommes. La toute-puissance de l'art est dans la sympathie et la sociabilité qu'il accroît. On a dit bien des fois que l'art adoucit les mœurs ; pourquoi? C'est qu'il nous rend capables de pleurer avec ceux qui pleurent, de sourire avec ceux qui rient ; c'est qu'il nous fait vivre la vie des autres. Or, comme l'a montré Spinoza, nous ne pouvons pas infliger aux autres une douleur que nous partageons nous-mêmes par sympathie, puisque nous nous ferions souffrir en les faisant souffrir. Autant de peines avec lesquelles nous serons capables de sympathiser, surtout de peines que nous deviendrons incapables d'imposer à autrui. Notre sociabilité croissante fait donc notre pitié croissante, et la pitié n'a qu'à devenir profonde, raisonnee, volontaire et non nerveuse, pour devenir bonté.

La théorie de l'art pour l'art, bien interprétée, et la théorie qui assigne ainsi à l'art une mission morale ou sociale, sont également vraies à nos yeux et ne s'excluent point. — C'est précisément parce que l'art a ce haut caractère d'être une fin en lui-même, d'être l'art pour l'art, ou plutôt pour le beau, au lieu d'être un simple *moyen* de démonstration, une prédication ou une plaidoirie, qu'il exerce sur les esprits le plus d'action effective. Le poète n'a pas besoin d'être un prédicateur ; il n'a besoin que d'être un « voyant » et de nous faire voir ce qu'il voit. Victor Hugo et Lamartine sont plus puissans sur les esprits et sur la direction bonne ou mauvaise des peuples que Massillon et Bourdaloue. O poètes,

> Vous indiquez le but suprême
> Au genre humain, toujours le même
> Et toujours nouveau sous le ciel ;
> Vous jetez dans le vent qui vole
> La même éternelle parole
> Au même passant éternel (1).

(1) Hugo, *l'Année terrible*.

On s'est moqué de cette prétention des grands poètes à se représenter comme les prophètes, les mages, les prêtres de l'avenir,

> Tous ceux en qui Dieu se concentre,
> Tous les yeux où la lumière entre
> Tous les fronts d'où le rayon sort.

Mais d'abord, ce rôle est parfaitement conforme à l'histoire de la poésie ; s'il est vrai qu'il y a aujourd'hui divorce entre l'art et ce qu'on pourrait appeler la moralisation sociale, il est vrai aussi que le divorce ne durera pas éternellement, que les grands poètes ou artistes redeviendront tôt ou tard les grands initiateurs des masses. De plus, en même temps qu'une valeur morale et sociale, l'art et surtout la poésie a un rôle religieux. Ce qui fait le fond même des religions, c'est la *pensée* morale ou philosophique traduite par le moyen d'*images* en *sentimens* et ainsi tendant à l'*action*. L'image est, en effet, un intermédiaire naturel et nécessaire entre la pensée pure concevant un idéal de vie et la volonté qui la réalise. Un idéal abstrait ne saurait être une idée-force, capable d'entraîner le mouvement ; il faut que, dans l'idée même, dans la conception, l'acte commence déjà ; ce qui ne peut avoir lieu que si dans l'idée s'introduit une image sensible. Toute image sensible, en effet, enveloppe des mouvemens, les commence, tend à les faire se traduire en actions. C'est ce qui fait que la morale abstraite ne meut pas l'homme, surtout l'homme ordinaire. La morale vivante produit seule cette harmonie des sentimens de l'un avec les sentimens de l'autre, des volontés de l'un avec les volontés de l'autre, qui constitue la sympathie. Aussi toutes les religions, pour adoucir l'homme et le moraliser, ont-elles eu spontanément recours aux images, aux mythes et aux symboles. La religion n'agit sur les âmes que par la poésie qui est en elle : réduite à des lois ou à des idees, elle serait sans influence. La force des diverses religions vient de leur puissance à concevoir des *types* et à les personnifier dans des *individus :* la vie et la mort de Jésus, du dieu-homme, du type le plus universel et le plus individuel tout ensemble, voilà ce qui a fait la force du christianisme. La religion n'est ni une science pure, ni une pure métaphysique : elle est essentiellement une poésie, mais une poésie qui croit à ses propres créations, qui prend les images pour des réalités, les mythes pour des vérités profondes où le moral et le physique se réconcilient, et qui raconte ainsi, sous la forme d'une histoire dans le temps, des choses éternelles. La religion est un art, le plus élevé de tous, un art qui, loin de se considérer comme un

jeu supérieur des facultés représentatives, tend à l'action tout entier par le mouvement même que les images sollicitent.

L'humanité échappera-t-elle jamais à cette loi qui veut que la pensée se fasse image pour devenir mouvement et action? Non sans doute; mais un jour viendra peut-être où il ne sera plus nécessaire de prendre les images pour les choses, les symboles pour les réalités : ce qui subsistera alors, ce seront les idées et les sentimens *pris au sérieux*, avec des images dont on ne se dissimulera point le caractère relatif et la nécessaire infidélité. La religion sera une métaphysique profondément *sentie* et poétiquement *figurée*. C'est donc, en définitive, la métaphysique et la poésie qui sont la religion de l'avenir, d'un avenir qu'on peut reculer, si l'on veut, à des milliers d'années. En tout cas, plus diminue la foi dans la réalité historique des créations religieuses, plus il est essentiel que l'art retienne des religions ce qui en fait la puissance morale et sociale : la réalisation des types, le divin et l'humain confondus dans une même vie.

> Oui, grâce aux penseurs, à ces sages,
> A ces fous qui disent: « Je vois! »
> Les ténèbres sont des visages,
> Le silence s'emplit de voix!

Hugo ne fait ici qu'exprimer poétiquement, mais fidèlement, la loi philosophique qui relie l'imagination à la volonté, la vision anticipée des choses à leur exécution. Ceux-là seuls mènent le monde qui disent : « Je vois! » ceux-là seuls donnent à l'inconnu une forme, à l'idéal un corps et une âme, aux ténèbres un visage, au silence une « voix. » Nous considérons donc comme de première importance, au point de vue social, le rôle des poètes, intermédiaires entre les savans ou philosophes d'une part, et la foule de l'autre, prêtres nouveaux d'une religion sans dogmes, qui doivent peu à peu se joindre aux anciens pour que l'humanité ne tombe pas dans un vulgaire utilitarisme. Il y a dix-huit cents ans, à l'époque ou une religion nouvelle allait régénérer le monde, on a cru que le Verbe s'était incarné sous une forme visible et avait habité parmi les hommes; dans un grand nombre de siècles, après la disparition ou la transformation de ses premières croyances sur le devoir, il faut que l'humanité puisse s'écrier encore : Le bien s'est incarné dans le beau et il habite parmi nous.

Ce côté social du beau et de l'art a été mis en pleine lumière dans un des deux grands ouvrages posthumes de M. Guyau : l'*Art au point de vue sociologique*. L'émotion de l'art est par essence, selon lui, une émotion sociale : c'est celle que nous fait éprouver

une vie analogue à la nôtre et rapprochée de la nôtre par l'artiste, mise ainsi en société avec nous-mêmes. « L'art est une extension, par le sentiment qui anime tout, de la sociabilité à tous les êtres de la nature, et même aux êtres conçus comme dépassant la nature, ou enfin aux êtres fictifs créés par l'imagination humaine. » L'émotion qu'il produit a pour résultat d'agrandir la vie individuelle en la faisant se confondre avec une vie plus large et universelle : « le but le plus haut de l'art est de produire une émotion esthétique d'un caractère social. » Vous ne savez point ce que c'est qu'aimer, l'artiste vous forcera à éprouver toutes les émotions de l'amour; comment? en vous montrant un être qui aime. Vous regarderez, vous écouterez, et, dans la mesure du possible, vous-même vous aimerez. Tous les arts, en leur fond, ne sont autre chose que des manières multiples de condenser l'émotion individuelle pour la rendre immédiatement transmissible à autrui, « pour la rendre sociable en quelque sorte. » Si je suis ému par la vue d'une douleur représentée, comme dans le tableau de la *Veuve du soldat,* c'est que cette parfaite représentation me montre qu'une âme a été comprise et pénétrée par une autre âme, qu'un lien de société morale s'est établi, malgré les barrières physiques, entre le génie et la douleur avec laquelle il sympathise : « il y a donc là une union, une société d'âmes réalisée et vivante sous mes yeux, qui m'appelle moi-même à en faire partie, et où j'entre en fait de toutes les forces de ma pensée et de mon cœur. » L'intérêt qu'on prend à une œuvre d'art est la conséquence d'une association qui s'établit entre le lecteur, l'artiste et les personnages de l'œuvre; c'est une société nouvelle dont on épouse les affections, les plaisirs et les peines, le sort tout entier. A l'expression vient s'ajouter la *fiction*, pour multiplier à l'infini la puissance contagieuse des émotions et des pensées. Par cette fiction dont se servent les arts, nous devenons accessibles non-seulement à toutes les souffrances et à toutes les joies des êtres réels vivant autour de nous, mais à toutes celles d'êtres possibles. Notre sensibilité s'élargit de l'étendue du monde créé par la poésie. Aussi l'art joue-t-il un rôle considérable dans cette pénétrabilité croissante des consciences qui marque chaque progrès de l'évolution. Alors se crée un milieu moral et social où nous sommes constamment baignés et qui se mêle à notre vie propre : dans ce milieu, « l'induction réciproque multiplie l'intensité de toutes les émotions et de toutes les idées, comme il arrive souvent dans les assemblées, où un grand nombre d'hommes réunis sont en communication de sentiment et de pensées. » L'émotion esthétique même la plus élémentaire, la plus voisine d'un plaisir tout personnel, enve-

loppe encore le sentiment d'une solidarité organique, d'une harmonie et d'une association de toutes les parties de notre être; c'est une conspiration de cellules vivantes, une sorte de conscience collective au sein même de l'individu. Nous disons *moi*, et nous pourrions aussi bien dire *nous*, car notre organisme est une société de cellules vivantes. Mais l'émotion esthétique la plus élevée est celle qui nous déborde et résulte d'une solidarité plus vaste, de la solidité sociale ou, mieux encore, universelle. « Les plaisirs, qui n'ont rien d'impersonnel, n'ont aussi rien de durable; le plaisir qui aurait, au contraire, un caractère tout à fait universel, serait éternel. C'est dans la négation de l'égoïsme, négation compatible avec l'expansion de la vie même, que l'esthétique, comme la morale, doit chercher ce qui ne périra pas (1). »

L'art étant ainsi, par excellence, un phénomène de sociabilité, puisqu'il est fondé tout entier sur les lois de la sympathie et de la transmission des émotions, il ne peut pas ne pas avoir en lui-même une valeur sociale; et de fait il aboutit toujours, soit à faire avancer, soit à faire reculer la société réelle où son action s'exerce, selon qu'il la fait sympathiser par l'imagination avec une société meilleure ou pire, idéalement représentée. C'est en cela même que consiste la moralité sociale de l'art, — moralité tout intrinsèque, qui n'est pas le résultat d'un calcul, mais qui se produit en dehors de tout calcul et de toute recherche des fins. La véritable beauté artistique est par elle-même moralisatrice, parce qu'elle est une expression de la vraie sociabilité. M. Guyau remarque qu'on peut, en moyenne, reconnaître la santé intellectuelle et morale de celui qui a écrit une œuvre à l'esprit de sociabilité vraie dont cette œuvre est empreinte. Partant de ce principe, il fait une étude aussi fine que profonde de ce qu'il appelle la littérature des « déséquilibrés, » qui, pour lui, se ramène à une littérature insociable ou antisociale. Cherchant dans les annales des prisons ou des hospices les spécimens les plus curieux de la littérature des delinquans ou des névropathes, il montre qu'elle a précisément les mêmes caractères que celle des décadens ou des déséquilibrés, et il trouve des criminels-poètes ou des fous-poètes qui écrivent à peu près comme certains de nos poètes contemporains. Même recherche de l'analyse douloureuse et même affectation de pessimisme; même vanité et culte du moi; même amour du sombre et de l'horrible; même étalage de l'incompréhensible; même penchant à la déclamation; enfin même obsession du mot et de la rime. La compa-

(1) *L'Art au point de vue sociologique*, chap. I. Comparez l'ouvrage du même auteur sur les *Problèmes de l'esthétique contemporaine*.

raison est des plus piquantes ; elle est aussi des plus inquiétantes. En somme, conclut M. Guyau, le trait caractéristique de la littérature des détraqués, c'est qu'elle exprime des êtres qui ne sont sociables que partiellement et par intermittence ; ils s'isolent en eux-mêmes, vivent pour eux et peuvent nous forcer à sympathiser avec leurs souffrances, mais non avec leur caractère. Si l'art, ajoute M. Guyau, est autre chose que la morale et la science sociale, c'est cependant un excellent témoignage pour une œuvre d'art lorsque, après l'avoir lue, on se sent non pas plus souffrant ou plus avili, mais meilleur et relevé au-dessus de soi ; non pas plus disposé à se ramasser sur ses propres douleurs, mais à en sentir la vanité pour soi-même. Enfin l'œuvre d'art la plus haute n'est pas faite pour exciter seulement en nous des sensations aiguës et intenses, mais des sentimens plus généreux et plus sociaux. « L'esthétique, a dit Flaubert, n'est qu'une justice supérieure. » En réalité, répond Guyau, l'esthétique n'est qu'un effort pour créer la vie, — une vie quelconque, pourvu qu'elle puisse exciter la sympathie du lecteur ; et cette vie peut n'être que la reproduction puissante de notre vie propre avec toutes ses injustices, avec ses misères, ses souffrances, ses folies, ses hontes mêmes. « Mais alors il en résulte un certain danger moral et social qu'il ne faut pas méconnaître : tout ce qui est sympathique est contagieux dans une certaine mesure, car la sympathie même n'est qu'une forme raffinée de la contagion. » La misère morale peut donc se communiquer à une société entière par sa litterature ; les déséquilibrés sont, dans le domaine esthétique, des amis dangereux par la sympathie même que peut éveiller en nous leur cri de souffrance. En tout cas, la littérature des déséquilibrés ne doit pas être pour nous un objet de prédilection exclusive ; une époque qui s'y complaît, comme la nôtre, ne peut, par cette préférence, qu'exagérer ses défauts. « Et parmi les plus graves défauts de notre littérature moderne, il faut compter celui de peupler chaque jour davantage ce cercle de l'enfer où se trouvent, selon Dante, ceux qui pendant leur vie pleurèrent quand ils pouvaient être joyeux (1). »

En résumé, la poésie de la morale, comme celle de la religion, survivra à ce qu'on pourrait appeler la dogmatique de la morale : il y aura toujours de belles actions et de vilaines actions, de belles âmes et des âmes laides. Quelque opinion que puissent se faire les sociétés à venir sur la nature de la volonté et sur celle du devoir, nous avons vu que le sens de la beauté psychique se développera

(1) *L'Art au point de vue sociologique*. Conclusion.

de plus en plus, grâce aux divers genres de sélection qui, dans l'ordre moral et social comme dans l'ordre physique, tendent au triomphe du beau sur le laid. Le jour où l'humanité ne ferait plus que calculer et aurait cessé d'admirer, elle serait perdue, elle aurait même cessé d'être ; non, il n'y aurait plus d'hommes, car l'homme est un animal qui admire. Heureusement, cet abaissement de l'humanité par une fausse science n'est pas à craindre : il faudrait que l'homme devînt insensible même à la beauté féminine pour devenir complètement insensible à la grâce aimable et aimante de la bonne volonté. L'instinct sexuel lui-même serait le dernier refuge du sens du beau : il empêcherait de se tarir la source de la générosité en empêchant aussi de se tarir la source de la vie. Tant qu'il y aura des amoureux et des amoureuses, — et une étoile du soir à regarder, — tant qu'il y aura des mères, tant que les lionnes mêmes se feront tuer pour défendre leurs lionceaux, une force existera capable d'enlever l'être vivant à l'égoïsme de la vie. Ce ne sont pas seulement les vestales, ce sont surtout les amantes et les mères qui entretiennent le feu sacre, le feu de l'amour. La femme est la moralité s'incarnant dans la beauté, pour adoucir et séduire l'homme : elle est grâce, amour, fécondité, maternité, charité, innocence ou bonté ; pour elle, pour elle surtout,

Une larme en dit plus que vous ne pouvez dire ;

elle est le cœur de l'humanité, si l'homme en est la tête ; et l'humanité subsistera tant que ce cœur ne cessera pas de battre.

Pourtant, si le beau est le meilleur et le plus indestructible appui de la moralité, il n'est pas et ne sera jamais la moralité même. Le beau n'a point le caractère absolu, c'est-à-dire définitif et satisfaisant de tous points, que l'humanité attribue à l'idéal moral. Et par bien absolu, nous n'entendons pas ici un commandement absolu, un impératif, mais nous entendons quelque chose de suprême, au-delà de quoi il n'y ait plus rien à rechercher. Ce défaut spéculatif de la morale esthétique se retrouve au point de vue pratique. La règle du beau est assurément supérieure, dans l'application, à la règle trop indéterminée de la vie intense et extensive, proposée par l'école de l'évolution (1) : pour savoir ce qui est bien, le sens commun n'a le plus souvent besoin que de se demander ce qui est beau. Pourtant le critérium n'est pas absolument sûr : on sait assez qu'en fait de beau les hommes ne tombent pas toujours d'accord. De

(1) Voyez la *Revue* du 15 octobre 1888.

plus, cette règle laisse toujours subsister l'antinomie du beau « typique » avec le plaisir du moment, avec l'intérêt personnel, avec les nécessités mêmes de la vie : il y a des cas où il en coûte trop d'être moralement beau ou moralement sublime, car cette beauté intérieure ou cette sublimité peut s'acheter au prix de la vie. S'il en est qui aiment mieux mourir qu'enlaidir leur âme, c'est qu'ils mêlent à leur sentiment du beau une idée morale : sinon, ce serait sacrifier l'existence à une sorte de coquetterie psychique. Enfin, le sentiment du beau, sans être aussi contemplatif que le prétendent les disciples de Kant, de Schiller et de Spencer lui-même, sans être un pur « jeu de nos facultés simplement représentatives, » n'a cependant pas encore tout le sérieux du bien : il favorise trop une sorte de dilettantisme d'amateur, il n'engage toute l'existence que quand il réussit à produire quelque grand amour; mais ce grand amour ne va pas sans la persuasion que, derrière les formes qui constituent la beauté, il y a un fond de réelle bonté.

C'est un noble rêve, mais c'est un rêve, que cette période de l'histoire future, « terme idéal du progrès, où tout plaisir serait beau, » comme dit l'auteur des *Problèmes d'esthétique contemporaine*, et où « toute action agréable serait artistique. » Nous ressemblerions alors à ces instrumens d'une si ample sonorité qu'on ne peut les toucher sans en tirer un son d'une valeur musicale : le plus léger choc nous ferait résonner jusque dans les profondeurs de notre vie morale. Tout plaisir contiendrait, outre les élémens sensibles, des élémens intellectuels et moraux; il serait donc non-seulement la satisfaction d'un organe déterminé, mais celle de l'individu moral tout entier. « Alors se réaliserait de nouveau l'identité primitive du beau et de l'agréable, mais ce serait l'agréable qui rentrerait et disparaîtrait pour ainsi dire dans le beau, par cela même dans le bon. L'art ne ferait plus qu'un avec l'existence; nous en viendrions, par l'agrandissement de la conscience, à saisir continuellement l'harmonie de la vie, et chacune de nos joies aurait le caractère sacré de la beauté. » Ainsi conçue, la morale du beau nous transporte d'avance dans le règne idéal de la « grâce ; » par malheur, la société est sous le « règne de la loi ; » et toute loi est un frein de l'égoïsme. La morale purement esthétique pourrait convenir aux dieux de Schiller, vivant dans une sorte d'Olympe où les nécessités de la vie sont inconnues, baignés d'une lumière divine ; mais elle ne suffira jamais aux hommes, qui, ayant des appétits et des besoins, doivent, sous une forme ou sous une autre, s'imposer des obligations et des lois.

ALFRED FOUILLÉE.

UN APOLOGISTE

DE

L'ÉTAT PRUSSIEN

M. HENRI DE TREITSCHKE.

I. *Studien*. Leipzig, 1857. — II. *Vaterlaendische Gedichte*, 2e édition, 1859. — III. *Die Gesellschaftswissenschaft*. Leipzig, 1859. — IV. *Historische und politische Aufsaetze*, 3 vol. in-8°, 5e édition. Leipzig, 1886. — V. *Zehn Jahre deutscher Kaempfe*, 2e édition. Berlin, 1879. — VI. *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, 3 vol. in-8°. Leipzig, 1882 à 1885.

Deux nouveaux historiens ont passionné l'opinion en Allemagne durant ces dernières années, le chanoine Janssen (1) et le professeur de Treitschke. Ils expriment l'un et l'autre les principes de deux partis opposés, et représentent l'action de deux forces dont les luttes remplissent la politique intérieure. Bien qu'ils traitent d'epoques très eloignées l'une de l'autre, M. Janssen, de la réforme, M. de Treitschke, de l'Allemagne au XIXe siècle, ils se mêlent également aux querelles du jour, car les pensées des siècles morts vivent et combattent encore dans le présent, Luther et la papauté sont toujours aux prises. — Les aspirations des deux historiens vers un certain avenir ne diffèrent pas moins que leur interpréta-

(1) Sur M. Janssen, voir la *Revue* du 15 avril 1888.

LES

TRANSFORMATIONS FUTURES

DE L'IDÉE MORALE

III[1].

FONDEMENS PSYCHOLOGIQUES ET MÉTAPHYSIQUES DE LA MORALITÉ.

I. Josiah Royce, *The religious aspect of philosophy*. — II. Wundt, *Ethik*. — III. Sigwart, *Vorfragen der Ethik*.

Nous ne pouvons donner ici qu'une esquisse bien incomplète de la manière dont l'humanité se représentera un jour, si nous ne nous trompons, les raisons les plus fondamentales de la moralité. Nous nous contenterons d'indiquer la direction que nous croyons la meilleure à prendre et que prend en effet, semble-t-il, la philosophie de notre temps. Celle-ci n'a pas la prétention, sans doute, d'inventer un principe absolument nouveau de la morale, que sa nouveauté même rendrait suspect de n'être point fondé sur la nature essentielle de l'homme ; mais il importe de trouver une nouvelle justification du principe éternel de la moralité, une adaptation de ce principe aux résultats de la science actuelle.

(1) Voyez la *Revue* du 15 juin.

Comme la métaphysique même, la théorie des mœurs tend de plus en plus à s'établir sur l'expérience, — j'entends l'expérience complète, non pas seulement extérieure, mais encore et surtout intérieure; — la morale future devra donc chercher son fondement inébranlable dans la plus radicale des expériences. Or quelle est l'expérience première que toutes les autres supposent et où elles reviennent toutes se concentrer? — C'est la conscience même de soi, qui n'est pas une *hypothèse* métaphysique, qui est mieux qu'un simple *fait* et qui est plus qu'une *loi* scientifique. Selon nous, la morale sera l'ensemble des conséquences qu'on peut déduire pour la conduite, non-seulement des conditions de la vie individuelle et sociale, comme le croit l'école de Comte et de Spencer, mais encore d'une analyse complète de l'expérience intérieure, c'est-à-dire de la conscience considérée en sa constitution essentielle.

I.

Recherchons d'abord le fondement intellectuel de la moralité que devra reconnaître toute science des mœurs. A-t-on réfléchi à cette merveille intérieure de la conscience qui n'échappe à notre attention que parce qu'elle est ce qu'il y a pour nous de plus familier, étant nous-mêmes? Nous ne pouvons nous concevoir isolément, nous ne pouvons, comme disent les Allemands, « poser » notre moi qu'en lui « opposant » d'autres êtres et, principalement, d'autres moi. La conscience, au lieu d'être fermée, est nécessairement ouverte; au lieu d'être un absolu qui se suffit à lui-même, elle enferme une relation essentielle entre moi qui pense et quelque autre être que je pense. Dans cette prétendue solitude, dans ce désert apparent de ma conscience, je ne puis prononcer le mot *moi*, sans qu'un écho répète le même mot pour le compte des autres, et cela à l'infini : je ne me conçois qu'en société avec autrui et, si on va jusqu'au bout, en société avec l'univers. La conscience est donc *sociable* par nature, non point seulement par accident. Il est aussi impossible de trouver une conscience absolument individuelle que de trouver un aimant qui n'aurait qu'un seul pôle. Descartes a dit : Je pense, donc je suis; il aurait pu aussi bien dire : Je pense, donc d'autres êtres existent; je pense, donc vous êtes. La pensée est nécessairement objective, et les objets de ma pensée sont tous plus ou moins analogues à moi-même : tel sera, croyons-nous, le principe à la fois psychologique et métaphysique de la morale à venir, aussi fondamental que le *cogito* de Descartes.

Objectera-t-on que les existences autres que la mienne sont peut-être simplement des fantômes, des apparences sans réalité en dehors de moi? C'est ce qu'ont prétendu les partisans d'un idéalisme outré, de ce que les Anglais appellent le *solipsisme*. Les écrivains anglais, familiers avec la philosophie de Berkeley, ont souvent agité ce problème, et parfois sous les formes de la fantaisie poétique. Dans *Through the Looking Glass,* Alice est admise à voir le roi qui dort, et Tweedledee lui demande : « Savez-vous à quoi il rêve? — Personne ne peut le deviner, répond Alice. — Pourquoi pas? dit Tweedledee triomphant; il rêve à *vous*. Seulement, s'il cessait de rêver à vous, Alice, où supposez-vous que vous seriez? — Où je suis maintenant, cela est clair. — Non pas, vous ne seriez nulle part. Vous êtes seulement *une sorte de chose dans son rêve*. Si donc le roi venait à s'éveiller, adieu! vous vous évanouiriez, juste comme la lueur d'une bougie. » Pourquoi Alice avait-elle raison de ne pas vouloir être considérée comme un fantôme dans la conscience d'autrui? C'est qu'elle avait elle-même une conscience, capable de sentir, elle aussi, de penser et même de rêver ; et, si le roi se fût éveillé, elle eût continué de sentir, d'avoir conscience. Elle n'était donc pas une espèce de *chose* conçue par la pensée.

Ce que nous appelons les choses, à y regarder de près, ce sont des ensembles de rapports, et ces rapports se ramènent, en dernière analyse, à des rapports entre nos propres sensations; les *choses* extérieures, abstraction faite de leur fond, de ce qui fait leur réalité intime, ne sont que des *phénomènes*, et ces phénomènes sont des apparences pour quelque conscience. Voilà ce que Berkeley a soutenu. Qu'est-ce que l'univers purement *physique*, le monde des *choses* ou des *phénomènes?* C'est mon rêve, ou le vôtre. Si je cessais de rêver, et vous aussi, et tous les êtres sentans, le monde des apparences ferait, comme l'a dit Schopenhauer, un plongeon dans le néant. Mais, quand je pense à *vous*, pourquoi n'êtes-vous plus simplement une sorte de *chose* dans mon rêve? Encore une fois, c'est que vous avez conscience ou, si l'on veut, c'est que vous rêvez, vous aussi. Je ne vous attribue donc une réalité indépendante de moi qu'en tant que je vous attribue ou une conscience comme la mienne, ou quelque chose de ce que renferme ma conscience.

Même les prétendus objets inanimés, quand je me les représente philosophiquement dans leur réalité et non plus scientifiquement dans leurs rapports entre eux ou avec moi, je ne puis me les figurer que comme des forces, des tendances, des appétits, des activités, des volontés plus ou moins obscures, en un mot comme des

espèces de moi rudimentaires, comme des existences subconscientes et quasi-mentales, l'existence mentale étant la seule qui ne s'évanouisse pas en phénomènes et en rapports. Quand il s'agit de mes semblables, plus d'hésitation possible : je me projette en eux tout entier, et ils sont pour moi d'autres moi, qui comme moi souffrent ou jouissent, agissent, vivent et veulent vivre.

Qu'on explique comme on voudra ou comme on pourra ce prodige du moi concevant le non-moi, l'objet universel ou plutôt l'universalité des autres êtres, ce qui est certain, c'est que la philosophie de l'avenir comme la philosophie du passé devra en tenir compte : les hommes sont nos associés, nos frères, par la nature même de notre constitution intellectuelle; déjà membres d'une société physique encore incomplètement unifiée, ils deviennent membres d'une société intellectuelle conçue comme la mise en rapport des consciences. Il existe ainsi dans la constitution même de l'intelligence une sorte « d'altruisme, » qui est la condition intellectuelle de l'altruisme dans la conduite; il y a un désintéressement nécessaire à la pensée, qui fait que nous ne pouvons pas ne pas concevoir les autres, nous « mettre à leur place, » nous mettre en eux par la pensée. La conscience se trouve ainsi, par son fond même, reliée à tous les autres êtres : c'est l'*aliquid inconcussum* sur lequel la morale pourra s'établir; nous allons voir, en effet, que la conscience de soi lui fournira tout ensemble une réalité indiscutable comme point de départ et un idéal indiscutable comme point d'arrivée.

En analysant la conscience, il semble que nous soyons bien loin de la morale, et cependant nous sommes dans le monde moral lui-même, qui est précisément le monde des consciences, le monde des réalités autres que les phénomènes physiques, autres que les apparences valables pour moi seul. Dans ce monde des consciences vont s'établir des degrés entre les actions et comme une hiérarchie, — ce qui est le grand problème de la science des mœurs. D'abord, certaines de nos actions ont des conséquences purement physiques et extérieures; d'autres ont des conséquences dans l'intimité même des consciences; les premières demeureront étrangères au monde moral, les autres en feront partie. Lorsque je mets en mouvement une machine, mon action ne s'exerce que sur des surfaces, sur des rapports de rouages, sur des phénomènes extérieurs : la locomotive qui était tout à l'heure à Paris est maintenant en marche vers Lyon : il y a eu là un simple changement de relations dans le temps et dans l'espace. Je n'ai ni le besoin ni la possibilité de savoir ce qui se passe à l'intérieur des atomes composant la locomotive. Rien ne m'assure que je puisse influer sur

l'état interne de ces atomes, augmenter leur bien-être ou leur malaise, s'ils ont un bien-être et un malaise : mon action a donc pour moi une signification purement mécanique, non philosophique et métaphysique. Aussi est-elle moralement indifférente. Voilà, dans la classification hiérarchique des actes, un premier degré que toute philosophie future ne saurait manquer de reconnaître. Mais si, au lieu de pousser en avant une machine, je pousse en avant un homme qui me résiste et qui souffre de cette violence exercée, mon action retentit dans une autre conscience, elle s'exerce sur des réalités, les seules réalités à moi connaissables ; elle ne modifie plus simplement des apparences *pour ma conscience*, sans que j'aie le besoin ni le pouvoir de deviner ce qui se passe au-delà ; elle modifie *une autre conscience*, que je ne puis m'empêcher de concevoir en même temps que la mienne *et semblable à la mienne*. Mon action a une portée psychologique et métaphysique, et c'est pour cela qu'elle a une portée morale.

Alors, en effet, je n'opère plus sur de simples phénomènes ; j'opère, sinon sur les êtres *en soi*, du moins sur les êtres *pour soi*, sur les êtres qui se pensent, — et c'est une chose bien plus importante que tout le reste. En fait, l'homme que je pousse malgré lui proteste et s'écrie : « Vous me traitez comme une *machine*, comme une *chose*. » — Ce qui revient à dire : « Vous me traitez comme si j'étais simplement un ensemble de rapports existant pour votre pensée et non pour eux-mêmes, une apparence pour votre conscience, un fantôme dans votre rêve, comme si mon existence dépendait exclusivement de la vôtre, comme si la vôtre était la seule, comme si, au fond, la vôtre ne dépendait pas aussi de la mienne, et toutes les deux d'une existence plus vaste, celle du tout, que nous concevons également. Votre action, au point de vue purement scientifique et mécanique, peut être rationnelle, en parfaite conformité avec le parallélogramme des forces, réductible à une équation algébrique des plus exactes ; mais est-elle aussi rationnelle au point de vue philosophique ? Non, puisque votre conscience ne tient pas compte de cet élément capital du problème, ma conscience, qui est pourtant aussi réelle que la vôtre, d'espèce identique à la vôtre, et sans laquelle même, dans la solidarité universelle, la vôtre n'existerait pas. De là il résulte que l'action où nous tenons compte de la conscience d'autrui, et de son degré de similitude avec la nôtre, sera toujours *intellectuellement* supérieure à celle où nous ne tenons compte que de notre propre conscience et de ses manières d'être individuelles.

Nous croyons donc que la philosophie morale devra un jour, avant tout, reconnaître et distinguer profondément les deux manières dont nous pouvons nous représenter à nous-mêmes les êtres

dont se compose l'univers : l'une physique et proprement scientifique, l'autre psychologique, qui seule intéresse et intéressera toujours la morale. La représentation purement physique et scientifique, sous forme de phénomènes et de rapports, sera considérée comme symbolique : les savans seront obligés d'avouer que la science positive roule sur des représentations incomplètes, signes mis à la place des objets mêmes, tout comme les lettres algébriques remplacent les nombres, et les nombres les objets concrets. Un système de signes, c'est au fond un système de mots, une langue, et la science pure ne sera considérée un jour que comme « une langue bien faite. » La représentation psychologique des choses, au contraire, apparaîtra comme la représentation de leur réalité intérieure, leur vraie « réalisation » dans notre conscience, selon l'expression anglaise que préfère M. Josiah Royce.

Ceci posé, la réalisation d'autrui dans notre pensée peut être plus ou moins complète, et c'est, comme nous allons le voir, selon ce degré de réalisation que nos actes diffèrent en valeur morale. Quand je pense à vous, je puis ne réaliser que très imparfaitement votre conscience dans la mienne; si, par exemple, je prends du plaisir à vos dépens et en vous causant de la peine, c'est que j'ai pleine conscience de mon plaisir, à moi, tandis que votre peine, à vous, reste pour moi à l'état de simple mot, de signe, de symbole : je ne me la représente pas dans sa réalité, je ne la réalise pas en moi, je ne la sens pas comme vous la sentez. Mais, si j'avais à la fois conscience de mon plaisir et conscience de votre peine, il est clair que mon plaisir serait contre-balancé, et je cesserais de vous faire souffrir. Lorsque je vous fais souffrir, je traite donc de nouveau mon *semblable* comme un simple phénomène et une ombre dans ma conscience, comme un personnage dans mon rêve, non comme une vraie conscience et une vraie réalité. Il en résulte que j'agis sans avoir la pleine conscience de toute mon action et de tout son effet; je ne sens que son effet en moi, et je ne sens pas son effet en vous, qui reste pour moi une abstraction pâle et décolorée. J'agis donc aussi sans avoir conscience de vous-même. Supposons, au contraire, que je me mette pleinement « à votre place, » que j'aie la conscience entière et concrète de mon action en vous comme en moi, vous cessez d'être un spectre, un phénomène, une simple chose : vous devenez une conscience, une personne vivante, égale à moi; j'ai conscience de vous comme si vous étiez moi, et votre conscience ne fait plus qu'une avec la mienne.

Une action égoïste pourra donc se définir une action où la conscience est unilatérale, où nous ne réalisons pas, par une représentation vivante, la conscience d'autrui dans notre propre conscience. Tout sentiment qui divise les hommes, comme la haine, la

colère, la vengeance, l'hostilité sous ses mille formes, provient de ce que nous avons une conscience incomplète et purement abstraite d'autrui, de ce que nous n'avons pas vraiment conscience des autres et de leur identité avec nous : si nous pouvions passer dans l'être qui nous hait et que nous haïssons, que deviendrait notre haine? Un philosophe poète a placé dans la bouche de Spinoza ces vers :

On ne peut plus haïr l'être qu'on a compris;
Je tâche donc toujours d'aller au fond des âmes.
Nous nous ressemblons tant! Je retrouve, surpris,
Un peu du bien que j'aime au cœur des plus infâmes,
Et quelque chose d'eux jusqu'en mon dur mépris.
Aussi je n'ose plus mépriser rien. La haine
N'a même pas en moi laissé place au dédain :
Rien n'est vil sous les cieux, car il n'est rien de vain (1).

Ce sentiment spinoziste aura certainement sa place dans la morale future, mais ce ne sera encore qu'une place secondaire. Spinoza, en effet, s'en tient encore à l'intelligence proprement dite, à la science qui explique les effets par leurs causes, qui relie selon des lois régulières un phénomène à un autre phénomène : la sérénité de la science est faite de froideur. Mais il ne faut pas seulement *comprendre* celui qui nous hait ; il faut pénétrer dans sa conscience même au point de sentir ce qu'il sent comme ce que nous sentons, de vouloir ce qu'il veut comme ce que nous voulons : il faut *aimer* celui qui nous hait. De là cette formule de toute morale future, implicitement contenue dans la morale de tous les temps : — agis envers les autres comme si tu avais conscience des autres en même temps que de toi, car ils sont des consciences comme ta propre conscience.

Puisqu'en fait la conscience d'autrui n'est pas seulement pour nous un fantôme intérieur, un rêve, puisque nous lui attribuons une réalité aussi réelle que la nôtre et de même rang que la nôtre, nous avons nécessairement l'idée d'une réalité commune à tous, d'une *vérité* et même d'une *existence* qui nous dépasse, qui est « l'être universel. » C'est l'idée suprême de l'intelligence, qu'aucune doctrine ne pourra nier. De là va naître pour l'homme, être intelligent, un *idéal* moral. En effet, puisque mon intelligence, en vertu même de sa nature, sort ainsi du moi pour embrasser l'universalité des êtres, la complète satisfaction de mon intelligence, son bien idéal serait évidemment d'être élevée à la hauteur d'une intelligence universelle. Voilà donc un nouveau principe sur lequel l'accord ne peut manquer de se faire. La grande question sera seulement de savoir en quoi consisterait

(1) Guyau, *Vers d'un philosophe.*

cette intelligence universelle qui serait le bien suprême considéré par rapport à notre faculté de penser. Elle ne pourra être conçue que de deux manières, ou comme science universelle, ou comme conscience universelle. De ces deux conceptions, en face desquelles nous nous retrouvons toujours, quelle est celle qui devra l'emporter? En d'autres termes, quand puis-je dire que j'ai la pleine intelligence des êtres et que, par conséquent, mon intelligence est pleinement satisfaite? Est-ce quand j'ai seulement la *science?* — Non, puisque la science, même universelle, roule sur des phénomènes et des rapports; elle ne connaît les choses, nous venons de le voir, que par le dehors et non par le dedans. Elle explique, mais de quelle manière? En ramenant les choses à des rapports de rapports dans l'espace et dans le temps, à des enchevêtremens de lois abstraites, à des mécanismes qui ne sont eux-mêmes que des théorèmes de géométrie. En un mot, elle analyse, elle dissout, elle détruit : elle fait l'anatomie des êtres, et, par cela même, elle abstrait la vie. S'il y a là une première satisfaction de l'intelligence, c'est une satisfaction incomplète, qui, réduite à elle-même, se change en déception finale : car, en voulant expliquer les êtres, l'intelligence a détruit les êtres pour ne laisser subsister que leurs rapports. Aussi l'idolâtrie de la science pure finira-t-elle par diminuer dans l'humanité à mesure que la science se rendra mieux compte elle-même de ses propres limites et de son essentielle relativité. La science n'est encore que la projection gigantesque du monde en nous, une ombre s'étendant à l'infini, la silhouette de l'immensité; si elle saisit l'intelligible, elle ne saisit pas le réel, elle n'est pas la conscience vivante de l'univers. Pour avoir la pleine intelligence des êtres, il faudrait les connaître par le dedans, se mettre en eux et les sentir comme ils se sentent. Or la connaissance par le dedans, encore une fois, c'est la conscience. La pleine satisfaction intellectuelle, ce serait donc la conscience universelle, unissant à la fois moi, vous, tous et tout. Je sentirais vos joies comme miennes, vos peines comme miennes; dans mon cœur battraient votre cœur et tous les cœurs; mon tressaillement serait celui de l'univers, je vivrais de sa vie; il n'y aurait plus pour moi rien d'abstrait, rien de symbolique, rien d'apparent ou de phénoménal : tout serait réel, senti, voulu, vivant et vécu. La « science universelle » n'est encore que l'ombre de cette « conscience universelle, » car si la science n'embrasse que les contours des choses, la conscience seule pénètre au cœur même des êtres. L'idéal d'une conscience universelle saisissant la réalité intime de tous, les réconciliant ainsi en son sein et assignant à chacun son rang véritable dans l'ensemble, c'est proprement, par rapport à notre conscience imparfaite et encore égoïste, ce que la

philosophie future pourra appeler du nom de *conscience morale*. Rentrer, comme on dit, dans sa conscience, c'est simplement faire effort pour prendre conscience d'autrui et de tous comme de nous-même, pour réaliser en nous la réalité même des autres et de tous les êtres, pour les voir par le dedans comme ils se voient, pour les sentir comme ils se sentent, pour les vouloir comme ils se veulent. Quiconque monte ainsi vers la conscience universelle monte vers la moralité. A ce point de vue, le précepte moral deviendra : — Agis comme si tu étais la conscience universelle. — Dès qu'un être est capable de concevoir les autres êtres et la totalité des êtres, et, qui plus est, l'être même en son unité, soit actuelle, soit à venir, comment pourrait-il être satisfait intellectuellement d'une action égoïste, d'une action par laquelle la partie s'érige en tout, se subordonne le tout? Il y a là non pas seulement quelque chose d'*illogique*, ce qui ne serait qu'une affaire de forme, mais une irrationalité fondamentale, et aussi une conscience imparfaite de notre vrai moi comme du tout. L'immoral apparaîtra donc aux philosophes comme étant l'irrationnel, et, en une certaine mesure, l'inconscient.

Si la terre pouvait parler et disait : — « J'ai conscience de moi, mais de moi seule ; je me vois, je me sens, je me veux et je me suffis, » un Newton ou un Laplace pourrait lui répondre : — « Votre conscience de vous-même n'est qu'une petite portion de conscience ; si vous vous aperceviez réellement, vous apercevriez en vous l'action du Soleil, de Mercure, de Mars, de Vénus, de Jupiter et de toutes les planètes ; vous verriez en vous tout le système solaire et même stellaire. Loin de vous suffire à vous-même, vous n'existez que dans l'univers et par l'univers ; vous ne pouvez donc avoir la pleine conscience de votre existence que dans la conscience de l'existence universelle. L'aveuglement d'où naît l'égoïsme consiste à prendre le moi pour le monde et la partie pour le tout.»

II.

Si la morale future peut trouver une première base dans la constitution essentielle de la conscience, elle en trouvera une plus intime encore et plus profonde dans la constitution de la volonté. A mesure que l'on comprendra mieux la nature à la fois individuelle et universelle de l'intelligence, on verra qu'elle implique la nature également individuelle et universelle de la volonté même, ainsi que de la sensibilité qui en est inséparable. Les épicuriens et les utilitaires se sont imaginé que la volonté était uniquement et exclusivement « gravitation sur soi. » Tandis que, dans les parti-

cules matérielles qu'étudie l'astronome, il y a à la fois deux forces en action, — l'une vers le centre, l'autre centrifuge, — l'être vivant, l'être doué de volonté serait-il donc livré à une seule force, celle qui le concentre en lui-même, sans qu'aucune force réelle d'expansion le puisse ouvrir au dehors? Nous croyons que la philosophie future n'acceptera pas cette représentation radicalement égoïste de la volonté.

La théorie, de plus en plus dominante, qui admet le caractère essentiellement social de l'individu même, rompra définitivement avec l'atomisme psychologique et moral du siècle dernier. Cette théorie repose à la fois sur la biologie, sur la psychologie, sur la science sociale : elle nous paraît appelée à devenir une des bases scientifiques de la morale future. La biologie résoudra l'individu vivant en une collection d'êtres vivans, qui, elle-même, ne subsiste, ne se nourrit et ne se développe qu'à l'aide d'une collection plus vaste. La psychologie, dans notre conscience, retrouvera la résultante d'une multitude de tendances élémentaires dont chacune enveloppe déjà, avec une sensation sourde et un sourd appétit, un rudiment de conscience. La science sociale, enfin, nous montrera dans la société un fait plus ancien que la vie individuelle, en ce sens qu'un individu a toujours eu besoin d'autres individus pour naître, pour grandir, et n'a jamais été isolé. L'existence individuelle, — et c'est un des points sur lesquels M. Wundt insiste le plus, — est « relative à l'existence de la tribu, de la famille, de la collectivité. » Enfin, au point de vue de la métaphysique, l'atomisme moral qui aboutit à la théorie de l'égoïsme n'aura pas plus de base qu'au point de vue des autres sciences. Les disciples de Descartes et de Leibniz se figuraient la conscience comme inhérente à une *substance* qui lui servait de support et qui constituait l'individu même; l'individu était donc un atome de substance, un petit morceau infinitésimal de l'être, un indivisible grain de poussière spirituelle, une petite prison cellulaire « sans fenêtres sur le dehors, » ou avec des fenêtres bien garnies de barreaux. Dès lors, l'abnégation devenait trop difficile à cet être qui, en vertu de la loi universelle, ne pouvait que « tendre à conserver son être, » ou, pour parler le langage moderne, était soumis en esclave à la loi de la conservation de la force. La notion d'une substance spirituelle n'était, au fond, que celle d'une *matière* spirituelle, car ce support brut et sans pensée où vient apparaître, comme un feu follet dans la nuit, le *mode* appelé pensée, qu'est-ce autre chose, — Berkeley et Kant l'ont fait voir, — qu'une représentation de l'esprit sur le modèle de la matière? M. Wundt, dans son *Éthique*, insiste particulièrement sur la fausseté métaphysique de l'atomisme moral. L'imagination seule, selon lui, éprouve le besoin de chercher sous

l'acte même de la conscience, sous la « vie mentale actuelle, » quelque support étranger à la conscience, qu'on le nomme substance, âme, matière, ou de quelque autre nom. Aristote avait raison de dire que la pensée est un acte, et que c'est cet acte même qui la constitue. S'il en est ainsi, la séparation des diverses individualités n'est plus absolue : l'être n'est plus éparpillé en monades séparées par une sorte de vide ; la personne n'a plus ces contours rigides qui rendent impossible la pénétration des consciences. Nous sommes au contraire pénétrés de toutes parts, ouverts par tous les côtés de notre être, donnant et recevant, agissant et pâtissant, sans cesse traversés par le courant de la vie universelle. Ainsi, dans l'ordre spirituel, l'atomisme tend à disparaître, et les philosophes de l'école évolutioniste finiront par s'accorder sur ce point, par opposition à l'école utilitaire et, en définitive, matérialiste qui domina dans le siècle dernier. A l'atomisme se substituera cette doctrine d'unité progressive pour laquelle les Allemands ont inventé le nom de monisme, sorte de panthéisme large débarrassé de tout son appareil scolastique. Il y a un certain monisme ou, si l'on veut, un certain panthéisme nécessaire à la morale, au moins comme idéal, et qui, dans l'avenir comme dans le passé, lui servira de fondement métaphysique. S'il est incontestable, d'une part, que nous avons la *volonté d'être*, d'autre part, que notre être n'est point entièrement séparé de l'être total, ne faut-il pas qu'il y ait quelque chose qui circule d'un être à l'autre, qui pénètre les atomes mêmes et les individus en apparence isolés, puisque tous ont des lois communes en vertu de leur réciprocité d'action et du déterminisme universel? Ne subissons-nous pas, physiquement et moralement, l'action du tout? N'y a-t-il pas en moi, selon la science même, quelque chose qui vient de l'univers entier? Il en résulte que l'individu intelligent doit recevoir du tout, — et par là n'entendez pas seulement le petit tout social, mais le grand tout, — une impulsion correspondant à l'univers qu'il conçoit, impulsion qui n'est pas seulement physique, mais encore psychique, et qui se traduit par une tendance à l'universel, par une volonté de l'universel. On peut donc dire, tout ensemble, que je veux l'univers, et que l'univers se veut en moi. Comme je ne puis me concevoir pleinement moi-même sans concevoir les autres et le tout, je ne puis me vouloir pleinement sans vouloir le tout.

De même, je ne puis être complètement heureux que si tous sont heureux. Il y a, au fond de la sensibilité, un amour qui n'a pas pour limite infranchissable le moi, un amour qui n'est pas cette sorte de monstre installé au fond de notre conscience par les La Rochefoucauld et les Helvétius, — l'amour-propre, — que rien,

selon eux, ne peut chasser, et qui, comme un Protée, se déguise sous toutes les formes. L'amour-propre n'est pas, comme l'ont cru les partisans de l'égoïsme radical, un sentiment élémentaire et irréductible d'où dériveraient nécessairement tous les autres. Il est au contraire la résultante d'un grand nombre de sentimens plus simples, qui ne sont pas tous, à l'origine, franchement orientés vers le moi : instinct de conservation, curiosité, orgueil, honneur, pudeur, regret, etc. Le prétendu égoïsme foncier de l'enfant n'est que la domination d'instincts encore inférieurs à ceux de l'adulte et en rapport avec l'état même de l'enfant; l'amour *de soi* véritable ne peut prendre naissance que lorsque la conscience *de soi* s'est développée : *ignoti nulla cupido*, et la conscience n'est pas du premier coup individualisée, centralisée par la réflexion. Ce qui est à nous ou provient de nous ne nous plaît que parce que nous le connaissons mieux, le sentons et le vivons plus intimement; en un mot, parce qu'il est l'objet d'une conscience directe et concrète, d'une vraie « réalisation. » Nous ne connaissons les autres hommes que comme d'autres nous-mêmes plus lointains : il faut bien que nous les aimions d'abord moins que nous, parce qu'ils sont moins connus, pour les aimer ensuite autant que nous et parfois plus que nous-mêmes.

Enfin, n'y eût-il eu encore aucun acte de volonté vraiment désintéressée, c'est un *fait*, et un fait scientifique, que nous avons tout au moins l'*idée* du désintéressement. Cette idée est même, nous l'avons vu, essentielle à notre intelligence : on peut dire que, par nature, l'intelligence est désintéressée, puisqu'elle est objective, puisqu'elle conçoit l'objet réel indépendamment des sujets particuliers, l'être universel et la vérité universelle. Or ce développement de l'intelligence rend possible, ne fût-ce que par la seule force de l'idée, une réalisation progressive du désintéressement dans la volonté même.

Tout intérêt pris à une idée en fait une idée-force. D'après ce qui précède, une idée aura une force d'autant plus *expansive*, conséquemment d'autant plus morale, qu'elle sera plus générale et plus voisine de l'universel. A vrai dire, il y a en nous, non-seulement par notre constitution naturelle, mais encore par l'accumulation d'effets que produit l'hérédité, trois centres principaux d'attraction autour desquels graviteront toujours nos idées, nos sentimens, nos désirs. Le premier de ces systèmes astronomiques, dans le firmament intérieur, est l'idée du moi. L'idée-force du moi a une action : c'est le moi actuel anticipant par la pensée et par le désir son avenir indéfini, concevant par là un moi idéal qui demande à se réaliser. Il y a ainsi un moi qui juge le moi :

la conscience se juge elle-même en s'apercevant ; elle est une mesure à la fois psychologique et morale, elle classe les phénomènes intérieurs en les saisissant, elle établit des plans, comme le regard même, une hiérarchie et un centre de perspective : ce centre, c'est la volonté tendant à réaliser ce que Hegel appelait la satisfaction véritable du moi véritable.

Outre notre moi individuel, nous avons, en second lieu, ce qu'on peut appeler un moi social. Ma patrie, c'est moi, en tant qu'il y a en moi tout un ensemble d'idées, de sentimens et de tendances qui me la rendent présente et intime, et qui sont bien encore moi. Ma personne est prolongée en autrui et fondue avec un ensemble de volontés qui poursuivent la même fin. Toute solidarité non plus abstraitement conçue, mais réellement sentie et, par cela même, agissante en nous, devient partie intégrante de notre individualité même, « s'intègre » avec le tout appelé *moi*. En fait, nous pouvons agir et nous agissons sous l'idée dominante de la société, comme si le groupe dont nous sommes membres était encore nous-même, du moins au point de coïncidence entre nous et tous. Sans cette « intégration » ou fusion avec le moi, les idées de Patrie ou d'Humanité n'agiraient pas comme elles agissent; elles demeureraient des entités abstraites, de simples signes logiques, tandis qu'elles deviennent des élémens et des facteurs réels de ma volonté, des idées-forces, par leur pénétration intime dans le moi.

La complexité réelle du moi sous la simplicité de l'acte par lequel il a conscience se manifeste dans les cas maladifs où l'on voit la personnalité devenir double et parfois triple. C'est le grossissement anormal d'un fait normal ; il y a réellement en chacun de nous plusieurs centres d'action et de gravitation, plusieurs idées-forces dont chacune, si elle était seule, entraînerait notre être entier dans son tourbillon. L'abnégation est la substitution d'un moi plus large à un moi plus étroit : celui qui se dévoue à la patrie devient tout entier patrie, celui qui se dévoue à l'humanité devient tout entier humanité.

Enfin nous avons ce qu'on peut appeler un moi universel et cosmique, qui est l'ensemble de nos tendances vers le tout. Plus la science et la métaphysique, d'un commun accord, mettront en lumière la solidarité des êtres au sein de l'être, des membres de l'univers au sein de l'univers, l'action réciproque de chacun sur tous et de tous sur chacun, plus elles démontreront, en d'autres termes, que le moi n'est pas son tout à lui-même, qu'il est seulement une partie d'une existence plus large, une unité dans une société universelle, plus l'idée croissante de l'univers s'accompagnera d'une tendance également croissante de la volonté vers

l'universel. On ne peut pas, du haut d'une montagne, embrasser un horizon illimité sans éprouver une sorte d'impulsion parallele à l'idée même de l'infini que l'on conçoit, un vertige de l'immensité. Il y a de même, dans l'ordre moral, un vertige sacré auquel l'homme n'échappera jamais, celui de l'infini et de l'universel. Mais, loin d'être une sorte de trouble et de perturbation, comme le vertige physique, la volonté de l'universel est au contraire la volonté normale, celle qui se dégage dès qu'ont disparu les entraves apportées par les nécessités de la vie : quand le besoin est apaisé, quand la lutte pour la vie est suspendue par une trêve, aussitôt se manifestent les pensées et tendances désintéressées de notre être : la lumière infinie reparaît derrière les nuages mouvans de l'existence ; nous nous plaisons à la contemplation de l'universel, nous ne demandons pas mieux que de vouloir universellement, d'aimer universellement ; nous redevenons des « hommes de bonne volonté. » Il y a donc en effet en nous une bonne volonté radicale, une volonté morale primitive, une force morale antérieure à tout. C'est là le principe fondamental de la moralité. La morale aura beau se transformer dans ses applications, la société aura beau se transformer elle-même, nous ne pensons pas qu'aucune transformation puisse jamais atteindre cette idée directrice : nous admettons que l'axe du monde moral est invariable, qu'il y aura toujours un contraste entre la direction de la conscience vers soi et sa direction vers le tout, entre l'égoïsme et le désintéressement, entre l'intérêt pris à l'individu comme tel et l'intérêt pris à l'universalité de l'être ; on pourra se représenter ces intérêts sous des formes diverses, mais ils subsisteront comme les deux pôles de toute conscience et de toute volonté. On ne peut donc pas dire que le principe de la morale soit l'hypothèse personnelle d'un métaphysicien ; c'est, si l'on veut, une *thèse* résultant de la constitution même de notre pensée. En partant de cette thèse, la morale fait ce que fait la science même ; seulement, la science cherche les lois universelles déjà réalisées et la morale cherche ce qui reste à réaliser dans l'univers, en tant que nous pouvons coopérer avec conscience à cette réalisation et nous identifier par notre vouloir avec l'univers.

III.

Si, comme nous le croyons, la morale future prend pour principe l'orientation naturelle de la conscience et de la volonté vers l'universel, quelle forme y recevra l'idée du devoir, qui suppose à la fois liberté morale et obligation morale ?

La philosophie future pourra ne pas attribuer à l'homme le libre arbitre conçu à la façon vulgaire, comme un pouvoir absolument indéterminé entre les contraires, capable de choisir l'un tout aussi bien que l'autre au même moment, sorte de hasard personnifié. Il est douteux que cette liberté d'indétermination et d'indifférence, qui est le fond du libre arbitre tel qu'on l'entend d'ordinaire, soit elle-même morale : elle fait de nos actes des accidens détachés pour ainsi dire de notre caractère, sans lien déterminé avec ce caractère, avec ce qui constitue notre individualité. Nous voulons une chose, et nous aurions pu tout aussi bien, dans les mêmes dispositions et les mêmes circonstances, vouloir l'opposé ; comment alors qualifier moralement un acte aussi arbitraire, qui n'est plus l'expression de nous-même et de notre volonté vraie, mais un événement superficiel et fortuit, un météore intérieur? Il est peu probable que cette conception continue de subsister dans la morale à venir, parce qu'au fond elle n'est pas plus morale qu'elle n'est scientifique.

En résulte-t-il que le déterminisme doive réduire notre individualité à une sorte d'inertie et d'inaction? Sans doute les doctrines déterministes plus ou moins mal interprétées, qui se répandent de plus en plus, semblent avoir eu pour première conséquence de diminuer le sentiment de la volonté et de la liberté personnelle, d'exercer ainsi une influence dépressive ; mais ce n'est là qu'un effet transitoire qui tient à ce que ces doctrines offrent encore aujourd'hui d'incomplet et d'inexact. Notre volonté a beau agir selon des lois, non au hasard, elle n'en est pas moins notre volonté et n'en a pas moins son action dans l'ensemble des actions qui doivent déterminer l'avenir. S'il y a un mécanisme universel, c'est qu'il y a partout des causes plus profondes qui se manifestent par des relations mutuelles dans le temps et dans l'espace sous cette forme de mécanisme. Dans une bataille, les combattans ne sont pas produits par la tactique, mais il y a une tactique parce qu'il y a des combattans, et le combat même a lieu selon certaines lois extérieures parce qu'il y a des lois plus intimes qui produisent le conflit même, — des lois de passions, d'intérêts, de pensées, etc. La métaphysique exclusivement mécaniste confond la tactique de l'univers avec les vraies tendances primordiales de la réalité qui engendrent ultérieurement et consécutivement cette tactique, cet ordre constant de bataille dans le conflit des forces.

Nous croyons d'ailleurs, pour notre part, qu'on peut introduire dans le déterminisme un élément de réaction sur lui-même en montrant l'influence que les idées, y compris l'idée même de liberté, exercent sur leur propre réalisation. On n'a plus alors, comme dans l'autre hypothèse, une machine qui poursuit fata-

lement sa marche, soit que la lumière intermittente de la conscience l'éclaire, soit qu'elle ne l'éclaire pas : la lumière interne réagit sur la marche, elle fait elle-même partie des facteurs de cette équation qui aura pour solution l'avenir. Ainsi s'obtient une approximation pratique de la liberté morale. L'idée, en effet, ne correspond pas seulement à ce qui a été et qui n'est plus, mais encore à ce qui n'est pas et qui sera. Et la volition ne consiste pas seulement, comme on l'a dit, dans la détermination d'un acte par l'idée d'une chose qui sera ; elle consiste, à notre avis, dans la détermination d'un acte par l'idée d'une chose qui *sera par nous*, qui n'existera que par notre action consciente, par l'idée même et le désir que nous en avons. L'idée de l'efficacité même des idées et des désirs entre ainsi comme élément nécessaire dans toute volition. De plus, dans le fond dernier des choses, on peut admettre qu'une puissance réelle, une cause supérieure au déterminisme des phénomènes répond à l'idée de liberté et se manifeste par cette idée en même temps que par les phénomènes, de manière à dépasser toujours ces derniers et à envelopper une perfectibilité indéfinie. Quant à une liberté capable de produire, dans l'ordre même de l'expérience, des « commencemens absolus, » — comme ceux qu'admet M. Renouvier, nous n'y voyons pour notre part rien ni d'intelligible, ni de moral. Ce hasard réalisé n'est pas plus moral que la nécessité réalisée, et la combinaison de la loi-nécessité avec le libre arbitre-hasard n'a pas la vertu de nous éclairer sur la nature intime de l'action.

Dans un très beau roman de psychologie, où la pensée offre un singulier mélange de force et de faiblesse, M. Paul Bourget s'efforce de rattacher aux doctrines déterministes de la philosophie contemporaine l'odieuse « vivisection d'âme » instituée, sous forme de séduction systématique, par un psychologue qui se croit expérimentateur. Mais la philosophie du « disciple » et celle du maître nous semblent également en retard de plus d'un siècle : maître et disciple en sont encore au fatalisme brut de Spinoza ou au scepticisme superficiel du siècle de Voltaire. De nos jours, quels sont les philosophes qui considèrent le bien et le mal comme de simples « étiquettes sociales sans valeur, » comme des « conventions tantôt utiles, tantôt puériles ; » la pitié comme une ridicule « faiblesse, » le respect comme « la plus sotte de nos ignorances, » le remords comme « la plus niaise de nos illusions humaines (1) ? » Ce sont là des sophismes du temps de Diderot et de Lamettrie. La philosophie contemporaine, loin de considérer la vertu et le vice comme des « conventions, » y voit au contraire, non-seulement des *nécessités sociales*

(1) Paul Bourget, *le Disciple*.

et des *vérités sociales*, mais la révélation des plus hautes tendances métaphysiques essentielles à un être pensant qui conçoit l'univers. La philosophie contemporaine, loin de ridiculiser l'instinct moral, tend de plus en plus à le justifier, car elle y découvre une intuition presque infaillible des lois les plus profondes de la vie. Au lieu de voir dans la pitié une « illusion, » elle y voit au contraire le premier et le plus sûr moyen de dépouiller l'illusion du moi isolé et se suffisant à lui-même. Le respect n'est pas « la plus sotte de nos ignorances, » pas plus que l'admiration du beau et le dégoût du laid ; il est un effet analogue au sentiment du sublime, produit par ce qu'il y a d'infini et, en dernière analyse, d'insondable en toute vie sentante et consciente, en toute intelligence capable de concevoir l'univers. Le remords n'est pas « la plus niaise des illusions, » mais la conscience douloureuse d'une difformité mentale qui, en se concevant, se juge et, en se jugeant, peut par cela même se reformer. Il ne suffit pas de supprimer la notion ordinaire du libre arbitre, ni celle du « Père céleste, » pour supprimer du même coup toute hiérarchie entre les êtres, toute distinction de supériorité et d'infériorité, de beauté et de laideur, de raison et de folie, de santé morale et de maladie morale. Même dans le monde physique, où la santé et la maladie sont d'ordinaire *fatales*, elles ne sont pas pour cela *équivalentes;* à plus forte raison dans le monde moral, où justement la santé et la maladie peuvent réagir sur elles-mêmes par l'idée et le sentiment d'elles-mêmes. C'est donc redescendre au vieux fatalisme des mahométans que de dire : — « Il faut accepter l'inévitable dans le monde intérieur comme dans le monde extérieur, accepter son âme comme on accepte son corps ; » non, le jugement que nous portons sur notre âme la modifie, et nous avons là un point d'appui pour ce levier intérieur qui est la volonté. Il y a en nous des choses que nous pouvons accepter, que nous pouvons refuser. C'est encore tomber dans le *sophisme paresseux* que de dire : — « Je ne lutterai pas contre moi-même, je m'abandonnerai à des événemens intérieurs dont la série est déterminée ; » — car, d'abord, nous ignorons ce qui est déterminé, et de plus, nous faisons partie des agens mêmes de cette détermination, dont nous pouvons modifier en nous le cours par cela même que nous en concevons la possibilité. « Si le mécanisme, s'écrie M. Bourget, pouvait lui-même modifier ses rouages et leur marche! » — Précisément il le peut, par l'idée et le désir qu'il en a. — « Changer quoi que ce fût dans une âme, ce serait arrêter la vie. » — Au contraire, changer et se changer, c'est la vie même, la vie des êtres intelligens et sentans. La psychologie contemporaine n'est donc pas plus responsable des vivisections d'âme que pourrait se

proposer un philosophe dévoyé, que la physiologie ne serait responsable d'une vivisection d'enfant entreprise par quelque médecin fanatique des prétendus droits de la « science. » Encore la vivisection physiologique aurait-elle un but déterminé et pourrait-elle aboutir à une découverte déterminée ; mais quel est le psychologue assez naïf pour instituer de bonne foi une « expérience » de séduction ? Qu'y a-t-il là de *nouveau* à découvrir, et que pourrait démontrer une pareille expérience, sur un individu, sinon que les jeunes filles sont sensibles à la pitié, à la reconnaissance, aux soins affectueux, tentées par l'inconnu, retenues par la pudeur, — et autres vérités vieilles comme le monde ?

Nous ne saurions donc admettre l'éthique renouvelée des stoïciens et de Spinoza à laquelle s'arrête le héros de M. Paul Bourget, sur l'autorité des Taine, des Renan et des Littré : « Considérer sa propre destinée comme un corollaire dans cette géométrie vivante qui est la nature, et par suite comme une conséquence inévitable de cet axiome éternel dont le développement indéfini se prolonge à travers le temps et l'espace, tel est l'unique principe de l'affranchissement. » — Le principe de l'affranchissement n'est point de consentir à la géométrie aveugle de la nature, mais de réagir par la reflexion clairvoyante de la pensée ; ce n'est pas de *suivre* la nature, mais de la *devancer* par la conception de l'idéal. Être déterminé par l'amour de cet idéal, c'est le réaliser en soi dans la même mesure, et c'est être pratiquement *libre* par rapport aux motifs inférieurs. L'homme, nous l'avons vu, a le pouvoir de s'universaliser en quelque sorte, de vouloir une fin universelle, de vouloir universellement ; et ce pouvoir, c'est la volonté même en sa source la plus profonde. Or, loin d'être une nécessité et une contrainte, il apparaîtra sans doute de plus en plus aux générations à venir comme une délivrance des nécessités et des contraintes résultant de la lutte pour la vie, conséquemment comme une *liberté*. Il ne s'agit plus ici, sans doute, d'un libre arbitre indéterminé, prêt à tout, suspendu et indécis entre les contraires, et comme en équilibre instable : il s'agit d'une volonté positive, non ambiguë, qui va au tout et à l'unité du tout, qui est libre par cela même qu'elle n'est pas restreinte à quelque partie et que, se portant au tout, elle n'a plus rien à demander au-delà.

Le second élément de l'idée du devoir, c'est l'obligation. On peut, avec Kant, définir l'obligation morale l'intérêt supérieur pris à l'idée de l'universel ; mais Kant, ne voyant dans cette idée qu'une *forme* sans contenu, ne pouvait voir dans l'obligation qui s'y attache qu'un inexplicable « mystère. » On se souvient des pages

célèbres où il déclare « absolument impossible à nous autres hommes d'expliquer pourquoi et comment l'universalité d'une maxime comme telle, par conséquent la moralité, nous intéresse. » Nous avons déjà répondu à Kant que l'idée du bien universel produit un intérêt de nature esthétique et éveille en nous le sentiment du sublime (1). Nous pouvons maintenant aller plus loin encore. A l'universalité purement logique d'une maxime ne s'attache aucun sentiment moral tant que nous ne concevrons pas l'universalité de quelque fin, de quelque bien qui remplisse le cadre de la loi. Il faudra donc, dans la philosophie future, que la forme universelle des maximes morales reçoive un contenu ; mais est-il à jamais impossible de lui en donner un? Nous venons de voir le contraire : l'universel a pour contenu l'*univers* même, l'être universel en voie de développement, le tout concret de l'être, passé, présent et avenir, dont nous ne sommes nous-mêmes qu'une partie et qui est une vivante unité d'êtres vivans ; le contenu de l'idée morale sera donc l'idée même de la conscience universelle, de l'union des consciences. Dès lors, l'intérêt qui s'attache à l'universel, c'est celui qui s'attache à l'univers et à son unité, soit actuelle, soit possible et idéale. Cet intérêt est d'abord *naturel*, puisque le système de l'univers dont nous sommes inséparables et solidaires doit naturellement produire en nous, dès qu'il est conçu, quelque tendance qui corresponde au tout et non pas seulement à nous-même. D'autre part, cet intérêt est *moral*, parce qu'il est le plus haut intérêt qu'un être intelligent puisse concevoir et sentir. A qui aime tous les êtres dans l'être universel, que voulez-vous demander de plus? Nous avons donc ici une coïncidence parfaite de la forme et du contenu : c'est la vie universelle qui, dans son antithèse relative avec la vie individuelle, apparaît et apparaîtra toujours comme constituant l'objet de la moralité. En d'autres termes, un être capable de concevoir l'univers et, en particulier, l'universalité des consciences dont l'humanité nous offre une première réalisation, ne pourra jamais demeurer absolument indifférent à cette idée ; il se produira toujours en lui une direction de la volonté dans le même sens. Cette direction pourra être contrariée par l'intérêt individuel ; mais, là où cet intérêt est supprimé ou réprimé, elle subsistera et elle constituera dans l'individu même un intérêt pris à l'universel, à autrui et à tous, conséquemment un intérêt universel qui, d'un autre nom, s'appellera désintéressement et, d'un autre nom encore, moralité. Ce qu'on nomme devoir sera le contraste de cet intérêt universel avec les intérêts sensibles.

(1) Voyez la *Revue* du 15 juin.

Si cette conception l'emporte un jour, le devoir n'aura plus la forme d'une *loi* vraiment transcendante, imposée comme du dehors, agissant sur nous par une contrainte supérieure, par une *nécessité* attachée à sa *forme* même de loi absolument générale. Le devoir ne sera pas un commandement au sens propre du mot, un impératif catégorique. Ce sera plutôt, comme nous l'avons bien des fois soutenu, un *persuasif* qu'un impératif. Mais il ne faut pas entendre par là une sorte de persuasion arbitraire et comme contingente, semblable à celle que tel goût particulier, telle tendance particulière peut produire. Cette persuasion de la suprématie de l'idée du bien est installée au cœur même de l'être. Nous ne pouvons pas ne pas être persuadés par l'idée de l'universel, dès que cette idée n'est plus contrariée par les idées égoïstes venues des besoins de la vie (1) : il y a là une persuasion irrésistible, un charme souverain, et c'est nous-mêmes, dans ce que nous avons d'universel, nous-mêmes en tant qu'unis au tout, qui nous persuadons. En un mot, le persuasif suprême est infaillible non en vertu d'une nécessité de contrainte, mais en vertu même de la disparition des nécessités et des contraintes. Ce que nous *devons*, nous le *voulons* déjà au fond même de notre être et de notre conscience, par cela même que nous avons en nous un vouloir qui va à l'universel, non pas seulement un vouloir concentré dans le moi et égoïste. Le devoir est l'expression de ce vouloir radical.

Maintenant, placez des obstacles (et il y en aura toujours) devant cette volonté de l'universel, faites-la se heurter à l'égoïsme né du besoin, c'est alors qu'elle prendra l'apparence d'une nécessité supérieure, d'une loi, d'un impératif. Elle exercera cette sorte de « pression intérieure, » de force impulsive ou répressive à laquelle vient se réduire le sentiment d'obligation. L'impératif est la force inhérente à l'idée la plus haute que nous puissions concevoir ; idée impérieuse par rapport aux idées inférieures et qui pourtant, en elle-même, est une idée de libération, non de sujétion. On peut donc, en ce sens, admettre que la plus haute morale ne sera pas celle de l'obligation proprement dite, de la légalité kantienne, qui conserve encore je ne sais quoi de physique, mais qu'elle sera la morale de la liberté. M. Sigwart, lui aussi, reconnaît que la suprême expression de la moralité n'est pas « en termes de lois. » M. Wundt, enfin, aboutit à reléguer au second rang l'idée d'obligation. Il distingue deux espèces d'impératifs, les uns qu'il appelle les impératifs de la contrainte, les autres les impératifs de la liberté. La crainte de la

(1) Nous ne parlons pas de la persuasion qui aboutit à l'acte, mais de celle qui nous fait simplement reconnaître l'idée suprême du bien.

pénalité sociale, la crainte de l'opinion publique, voilà les deux impératifs de la contrainte ; la satisfaction directe attachée à l'action morale, enfin l'attrait exercé par la seule contemplation de l'idéal moral, voilà les deux impératifs de la liberté. Mais, au fond, le dernier n'est pas vraiment un impératif, et M. Wundt lui-même convient que, sous sa forme supérieure, chez les esprits élevés, la morale cessera d'offrir le caractère proprement obligatoire. Sera-ce là ce qu'on a appelé un « équivalent de l'obligation? » — Comme le plus est l'équivalent du moins : la volonté morale de l'universel est plus et mieux qu'une loi impérative ; elle est déjà la moralité commencée, tendant à envahir tout notre être. Elle est le point de coïncidence du vouloir, du devoir et du pouvoir.

IV.

La volonté consciente ne pourra jamais, nous l'avons vu, ne point se proposer pour but l'union progressive des volontés et des consciences ; mais ce but idéal n'apparaîtra-t-il point en contradiction avec les lois de la nature telles que les révélera la science à venir? Jamais l'humanité ne se fera un devoir d'une impossibilité ; il faut donc que l'impossibilité d'un progrès mental indéfini dans l'univers ne soit pas quelque jour démontrée. Ainsi, après avoir fait l'analyse radicale de la conscience, d'où se déduit l'idéal moral, la métaphysique sera obligée de faire la synthèse la plus complète de nos connaissances sur l'univers même, afin d'en conclure que l'idéal moral n'est ni impossible ni en contradiction avec la science.

La question, selon nous, reviendra à se demander : — L'évolution de la vie mentale dans le monde a-t-elle un terme que l'on puisse marquer d'avance ? — Oui, sans doute, pour telle espèce en particulier, comme l'espèce humaine actuelle, matériellement incapable d'une évolution indéfinie, matériellement vouée à une destruction finale. Mais il n'en résulte pas que l'évolution mentale soit pour cela arrêtée dans le monde et qu'elle ne puisse se poursuivre ou sous d'autres formes ou sous d'autres espèces. Nous allons voir, en effet, qu'on ne pourra jamais ni penser la complète annihilation de toute vie mentale dans le monde, ni marquer d'avance une limite au développement mental dans le monde.

En premier lieu, pourquoi l'homme ne pourra-t-il jamais concevoir la complète annihilation de toute vie mentale ? — C'est qu'il faudrait pour cela retirer à notre conception du monde tout élément emprunté à notre pensée même et à notre conscience ; or c'est chose impossible, car, une fois ce vide mental opéré, il ne resterait plus rien, pas même de physique. Aussi la philosophie aboutira-

t-elle toujours et nécessairement à l'animation universelle, sous une forme ou sous une autre ; nous ne pourrons jamais nous représenter le monde que d'après ce que nous trouvons en nous-mêmes, et après tout, puisque nous sommes le produit du monde, qui nous fait à son image et à sa ressemblance, il faut bien qu'il y ait dans le grand tout ce qui est en nous. De là l'impossibilité pour un être vivant, sentant, pensant, de concevoir un monde où ne subsisterait rien de la vie, du sentiment, de la pensée ; un monde mentalement mort, sans trace « d'énergie psychique, » serait aussi physiquement mort : ce ne serait plus qu'un monde abstrait, une abstraction, — et conséquemment encore une pensée.

C'est pour cette raison que nous sommes obligés d'admettre en toutes choses un sentiment plus ou moins sourd, un appétit plus ou moins analogue à ce que nous appelons *vouloir*. Un philosophe a dit cette parole profonde que, sans doute, il n'y a nulle part d'être entièrement « abstrait de soi » : il voulait dire par là : il n'y a point d'être qui n'existe pas pour soi-même à quelque degré, qui n'ait pas, sinon une conscience proprement dite, du moins un sentiment plus ou moins vague de son action : si un être n'est pour soi à aucun degré, il est donc tout entier hors de soi, « abstrait de soi ; il n'existe plus que pour un autre ; à vrai dire, il n'existe plus du tout. L'être complètement abstrait de soi, ce serait la matière inerte et inanimée des matérialistes, un je ne sais quoi qui n'a plus de l'être que le nom. La vie et la conscience ne peuvent être une simple transposition d'atomes stupides et morts dans l'espace et dans le temps ; ce n'est pas en changeant de place de petits cadavres infinitésimaux, de façon à mettre l'un à droite, l'autre à gauche, qu'on engendrera la vie, — la vie qui se sent elle-même. Un changement de rapports entre les atomes ne produira le sentiment et la conscience que s'il y a dans les atomes autre chose qu'étendue, impénétrabilité et mobilité.

Nous pouvons donc admettre l'impossibilité, dans l'avenir comme dans le présent, de concevoir la complète *annihilation* de l'énergie mentale. Ce premier principe accordé, pourra-t-on jamais marquer des *bornes* précises à cette énergie, la limiter d'avance dans la pensée ? — Non, car ce serait faire de notre état mental actuel la mesure absolue du possible dans l'ordre mental à venir. Nous ressemblerions à quelque animal de la faune antédiluvienne qui, s'il avait pu spéculer sur le monde, aurait déclaré que les formes de la vie et du sentiment alors réalisées épuisaient tout le possible. La vie végétative ne pouvait faire deviner la vie animale, la vie animale ne pouvait faire deviner la vie supérieure de la pensée et de la science. De ces manifestations diverses de l'énergie mentale, cha-

cune était tout entière contenue *physiquement* ou mécaniquement dans la précédente, et une physiologie assez puissante aurait pu prédire les formes futures du corps d'après les formes actuelles; mais les manifestations psychologiques, quoiqu'elles fussent liées par une loi déterminée à leurs antécédens, n'y étaient pas contenues d'avance *psychologiquement :* de la simple vie végétative on n'aurait pas pu *déduire* la pensée, l'amour, la moralité des êtres humains. — Affaire de simples formes, — dira-t-on. — La question est précisément de savoir si sentir, penser, vouloir, faire effort, avoir conscience, ce sont là simplement des formes, des apparences, ou si, au contraire, ce n'est pas les rapports changeans dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire les *mouvemens* qui sont des formes, tandis que l'activité mentale serait le fond. En tout cas, elle est le fond pour nous, puisqu'elle est pour nous l'immédiat, l'irréductible : quand je jouis ou que je souffre, aucun raisonnement au monde ne pourra réduire ma jouissance ou ma peine à une simple apparence, car le paraître, ici, coïncide absolument avec l'être.

Le défaut de la théorie évolutioniste telle que M. Spencer l'a exposée, c'est précisément qu'il n'a pas distingué la persistance ou équivalence mécanique de la force et le progrès mental. Nous avons essayé ailleurs de mettre en évidence cette distinction. Si on ne peut pas d'avance assigner des limites à l'énergie mentale, c'est que l'équivalence physique des mouvemens extérieurs peut se concilier avec un progrès intérieur de la volonté vers des formes de plus en plus élevées. La pensée, en apparaissant dans le monde, n'a pas changé l'équilibre des plateaux de la nature; elle n'en constituait pas moins une nouveauté morale plus importante que l'identité mécanique des causes et des effets. Le monde chrétien peut ne pas peser davantage sur la terre que le monde païen, il n'en a pas moins, dans l'ordre moral, une valeur supérieure; la nature se répète toujours mécaniquement, elle change toujours mentalement.

Nous retrouvons une théorie analogue chez M. Wundt. Selon lui, la volonté porte en soi un trésor de « force psychique » qu'il est impossible à l'avance d'enfermer dans des limites. Pour expliquer le « développement mental » qui se produit dans l'humanité et dans le monde, M. Wundt dit qu'il faut admettre un « principe d'énergie mentale toujours croissante, » en opposition avec « le principe d'équivalence » qui règne dans la physique. Il en résulte que les événemens passés de l'ordre moral peuvent toujours être *expliqués par leurs causes*, mais les événemens *futurs* de l'ordre moral ne peuvent être « prédits » par la science, parce que, tout en étant

déterminés par leurs causes, ils ne sont pas déjà « contenus » dans la définition même de ces causes, ni en simple équivalence avec elles. Les déterministes ont donc raison de dire que les effets des volontés ont toujours des causes, mais les partisans du libre arbitre ont raison de dire qu'ils ne sont pas déterminés conformément à la loi toute physique de « l'équivalence entre la cause et l'effet. » Si M. Wundt veut dire qu'il y a réellement création d'énergie dans l'ordre mental, il est bien difficile de comprendre sa théorie; mais, s'il veut dire que l'équivalence mécanique qui subsiste partout entre la cause et l'effet, physiquement considérés dans la balance de la quantité, n'empêche pas le progrès perpétuel dans l'ordre mental, où apparaissent des qualités nouvelles et toujours plus précieuses, sentiment, pensée, volonté, amour, — nous croyons que cette doctrine sera, en effet, de plus en plus dominante dans la philosophie future.

Pour montrer qu'on ne pourra jamais déduire l'avenir du passé, ni conséquemment limiter l'avenir par le passé même, M. Wundt invoque une loi qu'il considère comme d'importance majeure en morale et en métaphysique, à savoir le caractère imprévu et « hétérogène » des effets réels par rapport aux effets prévus. C'est ce qu'il appelle la « loi de l'hétérogénéité » entre les volontés et les résultats. Toute action volontaire produit des conséquences qui dépassent toujours plus ou moins les motifs qui l'ont déterminée : tel homme qui agit par une ambition toute personnelle peut amener, sans l'avoir prévu, des résultats utiles à son pays, non pas seulement à lui-même; tel autre qui, au contraire, a voulu rendre des services au pays peut aboutir à des conséquences nuisibles. De là cette loi, que le résultat dernier de nos actions dans la réalité n'en a jamais été le véritable motif dans notre esprit. Voyez ce qui se passe quand un corps tombe dans une masse d'eau tranquille : un cercle se dessine à la surface, puis donne naissance à un autre plus grand qui l'enveloppe; en même temps la première onde s'étend comme si elle cherchait à gagner la seconde; mais, avant qu'elle l'ait rejointe, celle-ci est bien loin, et déjà une troisième onde s'est formée qui, quand la seconde cherche à la rejoindre, fuit à son tour. Aviez-vous prévu et voulu tous ces effets en jetant la pierre? Non, vous aviez voulu seulement atteindre tel point précis, et vous avez produit des ondulations qui vont à l'infini. Pareillement, les résultats de nos actions s'étendent bien au-delà du motif; quand nous avons pris conscience de ces suites que nous n'avions pas prévues, nous élargissons désormais notre motif, mais le nouveau résultat dépasse encore notre prévision, et, à mesure que celle-ci s'en rapproche, il s'en éloigne davantage.

En nous montrant ainsi combien est bornée notre puissance de prévoir, M. Wundt veut nous ôter le droit de « marquer une limite logique à l'évolution. » Puisque, d'une part, dans l'ordre moral, les effets futurs ne peuvent se déduire à l'avance des causes auxquelles ils sont liés ; puisque, d'autre part, les effets derniers de nos volitions ne peuvent se déduire de nos volitions mêmes, il en résulte, pour l'avenir, un double caractère d'indétermination par rapport au présent actuellement connu. Cette indétermination rend possible, dans le monde, un progrès mental et moral auquel personne ne pourra jamais défendre à l'avance d'aller plus loin. En un mot, ni l'anéantissement ni la limitation du progrès moral dans le monde ne pourront être l'objet d'une démonstration ou même d'une conception claire. Il en résulte que la perfectibilité mentale apparaîtra toujours comme indéfinie, sinon sous une forme, du moins sous une autre : la fécondité de l'univers mental est impossible à borner *pour nous*.

Nous pourrions apporter des raisons plus positives pour faire voir que le progrès mental est possible; nous nous contentons ici d'avoir montré qu'il n'est pas impossible. Cette situation est celle qui, dans l'avenir, conviendra le mieux au désintéressement moral ; un idéal *certain*, dont la réalisation est *incertaine*, voilà ce que l'homme se proposera à lui-même par la moralité. C'est peu au point de vue du savoir, c'est assez au point de vue de l'action. Il y aurait quelque faiblesse à demander davantage ; mieux vaut envisager virilement la situation dans tout ce qu'elle a de critique. C'est du moins l'attitude qui convient au philosophe ; c'est aussi, sans doute, celle que prendra de plus en plus l'humanité réfléchie. D'ailleurs, dans la pratique, si nous ne sommes pas certains de la réalisation finale et universelle du bien, de la plus haute des idées-forces, nous sommes du moins certains de pouvoir réaliser quelque bien en nous et autour de nous. Commençons par cette réalisation, et advienne que pourra. Soulager une misère actuelle, a-t-on dit avec raison, alléger quelqu'un d'un fardeau, d'une souffrance, voilà ce qui ne peut pas tromper. « Même dans le doute, on peut aimer; même dans la nuit intellectuelle, qui nous empêche de poursuivre aucun but lointain, on peut tendre la main à celui qui pleure à nos pieds. » Qui peut dire, d'ailleurs, si le verre d'eau donné à celui qui a soif ne vaut pas plus, à lui seul, que tout l'Océan sous nos yeux et tout le firmament sur nos têtes? Donnons-le donc, et que, dans l'immense univers, il y ait au moins un petit coin où un être, en face d'un autre être, aura eu pitié.

Le dévoûment, qui est le sacrifice de soi, et au besoin de sa vie,

est en quelque sorte le suicide pour une idée. Le suicide et le dévoûment, si différens qu'ils soient, se ressemblent en ce que tous les deux supposent ce même sentiment : aimer quelque chose ou quelqu'un plus que la vie. De là résulte, des deux côtés, ce sentiment d'*intolérabilité* qui s'attache à certaines douleurs physiques ou à certaines pensées. Par l'influence de l'attention et de la réflexion, ces douleurs physiques et surtout mentales grandissent dans la conscience au point d'obscurcir tout le reste : « Une seule peine suffit à effacer toute la multitude des plaisirs de la vie.» L'un se tue parce qu'il ne peut supporter les tourmens de telle maladie ou ceux d'une pauvreté subite, etc.; ce sont là les motifs les moins élevés; mais tel autre se tue parce qu'une tache à son honneur, causée par une faillite, lui est absolument intolérable. Tel autre se tue parce qu'il aime une femme plus que la vie et que, sans elle, la vie lui est devenue intolérable. L'art même peut acquérir une importance capitale dans l'existence : interdire la musique à Beethoven, la peinture à Raphaël, c'eût été les tuer. Nous nous rapprochons ainsi, peu à peu, des mobiles mêmes du sacrifice moral. Ce dernier a lieu quand le mobile est l'amour d'une grande idée : celle du devoir, par exemple, celle de la patrie, celle de l'humanité. Dans ce cas, la valeur de la vie paraît réduite à zéro devant l'infinité du but à atteindre, et la vie, en dehors de cette idée, en dehors de l'amour qu'elle inspire, devient intolérable. De là le « risque » couru volontairement, avec la possibilité, la probabilité, la certitude même de mourir. On a comparé le sentiment moral à un grand amour qui éteint toutes les autres passions : sans cet amour, la vie nous est intolérable et impossible.

Pourquoi, par l'effet de la civilisation, voit-on augmenter, avec le sentiment de l'intolérabilité, le nombre des suicides? C'est que, d'une part, certaines idées, certains sentimens acquièrent une force et une acuité plus grande, tandis que, d'autre part, l'importance de la vie individuelle diminue. On ne considère plus autant la vie comme d'un prix inestimable, incommensurable. C'est là une des raisons qui, jointes à l'exaltation croissante et souvent maladive du système nerveux, produit de nos jours l'accroissement des suicides. Mais ce qui est aujourd'hui un effet en quelque sorte pathologique, anormal et, en définitive, antisocial, pourra devenir, quand il s'agira du sacrifice moral, un résultat normal et bienfaisant pour la société entière. Avec le progrès de la science, de la philosophie, de la vie nationale et même internationale, avec l'agrandissement de l'horizon humain et même, si on peut dire, cosmique, des buts de plus en plus élevés et de plus en plus impersonnels s'offriront à l'individu. Il se verra entraîné dans un tout immense dont il ne

sera qu'une parcelle infime. Il prendra à ses propres yeux une importance de moins en moins grande.

On peut donc poser cette loi : par l'élargissement de l'intelligence, du sentiment et de l'activité humaine, l'écart ira grandissant entre les buts de plus en plus élevés que concevra l'individu et l'importance de moins en moins grande qu'il prendra à ses propres yeux. D'où ce corollaire : la grande difficulté du sacrifice, « aimer quelque chose plus que la vie, » peut et doit aller en diminuant. Ce qui produit aujourd'hui un effet perturbateur et fâcheux, sous les formes du suicide, du pessimisme, du découragement, du nervosisme, etc., pourra ainsi, en se régularisant, arriver à produire un effet moral sous la forme du dévoûment aux idées. Un statisticien et sociologiste des plus pénétrans, M. Tarde, a contribué à mettre en évidence cette possibilité du sacrifice dans la société future. Il a fait voir que les hautes, les belles choses à vouloir se multiplient au cours de la civilisation, tout comme les jolies femmes à aimer sont plus nombreuses et plus rassemblées en un étroit espace dans les villes que dans les campagnes. D'où un déploiement inévitable de la faculté d'aimer dans un cas, de la faculté de vouloir dans l'autre. Or quel est le dessein ferme, énergique, qui n'implique pas le dévoûment éventuel, le sacrifice de soi accepte d'avance? Nous en sommes à la période en quelque sorte passive et sentimentale où tout se tourne en désespoir, en tristesse de vivre, en ennui de l'existence; mais il peut venir une période de volonté, d'amour actif et énergique, où le peu de cas qu'on fera de la vie individuelle sera un moyen de servir les grandes idées universelles. L'admiration du vrai et l'enthousiasme du beau aboutiront à la passion du bien.

La morale du désintéressement et du sacrifice n'a pas encore été soutenue dans toute sa pureté. Un sacrifice pur, sans espoir de retour, est-il donc aussi absurde que le prétend, par exemple, M. Janet dans sa *Morale*, et que l'avait prétendu Kant lui-même? — Un tel sacrifice ne serait absurde que si on pouvait démontrer l'impossibilité à venir d'un monde meilleur et vraiment moral, d'un règne du bien. Que quelqu'un se noie pour sauver un autre qu'il est démontré impossible de sauver, il y aura deux victimes au lieu d'une. Encore ce dévoûment inutile serait-il une protestation contre la nécessité brutale. Mais la substitution effective d'une victime à une autre, quand elle est possible, est une première victoire, faute de mieux. Le dévoûment sous toutes ses formes est par lui-même et à lui seul autant d'enlevé aux lois brutales du monde materiel. Le sacrifice sans espoir a donc sa raison d'être et sa sublimité. Mais la vérité, nous l'avons vu, c'est que nous sommes

dans une ignorance invincible relativement à l'avenir du monde moral. Nul ne peut démontrer l'espérance, mais nul ne peut démontrer le désespoir : l'optimisme et le pessimisme seront toujours deux hypothèses incapables de vérification et de démonstration au point de vue de la science ; au point de vue de la morale, elles ne seront jamais d'égale valeur : l'optimisme moral, c'est-à-dire l'espoir d'un progrès mental indéfini dans le monde, a pour fondement l'idée morale elle-même, dont le pessimisme moral est la négation.

Dans notre siècle, nous sommes encore entre la science qui, après avoir cherché la moralité en son domaine, dit à la fin avec Faust : « Rien, » et la métaphysique qui répond : « Au-delà, peut-être. » La conclusion est toute pratique : au lieu de s'abstenir dans le doute, il faut agir au contraire : quelque problématique que soit l'idéal désiré, il faut espérer quand même, lutter pour lui, mourir pour lui. N'y eût-il dans l'infinité du temps et de l'espace qu'une seule chance de faire triompher le bien, il faut la poursuivre. L'humanité est peut-être, dans la grande bataille de l'univers, comme les soldats que la *Légende des siècles* nous montre placés au pivot de l'action, sur un cimetière rempli de tombes, avec la consigne de tenir jusqu'au soir ou de mourir en combattant. Le soir vient, la brume de la mêlée où chacun tirait sans voir la portée de ses coups, se dissipe : presque tous sont morts, quelques-uns restent ; morts et vivans, sans le savoir, ont décidé du sort d'un peuple, et c'est grâce à leur héroïsme que s'élève enfin le cri de victoire :

— Par qui donc la bataille a-t-elle été gagnée ?
— Par vous.

ALFRED FOUILLÉE.

LA

PHILOSOPHIE CATHOLIQUE

EN FRANCE AU XIXE SIÈCLE

CHATEAUBRIAND ET *le Génie du christianisme.*

L'un des faits capitaux de l'histoire de notre siècle, en notre pays, a été la réapparition du christianisme, ou, pour mieux dire, du catholicisme dans le monde supérieur de la philosophie et de la pensée. Il s'est passé de nos jours quelque chose d'analogue à ce qui avait eu lieu au XVIIe siècle. Après la réforme, le catholicisme, fort dégénéré pendant le siècle précédent, retrouva dans la lutte un élan et un rajeunissement qui le placèrent plus haut qu'il n'avait jamais été. Le XVIIe siècle vit l'épanouissement de cette renaissance. De même, toute proportion gardée, notre siècle a vu se reproduire pour le catholicisme une renaissance semblable. C'est un fait incontestable qu'au XVIIIe siècle le christianisme, tout en continuant sa vie pratique et son œuvre quotidienne, avait cessé de jouer le rôle qui lui appartient dans l'ordre intellectuel. On ne trouvera au siècle dernier, au moins en France, ni un grand livre chrétien, ni un système de philosophie inspiré par le christianisme, ni un grand orateur, ni une grande œuvre littéraire, ni de grandes œuvres d'art.

Le christianisme est complètement primé par la philosophie profane, par la science, par la littérature mondaine. Parmi les apologistes, rien que des noms obscurs : Bergier, l'abbé Guénée ; parmi les philosophes, on cite deux métaphysiciens, Gerdil et l'abbé de Lignac ; mais l'un n'est qu'un disciple de Malebranche, et encore est-il Italien ; l'autre, ignoré de son siècle, n'a été exhumé que par Maine de Biran. En littérature, c'est Voltaire seul qui, dans *Zaïre*, a fait vibrer la corde chrétienne ; dans la chaire, rien que des noms oubliés, Neuville, l'abbé Poulle ; un seul cri éloquent, l'exorde du père Bridaine ; à la fin du siècle, un habile écrivain, mais de troisième ou de quatrième ordre, l'abbé Maury. Si vous cherchez une grande page sur le christianisme, c'est à Jean-Jacques qu'il faut la demander : « L'Évangile parle à mon cœur, » disait-il dans un admirable passage du *Vicaire savoyard ;* et ainsi c'est encore la philosophie qui trouve des accens pénétrans en faveur du christianisme. Les disputes jansénistes qui remplissent le siècle n'ont plus la grandeur du siècle précédent ; elles tombent dans la platitude de la plus lourde controverse et de la plus grossière superstition. Tout était en décadence. L'incrédulité avait pénétré jusque dans l'Église. Un abbé recommandait un moine athée à son évêque pour lui faire donner une cure, et lui disait : « Vous lui rendriez peu de justice si vous le croyiez incapable de faire abstraction de ses spéculations philosophiques pour remplir les devoirs graves d'un ministère public et sacré. Il sait penser avec les sages et agir comme il convient avec ceux qui ne le sont pas (1). » On vit au moment de la Révolution la preuve de cette dégénération de la foi par le nombre de prêtres ou de congréganistes qui abandonnèrent l'Église pour le siècle, et qui comptent parmi les libres-penseurs de ce temps : Talleyrand, Lakanal, Daunou, étaient de ce nombre. L'Église, de nos jours, n'aime pas la Révolution ; et c'est là le principal danger de notre société ; cependant, si elle y regardait de près, elle y verrait sa propre régénération. L'Église nouvelle, aussi bien que la société nouvelle, est fille de la Révolution. Si les mœurs y sont plus pures, la charité plus puissante, si la science y jette un plus vif éclat, si la foi y est entière, c'est que les vocations y sont libres, c'est que le mérite et non la naissance y décide de la fortune, comme dans la société laïque ; c'est que le mouvement de l'esprit qui anime le siècle s'est communiqué à ceux mêmes qui le combattent, c'est que la liberté et l'égalité ont produit là comme ailleurs leurs conséquences légitimes. En perdant ses privilèges, l'Église a perdu ce qui la perdait. Elle s'étei-

(1) Voir les *Antécédens de l'hégélianisme en France*, par Émile Beaussire, p. 5.

gnait dans la mollesse, dans la licence, dans l'indifférence, dans l'impiété. Elle a retrouvé une jeunesse nouvelle; et ceux mêmes qui n'ont pas la foi se félicitent qu'au début de ce siècle, un grand mouvement chrétien se soit opéré et ait apporté sa pierre à la construction de l'édifice philosophique auquel tous travaillent, chacun de son côté.

Cependant, il faut le dire, l'école de philosophie catholique dont nous parlons est, comme ce siècle lui-même, une œuvre un peu mêlée, un peu confuse, un peu disparate : ce n'est pas le pur mouvement chrétien du XVIIe siècle. Ce n'est pas la foi d'un Bossuet, d'un Pascal ou d'un Fénelon qui anime les maîtres de cette école. Il y a bien des élémens dans ce néo-catholicisme. Essayons d'en déterminer les principaux caractères, les mérites et les défauts.

L'un des traits dominans de cette école est d'abord que la politique s'y mêle à la philosophie et à la théologie, et bien souvent même les efface et les domine. Cette philosophie est avant tout une réaction contre la Révolution, une revanche d'ancien régime. La foi n'y est pas toujours très pure ni très solide. Le brillant et fougueux Piémontais qui a ressuscité en Europe et introduit en France l'ultramontanisme, Joseph de Maistre, quand il écrit à sa fille les lettres charmantes que l'on connaît, parle en père, en sage, en mondain, rarement en chrétien. Quant à l'abbé de Lamennais, si sa foi a été violente, on sait aussi à quel point elle était fragile. La foi de M. de Chateaubriand a été aussi souvent mise en doute, comme nous le verrons ; en tout cas, elle était plus brillante que solide, et elle n'excluait pas certaines libertés de mœurs. Pour tous ces nouveaux apôtres, la religion était plutôt une arme pour attaquer qu'un trésor intérieur dont on jouit pour soi-même. Vous direz que les laïques, en parlant ainsi, sont bien difficiles ; où est leur droit d'y regarder de si près? Nous répondons que c'est le droit de ceux que l'on veut convertir de scruter les consciences de leurs convertisseurs ; et sans rien vouloir exagérer, nous croyons être dans le vrai en disant que ces brillans polémistes étaient bien loin, pour la candeur de la foi, de François de Sales, de Bossuet et de Fénelon.

Un autre caractère qui tient au précédent, c'est le manque de théologie. La plupart de ces écrivains étaient des laïques, des gens du monde, non des prêtres ; seul Lamennais fait exception ; mais il entra tard dans l'Église et n'y resta pas longtemps. Chateaubriand, de Maistre et Bonald étaient des lettrés, de petits gentilshommes, des émigrés. Peu instruits, si ce n'est d'une érudition curieuse et rapide acquise en courant, ignorant les pères de l'Église, les Écritures, la philosophie chrétienne, nourris de leur siècle beaucoup

plus que des grands siècles chrétiens, il y a, dans leurs écrits, quelque chose de mondain et de superficiel, d'un peu païen. En philosophie, ils sont aussi ignorans qu'en théologie ; aucun d'eux n'a lu Platon et Aristote ; ils connaissent à peine Descartes, très peu Malebranche, point du tout Leibniz. Le grand mouvement allemand leur est tout à fait fermé. Ils aiment peu Pascal et Bossuet par préventions ultramontaines. Bacon, Locke, Condillac, Voltaire, sont leurs seuls auteurs ; ils les combattent avec passion, avec violence, avec injustice ; mais ils n'ont guère lu qu'eux. La philosophie scolastique ne leur est pas moins inconnue que celle des grands classiques. Ils partagent contre elle les préjugés des modernes ; et même la philosophie de saint Thomas, si intimement liée à la théologie chrétienne, ne leur est d'aucun usage, ni d'aucun prix.

Il ne faut pas trop en vouloir à l'école traditionnaliste de cette ignorance en théologie et en métaphysique. Nous avons déjà relevé le même fait à l'origine de l'école éclectique. La cause en est de part et d'autre dans la grande rupture opérée parmi nous, d'abord par la philosophie du XVIIIe siècle et ensuite par la Révolution. Où voulez-vous que ces gentilshommes, ces émigrés, dispersés dans le monde entier, en Russie ou en Amérique, eussent pris le temps de faire leurs études et de se nourrir des grands maîtres en théologie et en philosophie? Cette ignorance, d'ailleurs, n'était pas sans avantages. Elle fut pour quelque chose dans l'originalité de l'école, qui n'a, en effet, rien de commun avec la philosophie chrétienne du XVIIe siècle. Elle fut conduite par là à traiter de nouveaux problèmes : la raison individuelle et l'autorité, le rôle de la tradition, l'origine du langage, l'organisation sociale.

Malgré les lacunes et les travers que nous venons de signaler, l'école théologique n'en a pas moins joué un grand rôle. Elle a renouvelé l'influence chrétienne, elle a forcé la philosophie de compter avec elle. Elle a été elle-même un des élémens de force et de richesse de la philosophie de notre siècle : ses principaux défauts se sont corrigés dans les disciples, et la seconde génération du catholicisme nouveau a joui à son tour d'un éclat propre, avec beaucoup moins d'ombres, sinon avec autant de puissance et d'originalité. Si les apôtres de la première heure ont été surtout des missionnaires politiques, d'une foi mêlée et fragile, ils ont suscité d'autres âmes d'une foi pure, candide, généreuse, de vrais chrétiens : moins de génie, mais plus de vertu : les Montalembert, les Lacordaire, les Gerbet, les Gratry. Dans cette seconde génération, instruite par la première, on est revenu aux sources chrétiennes et à la grande philosophie spiritualiste. Lacordaire, en ressuscitant

l'ordre des dominicains, ramenait à l'étude de saint Thomas. Le père Gratry était nourri de Platon et de Malebranche. La première école était née de la réaction contre la révolution et contre les idées de liberté civile et politique. Elle poussait au pouvoir absolu dans l'église et dans l'état. La seconde génération, au contraire, essaya, sans trop y réussir malheureusement, de réconcilier l'église et l'état, d'introduire dans l'une et dans l'autre l'esprit de liberté ; c'est ainsi que du sein même de l'ultramontanisme est sorti ce que l'on a appelé le catholicisme libéral. Disons qu'un mouvement de pensée qui commence avec le *Génie du christianisme* et finit avec Lacordaire et le père Gratry, a été un mouvement des plus brillans, et qui a fait honneur à l'église et à la France. Qu'est-ce que l'église du XVIIIe siècle aurait à opposer à ces noms? J'en reviens donc à ce que je disais plus haut; et si j'avais quelque autorité pour parler au clergé français, je lui dirais : Aimez donc, aimez, comme nous, ce temps et cette société où vous pouvez jouer un tel rôle, et qui ont rendu à l'église un éclat qu'elle avait perdu. Une société où la pensée chrétienne a pu se faire entendre avec tant de force ne vaut-elle pas le vieil échafaudage gothique, où, comme des bonzes japonais, les prêtres et les moines laissaient éteindre le feu sacré, et ne manifestaient leur existence que par une intolérance impuissante?

Il reste à signaler un dernier trait caractéristique de l'école théologique : c'est que cette école, dite rétrograde, et qui l'est à beaucoup d'égards, n'est pas sans affinité avec les écoles modernes les plus avancées. Le même phénomène se voit en philosophie comme en politique : les extrêmes se touchent. Ils sont toujours plus près de s'entendre ensemble qu'avec les opinions moyennes et modérées. Il n'est pas douteux, par exemple, que la philosophie socialiste et humanitaire n'ait beaucoup emprunté à l'école ultramontaine. Les saints-simoniens citaient souvent comme autorités Bonald et De Maistre ; et Ballanche servait de transition entre les uns et les autres. L'idée d'une république chrétienne gouvernée par un seul chef a certainement servi de type à la grande famille humanitaire rêvée par les réformateurs de notre siècle. Le principe du *Consensus* social, cher à Auguste Comte et sans cesse opposé par lui à l'individualisme révolutionnaire, est venu en droite ligne de Joseph de Maistre. En philosophie, l'idée d'un langage révélé, introduit par le dehors, et d'une raison issue de ce langage, n'est sous forme théologique que l'hypothèse sensualiste qui fait naître nos idées de l'éducation et de l'habitude. Le grand principe de la tradition, trop sacrifié par Descartes, est devenu le principe de l'héréditarisme, forme scientifique et physiologique du traditionalisme ; et réciproquement,

l'héréditarisme apportait des argumens inattendus à la doctrine du péché originel et en faveur de la noblesse et de la royauté. Enfin, les traditionnalistes voyaient encore venir à eux les maîtres de l'école expérimentale, qui leur empruntaient leurs argumens contre les droits de l'homme et les principes de la révolution : tant il est vrai que les idées ont des chemins souterrains qu'on ne peut prévoir, des infiltrations inattendues qui les font reparaître toutes transformées à distance de leur source.

Parmi les maîtres de l'école théologique, les plus forts et les plus profonds, Bonald et de Maistre, ont été récemment l'objet, dans la *Revue*, d'études intéressantes ; nous-même avons consacré à Lamennais un travail étendu. Il nous reste à remonter à la source, jusqu'à l'initiateur du mouvement, l'auteur du *Génie du christianisme*. Chateaubriand n'est pas un penseur original comme de Maistre, ni un métaphysicien subtil comme Bonald, ni un controversiste véhément comme Lamennais ; mais il les surpasse tous trois par l'art d'écrire. Il a ouvert le XIXe siècle par un livre éclatant qui a été considéré dès l'origine comme la revanche du siècle nouveau contre le précédent, et comme le signal d'un revirement essentiel dans l'ordre des idées morales et religieuses. Aucun des écrivains que nous avons nommés n'a eu un succès aussi soudain, une influence aussi rapide et aussi universelle. Coïncidant avec le rétablissement du culte par le premier consul, le *Génie du christianisme* a été un véritable événement. L'écrivain et le politique s'étaient rencontrés et avaient deviné chacun de leur côté les nouveaux besoins de l'âme que les ruines de la révolution avaient réveillés. Ce fut l'aurore brillante du néo-catholicisme. L'éclat des couleurs, la fraîcheur des émotions renaissantes, la légèreté même du tissu si peu serré des preuves et des argumens, tout annonçait la jeunesse, ou du moins un retour de jeunesse. Une Jérusalem nouvelle sortait du désert, brillante de clarté, et portant sur son front une gloire immortelle. Depuis longtemps, l'église et la religion n'avaient vu d'aussi beaux jours.

I.

Devant un si grand succès d'une plume chrétienne qui nous a tellement enchantés dans notre jeunesse (on dit qu'il n'en est plus ainsi, je le regrette), on a honte d'avoir à se demander tout d'abord si l'auteur de ce bel ouvrage, si l'apôtre éloquent du christianisme, au moment où il l'écrivait, était lui-même chrétien. L'indiscrétion de la critique moderne s'est posé cette question et n'a pas trouvé moyen de la résoudre avec une entière certitude. Ce n'est

pas, nous devons le dire, une question malveillante née du scepticisme pessimiste à la mode, qui ne croit à la sincérité de personne, ou de ce fanatisme stupide qui ne voit que de l'hypocrisie dans toute croyance religieuse. Non; la question est plus sérieuse, et elle semble autorisée par les faits. On sait en effet, par les aveux mêmes de Chateaubriand, qu'il n'a pas toujours été chrétien. « Mes sentimens religieux, dit-il, n'ont pas toujours été ce qu'ils sont aujourd'hui. Je suis tombé *jadis* dans les déclamations et les sophismes. » Cet aveu se rapporte aux années antérieures à la révolution. Chateaubriand était entré dans le monde par la société des philosophes, et il avait participé à toutes leurs opinions. Mais, comme le fait remarquer Sainte-Beuve dans ce livre si malicieux et si fouillé, intitulé : *Chateaubriand et son groupe littéraire*, ce mot *jadis* est-il suffisamment exact? Il semble indiquer naturellement une période assez éloignée; mais, au moment où Chateaubriand écrivait, y avait-il donc si longtemps qu'il avait renoncé à ce qu'il appelle les sophismes et les déclamations? Non, sans doute. Les malheurs de la révolution, dans laquelle il perdit une partie de sa famille, ses propres épreuves n'avaient pas modifié ses idées. Nous en avons la preuve dans son premier ouvrage publié à Londres en 1797, peu connu en France, où il n'avait pas pénétré, l'*Essai sur les révolutions*. Cet ouvrage était encore plein de la philosophie du XVIIIe siècle et oscillait entre le déisme et l'athéisme. Bien plus; Sainte-Beuve, qui a serré de près cette question, a eu entre les mains un exemplaire rarissime de l'*Essai sur les révolutions* qui avait appartenu à Chateaubriand et où le texte est accompagné de notes marginales manuscrites qui ne peuvent pas être, dit Sainte-Beuve, plus anciennes que 1798. Or nous savons pertinemment, d'un autre côté, par une lettre à Fontanes découverte et publiée par Sainte-Beuve, qu'en octobre 1799 une partie du *Génie du christianisme* était déjà écrite. Il y a donc eu tout au plus une année de distance, chez Chateaubriand, entre l'incrédulité et la foi. Nous voilà bien loin du *jadis* avoué par l'auteur. Maintenant, que s'est-il passé entre les deux dates? Comment Chateaubriand, incrédule en 1798, était-il chrétien en 1799? Nous l'expliquerons tout à l'heure. Rappelons d'abord les notes si curieuses recueillies par Sainte-Beuve sur le volume qu'il appelle « l'exemplaire confidentiel. » Il y trouve la preuve qu'à cette époque Chateaubriand ne croyait ni à Dieu, ni à l'immortalité de l'âme, ni au christianisme. Dans le texte imprimé, Chateaubriand avait dit : « Dieu, la matière, la fatalité ne font qu'un. » A ces mots, il ajoutait en note dans son exemplaire : « Voilà mon système; voilà ce que je crois. Oui, tout est chance, hasard, fatalité dans le monde... Il y a peut-être un dieu;

mais c'est le dieu d'Épicure. Il est trop grand, trop heureux, pour s'occuper de nos affaires, et nous sommes laissés sur ce globe à nous dévorer les uns les autres. » A la vérité, l'*Essai* contenait des passages souvent contradictoires; car, après avoir dit que Dieu et la matière ne font qu'un, Chateaubriand écrivait plus loin, dans le même ouvrage : « Pardonne à ma faiblesse, Père de miséricorde; non, je ne doute point de ton existence; j'adore tes décrets en silence, et ton insecte confesse ta divinité. » Mais, à ce passage croyant, Chateaubriand rattachait, dans le manuscrit, une note incrédule : « Quelquefois je suis tenté de croire à l'immortalité de l'âme; mais la raison m'empêche de l'admettre. D'ailleurs, pourquoi désirerais-je l'immortalité ?.. L'autre monde ne vaut pas mieux que celui-ci. Ne désirons donc pas survivre à nos cendres; mourons tout entiers. Cette vie si dure doit corriger de la manie d'être. » Ces paroles cruelles et douloureuses ont devancé de bien loin, on le voit, notre pessimisme moderne et en contiennent tout le suc; et ce n'est pas sans raison qu'un critique allemand, parlant de Schopenhauer, nomme Chateaubriand parmi ses précurseurs. Citons enfin une dernière note sur le christianisme. Dans l'*Essai* imprimé se trouvait déjà cette phrase terrible : « Dieu, dit-on, nous a faits libres. Ce n'est pas la question. A-t-il prévu que je tomberais, que je serais à jamais malheureux? Oui, indubitablement. Eh bien! votre dieu n'est qu'un tyran horrible et absurde! » A ces mots, Chateaubriand ajoutait en note : « Cette objection est insoluble et renverse de fond en comble le système chrétien. Au reste, personne n'y croit plus (1). »

On voit qu'il est difficile d'aller plus loin en fait d'athéisme et d'impiété. Et cependant, un an après, Chateaubriand écrivait d'enthousiasme le *Génie du christianisme*. Qu'était-il arrivé? Lui-même raconte, dans ses *Mémoires d'outre-tombe*, la circonstance qui a, chez lui, transformé le vieil homme, et de l'incrédule fait un chrétien : ce fut la mort de sa mère. Émigré et exilé depuis plusieurs années, il n'avait plus revu sa famille. Sa mère, emprisonnée pendant la révolution, après avoir vu l'un de ses fils, frère de Chateaubriand, mourir sur l'échafaud, ruinée et presque dans la misère, était morte à son tour, pleurant sur les erreurs du fils qui lui restait. Quelles étaient ces erreurs? Sainte-Beuve insinue que les plaintes de sa mère portaient moins peut-être sur les écrits de son fils, qu'elle ne devait pas avoir lus, et dont l'écho était parvenu difficilement jusqu'à elle, que sur quelques autres égaremens, peut-être « sur quelque passion fatale qu'il n'est permis que d'entre-

(1) Voir, pour tous ces textes, le livre de Sainte-Beuve : *Chateaubriand et son groupe*.

voir. » Cependant, la lettre de Mme de Farcy, sœur de Chateaubriand, et qui lui annonçait la mort de leur mère, ne paraît pas faire allusion à autre chose qu'à des erreurs de plume. Voici cette lettre, rapportée dans les *Mémoires :* « Mon ami, nous venons de perdre la meilleure des mères ; je t'annonce à regret ce coup funeste... Si tu savais combien de pleurs tes erreurs ont fait répandre à notre respectable mère, combien elles paraissent déplorables à tout ce qui pense et fait profession non-seulement de piété, mais de raison ; si tu le savais, peut-être cela contribuerait-il à t'ouvrir les yeux, à te faire renoncer à écrire ; et si le ciel, touché de nos vœux, permettait notre réunion, tu trouverais au milieu de nous tout le bonheur qu'on peut trouver sur la terre. » On voit par cette lettre qu'il ne s'agissait réellement que d'erreurs de foi et de pensée et non point de passion fatale. Autrement, que signifierait le conseil de ne plus écrire? Quoi qu'il en soit, cette lettre, cette perte d'une mère qu'il n'avait pas revue, et qui était morte en pleurant sur lui, ce fut là le coup de Damas qui frappa Chateaubriand et le ramena à la foi. Lui-même nous dit, dans la préface du *Génie du christianisme :* « Ma mère, après avoir été jetée, à soixante-douze ans, dans des cachots, où elle vit périr une partie de ses enfans, expira enfin sur un grabat, où ses malheurs l'avaient reléguée. Le souvenir de mes égaremens répandit sur ses derniers jours une grande amertume ; elle chargea, en mourant, une de mes sœurs de me rappeler à cette religion où j'avais été élevé. Ma sœur me manda le dernier vœu de ma mère ; je suis devenu chrétien. Je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles ; ma conviction est sortie du cœur ; j'ai pleuré et j'ai cru. » Chateaubriand caractérise ici en toute sincérité le genre de conversion qui le transforma tout d'un coup. Ce ne fut pas une conversion surnaturelle, comme celle de Pascal ou de saint Augustin. Ce fut un changement du cœur, peut-être même une simple conversion d'imagination. Peut-être encore n'a-t-il jamais su lui-même ce qui en était. Sainte-Beuve, si curieux de l'histoire psychologique des grands écrivains, a retrouvé un document qui peut servir à caractériser l'état d'esprit de Chateaubriand à cette époque. C'est la lettre à Fontanes, déjà citée, écrite à la fin de 1799, et dans laquelle, malgré la magnificence un peu exagérée de la forme, l'intimité même prouve toute sincérité. « Dieu, qui voyait que mon cœur ne marchait pas dans la voie inique de l'ambition ou dans les abominations de l'or, a bien su trouver l'endroit où il fallait frapper, puisque c'est lui qui en avait pétri l'argile. Il savait que j'aimais mes parens. Il m'en a privé afin que j'élevasse mes yeux vers lui ; il aura désormais toutes mes pensées. Je diri-

gerai le peu de forces qu'il m'a données vers sa gloire, certain que je suis que là gît la souveraine beauté et le souverain génie, là où est un dieu inconnu qui fait cingler les étoiles sur la mer des cieux, comme une flotte magnifique, et qui a placé le cœur de l'homme dans un port inaccessible aux méchans. » Cette foi reconquise par la souffrance ne fut cependant, — l'auteur le confesse lui-même, — qu'une foi traversée et ballottée qui passa encore par bien des phases : « Quand les semences de la religion, dit-il dans ses *Mémoires,* germèrent la première fois dans mon âme, je m'épanouissais comme une terre vierge qui, délivrée de ses ronces, porte sa première moisson. Survint une bise aride et glacée et la terre se dessécha; le ciel en eut pitié; il lui rendit ses tièdes rosées, puis la bise souffla de nouveau. Cette alternative de doute et de foi a fait longtemps de ma vie un mélange de désespoir et d'ineffables délices. » Ce que Chateaubriand nous apprend par ces paroles, c'est qu'après que le ciel eut eu pitié de lui (il s'agit évidemment de sa conversion), la bise souffla de nouveau, c'est-à-dire que le doute succéda encore à la foi renouvelée. Tel fut le genre de conversion de l'auteur du *Génie du christianisme.* Il paraît avoir oscillé toute sa vie entre la foi chrétienne et l'incrédulité philosophique.

Sans prétendre à pénétrer jusqu'aux dernières profondeurs de l'âme, qui ne sont accessibles qu'à celui qui sonde les reins et les cœurs, ce que nous savons certainement, c'est que la lettre de Mlle de Farcy à son frère sur la mort de leur mère, et la plainte de cette mère mourante ont été l'occasion déterminante et à coup sûr légitime et touchante du *Génie du christianisme.* Au lieu d'écouter sa sœur qui lui demandait de ne plus écrire, il essaya de concilier ses devoirs de fils et le génie de l'homme de lettres qui ne cesse d'écrire qu'en mourant; et il pensa accomplir un vœu pieux en même temps qu'il découvrait une voie nouvelle pour l'imagination en se promettant d'écrire une apologie de la religion. « Le titre de *Génie du christianisme* que je trouvai sur-le-champ, dit-il, m'inspira; je me mis à l'ouvrage avec l'ardeur d'un fils qui élève un mausolée à sa mère. » Le changement qui s'opérait, et par lequel il dépouillait le vieil homme, ne servit sans doute qu'à faire reparaître en lui un autre homme encore antérieur au précédent, le chrétien primitif que l'on retrouve dans tout Breton, même chez ceux qui écrivent des *Vies de Jésus* philosophiques. Est-il vraisemblable, en effet, que dans le faible intervalle de 1798 à 1799, Chateaubriand ait pu retrouver tout à coup, par un simple effort de rhétorique, et en cherchant dans son imagination, comme dans un *Gradus ad Parnassum*, tant de beaux effets littéraires, tant de considérations

neuves, brillantes, séduisantes, tant de souvenirs, tant de citations et d'exemples, car le livre si peu exact de science et d'érudition n'en prouve pas moins de vastes lectures, comment enfin un livre si riche eût-il pu être ainsi artificiellement improvisé, s'il n'eût pas déjà préexisté dans l'imagination de l'auteur?

On raconte que J.-J. Rousseau, voulant traiter pour l'académie de Dijon le sujet de l'influence des lettres et des arts sur les mœurs, alla voir Diderot au château de Vincennes où celui-ci était passagèrement enfermé, et lui annonça son projet : « Eh bien! lui dit celui-ci, quel parti prendrez-vous? — Le parti des lettres évidemment, dit Rousseau. — Mais c'est le pont aux ânes, reprit Diderot; si vous voulez réussir, c'est le contraire qu'il faut soutenir. » Rousseau le crut et fit son célèbre paradoxe. Marmontel qui raconte cette anecdote veut évidemment nous faire entendre par là que l'opinion de Rousseau a été tout à fait accidentelle et fortuite, et que son écrit est une œuvre de rhétorique sans sincérité. Je ne comprends pas l'anecdote ainsi. Que J.-J. Rousseau, écolier littéraire, n'ait pas eu d'abord d'autre pensée que la pensée de tout le monde, cela n'a rien d'étonnant. On n'est pas du premier coup un révolutionnaire éloquent; Proudhon lui-même a commencé par l'apologie du dimanche. Mais qu'un mot vous soit dit, une chiquenaude, dirait Pascal, l'homme de génie prend tout à coup conscience de lui-même. Tout un monde confus de sentimens, d'idées, de plaintes, de colères, qui bouillonnait au dedans de lui et était caché au fond de sa conscience, éclate tout à coup et vient à la surface. Le génie du paradoxe, c'est-à-dire de la misanthropie, s'éveille. La guerre à la civilisation, qui sera son œuvre, sa vocation, sa muse, lui souffle son premier écrit. Excès de la littérature, excès du luxe et des richesses, excès des théâtres, excès de l'éducation pédantesque, excès de la sophistique philosophique, en un mot, excès et abus de la civilisation, il voit tout cela d'un seul coup; et de là naîtront l'un après l'autre tous ses ouvrages. Ainsi, dans Rousseau, l'homme artificiel était précisément celui qui voulait tout d'abord soutenir l'opinion convenue; l'homme vrai était celui qu'une boutade de Diderot révélait à lui-même en lui montrant une voie inattendue.

Je ne veux pas comparer à cette boutade la noble et touchante circonstance qui opéra chez Chateaubriand un revirement semblable; et d'un autre côté on ne sait trop chez Chateaubriand quel est l'homme artificiel et quel est l'homme vrai. Ce qui est certain, c'est qu'en lui l'incrédule, le libre penseur était l'homme du siècle précédent, l'homme d'une société épuisée et engloutie. Le chrétien, au contraire, était l'homme nouveau, rajeuni, ouvrant à l'imagina-

tion et au cœur des sources depuis longtemps oubliées. Le scepticisme alors était le pont aux ânes (hélas! comme aujourd'hui; mais d'où viendra le réveil?). La religion et la piété considérées sous leurs aspects accessibles et touchans, c'était là qu'étaient la nouveauté, l'originalité. Il sentit lui-même confusément une source de grands effets littéraires et un renouvellement de l'imagination dans le monde: pour un tel objet, il n'était pas nécessaire de posséder une foi bien orthodoxe et bien solide. L'imagination et la sensibilité suffisaient. Peut-être la divinité surnaturelle du christianisme n'apparut-elle pas tout à coup au noble écrivain comme absolument démontrée; mais ce à quoi il crut sans hésiter et toute sa vie, et ce qu'il fit croire à tout son siècle, c'est à la beauté du christianisme : c'est là ce qui lui fut révélé par le souvenir de sa mère mourante; et ici la cause occasionnelle qui détermina cette révélation est bien autrement noble et touchante que celle que nous avons rappelée pour Rousseau. Ce n'est pas la boutade sophistique d'un ami : c'est une voix d'outre-tombe, une voix maternelle qui vient corriger, adoucir et enfin guérir, au moins à la surface, la plaie d'un scepticisme desséchant. Quoi de plus vraisemblable, de plus humain, de plus légitime? Cette voix n'était-elle pas faite pour révéler à Chateaubriand l'un des deux hommes qui étaient en lui, et le meilleur? Pourquoi le chicaner, pourquoi le soupçonner, pourquoi peser dans des balances si délicates une conversion qu'il déclare lui-même n'avoir pas été surnaturelle?

La vraie justification de Chateaubriand est l'examen du livre dont nous venons de raconter l'origine. C'est en mesurant le genre et le degré de vérité contenus dans le *Génie du christianisme* que nous pourrons nous rendre compte du réel état d'esprit de son auteur. Lui-même reconnaît n'avoir pas fait une apologie dans le vrai sens du mot. Il a fait plutôt une œuvre de *préparation évangélique*, suivant l'expression d'Eusèbe : c'est une sorte d'exorde, et d'exorde insinuant à l'œuvre de la régénération chrétienne que de plus forts que lui, moins poètes et plus dogmatiques, vont essayer d'édifier. A chaque heure suffit sa peine. Il fallait d'abord ramener les imaginations et ébranler les cœurs avant de terrasser les âmes et de subjuguer les esprits. A une telle œuvre une foi tissue par la poésie plus peut-être que par la grâce de Jésus-Christ pouvait suffire. L'auteur ne vous devait pas ses confidences. Il croyait assez pour sentir vivement, et il ne vous demandait que de sentir comme lui : ce succès, il l'obtint pleinement, non sans réclamation et sans révolte. Le parti philosophique auquel il s'attaquait se vit pris de flanc par un mouvement inattendu. Il se plaignit que ce n'était pas dans les règles du jeu, qu'on le prenait par la tierce

au lieu de la quarte. Il se mit en défense et riposta sur toute la ligne; mais l'effet était produit; et le succès, comme il arrive toujours, étouffa ces voix discordantes. Sur bien des points les contradicteurs avaient raison, et la postérité leur a donné raison; mais après tout le livre triompha. Toute l'Europe le lut et le traduisit. Les femmes pleurèrent; les politiques l'appuyèrent comme d'accord avec leurs vues. La littérature surtout salua une langue nouvelle et un éclat d'imagination que le XVIIIe siècle n'avait pas connus. Que reste-t-il aujourd'hui et du livre et des critiques?

II.

Chateaubriand, au moment de la publication du *Génie du christianisme*, était déjà célèbre. Il avait détaché auparavant de son grand livre un épisode romanesque qui devait en faire partie : c'était l'episode d'*Atala*. Le succès avait été soudain et prodigieux. On ne nommait plus Chateaubriand que du nom « d'auteur d'*Atala*. » Le *Génie du christianisme* eut le même succès. Il y en eut en deux ans sept éditions, et sept éditions véritables : car on n'avait pas encore inventé le procédé moderne qui fait aujourd'hui que, le jour même de l'apparition d'un livre, on en est au vingt-quatrième mille. Ce qui prouvait surtout l'importance de l'événement, ce fut le nombre des articles qu'il suscita et la célébrité des écrivains qui s'en occupèrent (1).

Outre ces critiques, l'œuvre de Chateaubriand fut l'objet d'une sorte d'enquête remarquable, qui, fort à l'honneur de Chateaubriand, rappelle quelque peu le procès du *Cid*.

L'Académie française, ayant eu à décerner, sous le consulat, les prix décennaux, avait tout simplement exclu les deux livres les plus remarquables publiés dans cette période. Ce n'étaient rien moins que le *Cours de littérature* de La Harpe et le *Génie du christianisme*. « Bonaparte fut, dit-on, étonné de cette double omission. Il trouva piquant de donner un *pensum* à l'Académie et d'en exiger, pour punition de sa réticence, deux volumineux appendices à son volumineux plaidoyer. On bouda un peu; mais l'ouvrage se fit (Sainte-Beuve). » L'Academie, ou la Classe des Lettres, nomma une commission composée de : le comte Daru, rapporteur; Ar-

(1) Voici les principaux de ces articles : Fontanes, *Mercure*, 25 germinal an X; — Dussaulx, *Journal des Débats*, 20 floréal an X; — Anonyme, *Journal des Débats*, 4 prairial an X; — Anonyme, *Gazette de France*, 16 floréal an XI; — Ginguené, trois articles dans *la Décade philosophique et littéraire*, nos 27, 28, 29, an X; — Chènedollé, *Mercure*, ventôse an XI; — Guéneau, *Mercure*, 4 thermidor an XI; — Abbé de Boulogne, *Annales littéraires*, 1er cahier an XI; — Delalot, *Mercure*, 17 messidor an XIII.

nault, Lacretelle, Morellet, Saint-Jean-d'Angély, l'abbé Sicard et Lemercier.

Voici quelles furent les conclusions de la commission : « 1° le *Génie du christianisme*, considéré comme ouvrage de littérature, a paru à la classe défectueux quant au fond et quant au plan ; 2° quand le fond et le plan n'auraient pas été défectueux, l'exécution serait encore imparfaite ; 3° malgré les défauts remarqués dans le fond de l'ouvrage, dans le plan et dans l'exécution, la classe a reconnu un talent très distingué dans le style ; 4° elle a trouvé de nombreux morceaux de détail remarquables par leur mérite, et, dans quelques parties, des beautés de premier ordre ; 5° elle a trouvé toutefois que l'éclat du style et la beauté des détails n'auraient pas suffi pour assurer à l'ouvrage le succès qu'il a obtenu, et que ce succès est dû à l'esprit de parti et à des passions du moment ; 6° enfin la classe a trouvé que l'ouvrage, tel qu'il est, pourrait mériter une distinction. »

L'Académie, qui expliquait le succès du *Génie du christianisme* par l'esprit de parti, était elle-même dominée dans son jugement par l'esprit de parti. C'est ainsi que l'esprit des corps change avec les temps. Le même corps qui avait refusé un prix au *Génie du christianisme* refusa également un prix, par des raisons contraires, mais par des préjugés semblables, à l'*Histoire de la littérature anglaise* de M. Taine, et attendit pour admettre cet écrivain dans son sein qu'il eût écrit contre la révolution. Au reste, il y a du vrai dans les critiques des commissaires de l'Académie ; mais ils se refusèrent absolument à entrer dans la pensée de l'auteur, ou du moins ils se reconnurent incapables de la comprendre. Nous allons du reste indiquer leurs principales objections.

Chateaubriand, dans l'introduction de son ouvrage, avait expliqué clairement le but qu'il s'était proposé et la méthode qu'il avait employée : « Ce n'était pas, disait-il, les sophistes qu'il fallait réconcilier avec la religion ; c'était le monde qu'ils égaraient ; on l'avait séduit en lui disant que le christianisme était un culte né au sein de la barbarie, absurde dans ses dogmes, ridicule dans ses cérémonies, ennemi des arts et des lettres, de la raison et de la beauté ; un culte qui n'avait fait que verser le sang et enchaîner les hommes... On devait donc chercher à prouver, au contraire, que de toutes les religions, la religion chrétienne est la plus pacifique, la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres ; que le monde moderne lui doit tout depuis l'agriculture jusqu'aux sciences abstraites, depuis les hospices pour les malheureux jusqu'aux temples bâtis par Michel-Ange et décorés par Raphaël, qu'il n'y a rien de plus divin que sa morale, de plus ai-

mable, de plus pompeux que ses dogmes, sa doctrine et son culte. On devait dire qu'elle favorise le génie, épure le goût, développe les passions vertueuses, offre des formes nobles à l'écrivain et des moules parfaits à l'artiste, enfin qu'il n'y a point de honte à croire avec Newton et Bossuet, Pascal et Racine. »

On voit clairement par ce passage que Chateaubriand n'a pas poursuivi un seul instant un objet théologique, ce qui eût été en dehors de sa compétence. Il ne s'est pas donné le rôle d'un père de l'église. Il a seulement voulu faciliter et orner les abords du christianisme, le représenter à un point de vue plus ou moins profane, mais qui le fasse aimer et qui en fasse ressortir le charme et la grandeur. C'est ce qu'exprimait du reste très clairement le second titre de l'ouvrage : *Beautés de la religion chrétienne.*

C'est cependant sur ce point que portaient toutes les critiques, soit des journalistes, soit des académiciens.

Daru, par exemple, demande comment on peut croire que l'intérêt de la poésie a été l'objet de l'institution du christianisme. Il raisonne contre Chateaubriand comme si celui-ci eût dit que Jésus-Christ, en fondant la religion chrétienne, avait eu pour but de préparer de belles matières aux poètes futurs, et il constate que c'est considérer le christianisme sous de frivoles rapports. Ginguené, dans *la Décade*, fait à peu de choses près la même objection. Il pose le dilemme suivant : Ou ce livre est un ouvrage dogmatique, ou c'est un ouvrage de littérature. Si c'est un traité dogmatique, l'ouvrage est plein d'images profanes que la religion elle-même proscrirait. Si c'est une poétique, la partie dogmatique est inutile, et les avantages que la poésie peut trouver dans tel ou tel culte ne prouvent rien en faveur de sa vérité. Morellet, dans son opinion à l'Académie, parle à peu près dans le même sens.

Il est piquant de voir les philosophes, les libres penseurs, les héritiers du XVIIIe siècle, enfin les adversaires du christianisme s'armer de l'autorité chrétienne pour reprocher à un laïque de représenter le christianisme sous des aspects frivoles, comme s'ils étaient chargés de prendre en main les intérêts de la religion contre un défenseur trop mondain. Il paraît cependant que des objections du même genre avaient été faites par des personnes pieuses et chrétiennes qui avaient été un peu effrayées et scandalisées de voir le christianisme ainsi défendu. Dans un article consacré à l'éloge du *Génie du christianisme*, l'abbé de Boulogne fait allusion à ces doutes et à ces scrupules, qui n'étaient pas sans quelque fondement. « Plusieurs personnes religieuses, dit-il, se sont effarouchées de cette manière de présenter le christianisme. Elles ont craint que son auguste majesté n'en fût blessée, que l'autorité

de ses preuves essentielles ne fût affaiblie et que son véritable esprit, bien supérieur à son génie, ne disparût devant ses beautés. Nous leur avons entendu dire que l'Évangile n'est nullement une poétique, qu'on ne fait point un cours de religion comme un cours de littérature, qu'il faut apprécier le christianisme par ses effets divins et non par ses effets dramatiques, qu'on doit juger de sa morale non par la sensibilité et l'imagination, mais par la sublimité de sa morale et la profondeur de ses dogmes; que sous ce dernier rapport il n'a point de génie, et que ce mot profane paraît le dégrader en l'assimilant de trop près à un don purement naturel ou à une passion purement mondaine.» L'auteur de l'article essaie de répondre à cette objection; mais la complaisance et la force avec lesquelles il la développe prouvent qu'elle ne lui paraît nullement à dédaigner.

C'est bien là, en effet, l'objection fondamentale et radicale contre *le Génie du christianisme*. Les autres critiques ne portent que sur des points secondaires; mais celle-ci porte sur le fond. C'est sur ce point surtout que Chateaubriand a à cœur de se justifier : c'est ce qu'il fait dans sa *Défense du Génie du christianisme;* et il faut avouer qu'il le fait avec habileté, et d'une manière victorieuse, si toutefois on veut bien se placer à son point de vue.

Il se demande d'abord si les laïques ont le droit de défendre la religion; et il cite en faveur de cette thèse de nombreux exemples. Chez les anciens, Arnobe et Lactance n'étaient pas prêtres; chez les modernes, Pascal et La Bruyère ne l'étaient pas davantage. En outre, les critiques ne se sont pas placés au véritable point de vue. Sans doute, si la religion était universellement admise, universellement respectée, on n'aurait que faire d'employer des armes mondaines : « *Le Génie du christianisme*, l'auteur le reconnaît, eût été sans doute, au XVIIe siècle, un ouvrage fort déplacé; le critique, nous ne savons lequel, qui a dit que Massillon n'aurait pas composé cet ouvrage, a dit une grande vérité. » Mais autres temps, autres soins. Le christianisme a été attaqué à l'aide d'argumens frivoles; et c'est le genre d'argumens qui a pénétré le plus avant dans l'âme du peuple. On l'a présenté sous des aspects grotesques et ridicules. On a employé contre lui l'ironie et le mépris. Eh bien! il y aurait donc toujours un côté par où la religion resterait à découvert! Répondra-t-on par de la théologie à des contes licencieux et à des vers piquans? L'important n'était pas de faire un livre savant, mais un livre populaire. Pour qui ce livre est-il écrit? Est-ce pour les théologiens, pour les savans, pour les philosophes? Non, c'est pour les jeunes gens, pour les femmes, pour les gens du monde, pour les gens de lettres, qui ne liraient

pas une apologie en forme. On lui objecte qu'il veut faire du christianisme une mode. Plût à Dieu qu'elle fût de mode, cette divine religion ! Voilà ce qu'il a voulu faire. Maintenant, l'a-t-il fait? C'est ce qu'il n'a pas à décider lui-même. Il défend son but, son idée; il en explique le sens et la portée. Quant au succès, il n'en répond pas, et ce n'est pas lui qui en est juge.

Il nous semble que sur tous ces points Chateaubriand a raison contre ses adversaires. Ceux-ci suppriment tout un côté de la question : c'est que le christianisme avait été attaqué lui-même par des armes mondaines et frivoles; et surtout par l'arme du ridicule. Le véritable objectif que vise Chateaubriand, c'est Voltaire. Il le nomme lui-même: « Voltaire eut l'art funeste de mettre l'incrédulité à la mode. La religion a été attaquée par toutes les armes depuis le pamphlet jusqu'à l'in-folio. Un livre religieux paraissait-il? L'auteur était à l'instant couvert de ridicule. » Comment donc combattre cet adversaire, jusqu'ici insaisissable? Est-ce par les mêmes armes? combattra-t-on Voltaire par l'esprit, l'ironie, l'arme du ridicule? Mais pour l'emploi de ces armes, il était inimitable, incomparable. On avait essayé de se moquer de lui ; on ne l'avait pas pu. D'ailleurs l'ironie est un bon moyen d'attaque, mais un mauvais moyen de défense. Jamais on n'a rien établi par le ridicule. Il fallait donc, si l'on voulait vaincre, forger d'autres armes, employer d'autres ressorts : ce furent les armes de l'imagination et de la sensibilité. Enfin le rôle de l'ironie était usé. Le siècle avait vu de trop cruelles épreuves, de trop effroyables événemens pour être de nouveau sensible à la raillerie. On avait trop pleuré pour avoir encore envie de rire.

En outre, il y avait dans les critiques une certaine équivoque, un certain malentendu. Lorsque Chateaubriand disait que le christianisme était la religion la plus poétique, nous le comprenons aujourd'hui; on ne le comprenait pas alors. Pour les hommes du XVIIIe siècle, la poésie était un art brillant et charmant, fait pour amuser les loisirs d'une société raffinée. Que Jésus-Christ fût venu dans le monde pour fournir des images à cet art, qu'il fût descendu sur la terre pour suggérer à Voltaire la tragédie de *Zaïre*, c'était une pensée ridicule et frivole, et même irrespectueuse pour la religion. Mais on commençait alors à entendre par le mot de poésie quelque chose de plus grave, de plus général, de plus humain, c'est cette sorte de sentiment qu'éveille en nous non-seulement l'art proprement dit, mais la nature et la vie. Il y a pour nous de la poésie dans la nature, de la poésie dans la vie : c'est une partie de la vie elle-même. C'est le sentiment qui nous envahit quand nous nous tournons vers l'aspect mystérieux et idéal des

choses, vers l'inconnu. C'est ce sentiment qui nous a été révélé par Rousseau, par Chateaubriand lui-même et par Lamartine après lui. Il est éveillé par tout ce qui est beau et sublime, par tout ce qui est merveilleux et divin. A ce titre, on voit que la poésie n'est nullement séparée de la religion, et qu'elle s'y marie naturellement. La nouveauté de Chateaubriand a été précisément de découvrir et de faire sentir la poésie du christianisme. Qu'aux yeux d'un Bossuet, qui voulait partout, même en religion, du positif et du concret, cette manière de sentir eût paru encore passablement profane, cela est possible, cela est probable; mais Fénelon a bien saisi quelque chose de semblable dans la religion, et Pascal lui-même, quoiqu'à un autre point de vue, paraît avoir été aussi subjugué par la poésie sombre et terrible du christianisme, comme Fénelon l'avait été par la poésie de l'amour chrétien. Il ne s'agit pas d'ailleurs ici d'orthodoxie, mais d'un sentiment profond et universel. Qui doute que depuis Chateaubriand la poésie de l'architecture chrétienne, la poésie des cloîtres, la poésie des divins apologues de l'évangile, la poésie de la terre-sainte n'ait été sentie par tous, même par les non-croyans? C'est donc là un point où il est incontestable que Chateaubriand a vaincu Voltaire, et où il a eu raison.

Après l'objet de l'ouvrage vient le plan. Il est divisé en quatre parties : 1° les dogmes et les sacremens; 2° la poétique; 3° suite de la poétique; 4° le culte. Ce plan fut fort critiqué; l'Académie française, sans trop donner ses raisons, écarte l'ouvrage pour le plan aussi bien que pour le fond. Chateaubriand passe condamnation sur ce point. Il reconnaît que son livre manque d'unité. Il y a deux parties : d'abord le fond du christianisme; en second lieu, son effet sur les beaux-arts. Mais il n'a pu trouver un plan complètement satisfaisant. Il en a essayé plusieurs dans les ébauches qu'il avait d'abord entreprises. Il s'est arrêté au sien, comme le meilleur, à considérer, dit-il, non la matière, mais l'ordre des preuves : 1° les preuves de sentiment; 2° les preuves d'imagination; 3° les preuves d'esprit, de sentiment et d'imagination à la fois. Cette justification est elle-même un peu arbitraire; car on ne distingue pas bien dans l'ouvrage ces trois sortes de preuves, et cette division ne paraît pas répondre au plan adopté par l'auteur. Par le fait, ce plan, si l'on n'est pas trop minutieusement exigeant, peut se justifier beaucoup plus simplement. L'auteur considère d'abord le christianisme en lui-même dans ses mystères et dans ses sacremens. Puis, et c'est son principal objet, il le considère dans ses effets, et ces effets sont de deux sortes : ou bien esthétiques (et c'est la seconde et la troisième partie), ou bien pratiques et mo-

raux, et c'est la quatrième partie. Ce plan nous paraît valoir celui de tous les ouvrages un peu compliqués. Il n'est pas plus mauvais que le plan du *Siècle de Louis XIV* ou de l'*Esprit des lois*, qui n'en sont pas moins de très beaux ouvrages.

La première partie est malheureusement la plus faible. C'est celle qui met le plus en relief les inconvéniens du sujet, et comme c'est ce que l'on lit d'abord, c'est sur elle surtout que se sont formées les impressions les plus défavorables. En effet, quand on se trouve en face de ces grands dogmes et de ces grands mystères, la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, on est un peu choqué de ne trouver que des argumens poétiques et des images souvent heurtées, et pas toujours de très bon goût. Peut-être, comme le disait l'abbé Morellet, l'auteur eût-il dû supprimer cette partie; mais alors l'ouvrage eût par trop manqué de corps.

Cependant même cette première partie contient des beautés de premier ordre. Elle commence par un beau chapitre sur le mystère. Chateaubriand fait remarquer que tout est mystère et que rien n'est beau comme le mystère. Un écrivain acerbe, l'auteur d'*Obermann*, M. de Sénancour, critique finement ce chapitre tout en reconnaissant qu'il est très beau; il fait remarquer qu'il s'y trouve une équivoque, à savoir une confusion entre le mystère et les mystères. Le mystère, c'est l'inconnu. Les mystères sont des dogmes. L'un de ces termes correspond à l'ignorance, l'autre à la foi. L'un ouvre des perspectives infinies; l'autre, au contraire, ferme ces perspectives et enchaîne la liberté de l'esprit. Ces vues critiques seraient très justes s'il s'agissait de prouver les mystères par le mystère; mais ce n'est pas la pensée de Chateaubriand. Il ne dit pas : il y a du mystère dans la nature; donc il faut croire aux mystères selon la foi, car cet argument prouverait autant pour Brahma que pour Jésus. Mais Chateaubriand veut dire : étant donné que les mystères peuvent être prouvés par d'autres raisons qui sont l'objet de la théologie, non de la littérature, il n'y a pas à tirer une objection contre eux, de ce que ce sont des mystères, puisque tout est mystère. En outre, le mystère ne nous abaisse pas, puisque c'est le mystérieux qui est la principale source de la beauté; il aurait pu même répondre à Sénancour que, quoique le mystère soit un dogme, et que par là il enchaîne dans de certaines limites la liberté de l'esprit, il reste encore assez d'ignorance pour émouvoir et terrifier l'imagination. L'inconnu est dans le mystère lui-même.

Cependant, quand Chateaubriand passe à l'exposition des dogmes eux-mêmes, c'est là surtout, disons-nous, que se fait sentir sa faiblesse, soit en métaphysique, soit en théologie. Combien peu de chose, par exemple, sur la Trinité? Quelques citations pour prou-

ver qu'elle est partout, que le nombre trois a toujours été sacré, qu'il y a une Trinité dans l'homme, et c'est tout. Mais pourquoi cette faveur du nombre *trois?* C'est ce qu'il n'explique pas. La raison métaphysique est que l'unité absolue est impuissante à expliquer la diversité des choses; qu'il faut donc au moins deux principes; mais que ces deux élémens pour s'unir et se concilier ont besoin d'un troisième, comme d'un médiateur. C'est ainsi que Hegel a construit l'idée de Trinité. Pour Chateaubriand, il ne pense qu'à des images. Il invoque le triangle; il dit que le père est très bien représenté sous la figure d'un vieillard vénérable; le Saint-Esprit sous celle d'une colombe; le Verbe sous celle d'une langue de feu, etc. De même aussi rien de plus faible que ce qu'il dit sur l'Incarnation et la Rédemption, les deux plus grands dogmes chrétiens. La profonde idée d'un médiateur n'est nullement mise en lumière. Sans l'idée de ce médiateur, l'homme se trouve abandonné soit à la philosophie de la nature, c'est-à-dire à l'athéisme, soit à un déisme métaphysique froid et sans action sur l'homme. C'est le médiateur qui relie Dieu et le monde. C'est là une conception qui emprunte au panthéisme ce qu'il a de vrai, sans laisser perdre le sentiment de la personnalité. Il y a là une grande métaphysique dont Chateaubriand n'a nullement le sentiment.

De même, quand Chateaubriand passe aux sacremens, il n'en voit que l'extérieur, et n'en saisit pas l'âme secrète : ce ne sont pour lui que matière à tableaux. Ce sentiment profond de l'union avec Dieu, qui est l'âme de l'Eucharistie et qui est emprunté au panthéisme oriental, mais mêlé au sentiment également profond de la personnalité, Chateaubriand le comprend à peine, et il est même piquant qu'il soit ici obligé d'emprunter la plume de Voltaire pour peindre la beauté et la poésie du sacrement de l'Eucharistie : « Voilà donc des hommes qui reçoivent Dieu en eux, au milieu d'une cérémonie auguste, à la lueur de cent cierges, après une musique qui a enchanté leurs sens, au pied d'un autel brillant d'or. L'imagination est subjuguée, l'âme saisie et attendrie; on respire à peine, on est détaché de tout lien terrestre, on est uni avec Dieu. Il est dans notre chair et notre sang. Qui osera, qui pourra après cela commettre une seule faute, en concevoir seulement la pensée? Il est impossible d'imaginer un mystère qui retînt plus fortement les hommes dans la vertu. » Qui croirait que ces paroles si nobles et si émues sont de l'auteur de *la Pucelle* et de *Micromégas?*

Le livre de cette première partie, qui traite de l'existence de Dieu, est un des plus brillans par le style et un des plus faibles par le fond. L'auteur n'a fait que développer, après Fénelon et Bernardin

de Saint-Pierre, l'argument tiré des merveilles de la nature, mais sans le serrer de près un seul instant et avec une telle inexactitude de détails qu'il a donné prise aux judicieuses réclamations de la science (1). Néanmoins, si ce livre est aussi peu précis que possible, il ne faut pas être assez ingrat pour en oublier les beautés et pour ne pas admirer l'éclat des peintures dont il est rempli. Quelque peu probant que cela soit, personne, à coup sûr, n'a oublié l'admirable prière à bord d'un vaisseau et la peinture d'une nuit dans les savanes de l'Amérique. On peut se demander sans doute : Qu'est-ce que cela prouve? Mais si l'on n'y voit pas un argument, on peut au moins y reconnaître une préparation par l'admiration de la nature à la vénération pour son auteur. Le sentiment de la nature, comme celui de la poésie, prédispose au sentiment religieux. D'où vient cette beauté de la nature? Elle doit venir de quelque part. Si la nature doit sa beauté à elle-même, c'est donc qu'elle contient en soi quelque chose de divin; si c'est nous-mêmes qui l'y mettons, c'est donc que notre âme a quelque chose de divin. On s'élève ainsi à Dieu par le sentiment, par l'émotion du cœur plus que par la logique. Le philosophe Hemsterhuys a dit : « Un soupir vers l'Infini et l'Éternel est une démonstration plus que géométrique de la divinité, » et l'austère Kant lui-même ne craignait pas de dire que les deux plus grandes choses qu'il y eût au monde pour l'homme, ce sont : la loi morale dans nos cœurs, et *le ciel étoilé sur nos têtes*. Le chapitre de Chateaubriand est un développement de la pensée de Kant. Il a senti la beauté des choses et il l'a décrite. De tels tableaux n'excluent pas le panthéisme, mais ils excluent le matérialisme et l'athéisme, et c'est déjà quelque chose.

III.

La seconde et la troisième partie du *Génie du christianisme* traitent de son influence sur les arts et sur les lettres. C'est en quelque sorte un livre dans un livre, c'est ce que nous appellerions aujourd'hui un essai d'*esthétique* chrétienne : ou plutôt, comme Chateaubriand l'a dit lui-même, une *poétique* chrétienne; car il y est beaucoup plus question des lettres que des beaux-arts, dans lesquels l'auteur paraît avoir été peu versé.

Dans cette partie la plus brillante et la plus lue, il y a de grandes vues et une pensée générale juste; mais l'exécution laisse encore beaucoup à désirer. Expliquons dans quelle mesure on peut ac-

(1) Voir le piquant article de Biot sur les *Idées exactes en littérature*. (*Œuvres*, t. II.)

cepter la pensée de Chateaubriand, et en même temps les lacunes ou les exagérations qu'on peut lui reprocher. Peut-être a-t-il eu le tort d'employer la forme comparative et de s'imposer l'obligation de prouver que la religion chrétienne était « la plus poétique, la plus favorable » aux lettres et aux arts : ce qui l'entraînait à rapprocher sans cesse les lettres modernes et celles de l'antiquité. Or, dans cette comparaison il n'est pas toujours évident que les modernes aient la supériorité. C'était d'ailleurs revenir par un autre chemin à la vieille querelle, quelque peu épuisée, des anciens et des modernes. Enfin, il arrive souvent que, dans cette comparaison, Chateaubriand lui-même, oubliant sa thèse et entraîné par sa propre admiration pour l'antique, fait plutôt ressortir la supériorité des anciens qu'il ne prouve celle des modernes. Quelques-unes de ses plus belles pages sont celles qu'il consacre aux poètes de l'antiquité grecque. Disons d'ailleurs qu'en cela même il innovait encore, et que sa critique s'élevait au-dessus de celle de La Harpe et de Voltaire, fort peu ouverte aux beautés simples et grandioses de la poésie grecque.

Cette méthode de comparaison avait encore un autre inconvénient. Elle supposait en effet une connaissance approfondie des deux littératures, et quoiqu'il y ait lieu d'admirer l'étendue et la richesse des souvenirs littéraires de Chauteaubriand, cependant pour qu'une telle thèse pût être démonstrativement prouvée, aujourd'hui surtout que nous sommes devenus si exigeans, il eût fallu une science bien autrement étendue. Chateaubriand a fait son livre avec ses seuls souvenirs ; et il n'a pas voulu faire un livre d'érudition ; en quoi il a eu raison. Mais, par endroits, il est peut-être un peu superficiel.

Il semble que, sans faire de comparaison, et sans se réengager dans la guerre des anciens et des modernes, Chateaubriand eût pu s'exprimer d'une manière absolue, et dire simplement que le christianisme avait introduit de nouvelles idées, de nouvelles formes et de nouveaux types en littérature, et par là suscité des beautés neuves que les anciens n'avaient pas connues. La supériorité morale et religieuse du christianisme n'exigeait nullement qu'il eût également la supériorité littéraire ; car celle-ci tient à beaucoup de conditions qui n'ont rien à voir avec la religion, la langue par exemple, la jeunesse de l'imagination, le bonheur des premiers venus. L'auteur du *Génie du christianisme* pouvait donc, sans affaiblir sa thèse, se borner à faire apparaître le génie chrétien, et ne se servir de comparaison que pour faire ressortir l'originalité des formes nouvelles, mais non pour établir un avantage qui toujours reste en question. Malgré toutes ces réserves, il y a lieu cependant d'ad-

mirer cette partie de l'ouvrage « riche, dit Sainte-Beuve, de beautés fines et de nuances exquises. C'est de la grande critique littéraire. »

La poétique de Chateaubriand se compose de cinq livres : les épopées ; les caractères ; les passions ; le merveilleux ; la Bible et Homère. Pour les épopées, Chateaubriand avait à sa disposition quatre poèmes à comparer à l'antiquité : la *Divine comédie*, la *Jérusalem délivrée*, le *Paradis perdu* et la *Messiade*. Il ne dit presque rien de Dante, qu'il connaissait peu et qui n'était guère apprécié au XVIIIe siècle. C'était bien cependant le fond de son sujet : c'était une création essentiellement chrétienne et dont toute l'originalité est dans le christianisme. Ainsi, une pièce importante du procès fait presque entièrement défaut. Pour ce qui est de la *Jérusalem délivrée*, l'analyse que l'auteur en donne prouve bien qu'il peut y avoir dans les événemens modernes où le christianisme a sa part un sujet épique ; mais la preuve ne va pas beaucoup plus loin : il y a sans doute dans la *Jérusalem délivrée* des beautés qui viennent de l'esprit chrétien ; mais au fond c'est un poème guerrier où le profane domine. Chateaubriand fait remarquer lui-même que le Tasse s'est très peu servi de la source de poésie qu'il avait à sa disposition, à savoir la Terre-Sainte, Jérusalem, le Tombeau du Christ, le Calvaire. Ce poème laisse donc encore en suspens la question de savoir si la religion chrétienne peut engendrer une autre grande poésie que celle des anciens. Quant au *Paradis perdu* et à la *Messiade*, Chateaubriand soutient une opinion étrange, qui, si elle était vraie, restreindrait beaucoup l'intérêt de sa thèse : c'est que le christianisme « doit être employé, dit-il, non comme sujet, mais *comme machine*. » Le défaut de ces deux poèmes, suivant lui, c'est qu'ils ont pris pour objets le dogme, le mystère même, de sorte que la poésie paraît toujours inférieure au sujet. Chateaubriand semble ici, dans une certaine mesure, donner raison à Boileau. Qu'entend-il d'ailleurs par le christianisme machine? c'est le merveilleux chrétien, c'est-à-dire l'emploi des anges et des démons : mais ce n'est là qu'une mythologie d'un autre genre, plus froide et beaucoup moins variée que l'autre. L'emploi que lui-même a fait de cette nouvelle mythologie dans les *Martyrs* n'a pas beaucoup prouvé en faveur de sa thèse. Il est certain pour nous que, si le christianisme est poétique, c'est beaucoup plus par son fond et par ses beautés morales que par ses machines.

Chateaubriand fait une belle analyse du *Paradis perdu*. Il remarque ce trait original que Milton est le seul poète épique qui ait commencé son poème par le malheur du principal personnage. Il signale les beautés neuves du poème : la peinture des premières pensées de l'homme dans l'âme d'Adam ; la peinture du caractère

de la femme en général, dans Ève, que Milton appelle « un beau défaut de la nature, » le tableau admirable de la terre, au moment du premier péché ; le sacrifice qu'Adam fait à l'amour en obéissant aux suggestions d'Ève; la tristesse des anges au moment de la chute, tristesse qui cependant, mêlée à la pitié, n'altère pas leur bonheur ; enfin les larmes pénitentes du couple pécheur après la faute commise, et leurs prières qui ne sont peut-être pas effacées par les prières boiteuses, si admirées dans Homère.

Enfin, comme épopée chrétienne, Chateaubriand, après avoir fort inutilement cité le *Saint Louis* du père Lemoine, le *Moïse sauvé* de Saint-Amand, et *la Pucelle* de Chapelain, rappelle *les Lusiades* et l'*Araucana*, et termine par *la Henriade*, et il dit que c'est encore à la puissance des idées religieuses que Voltaire doit les plus grandes beautés de son poème. Il n'en donne d'ailleurs qu'assez peu d'exemples ; mais c'est pour lui l'occasion d'un magnifique portrait de Voltaire, écrit avec goût et impartialité, et bien supérieur au portrait déclamatoire et grimaçant de Joseph de Maistre.

Ce premier livre laisse tout à fait dans le vague l'idée d'une supériorité certaine de la muse chrétienne sur la muse païenne : ce qui reste seulement établi, c'est que le christianisme a fourni des sujets poétiques et des beautés originales.

Ce sont les deux livres suivans sur les caractères et les passions qui sont les plus intéressans et les plus neufs de l'ouvrage. C'est Chateaubriand qui le premier a eu l'idée de comparer les grands caractères humains et les grandes passions chez les poètes anciens et les poètes chrétiens : idée que plus tard Saint-Marc Girardin a développée avec tant de bonheur dans son *Cours de littérature dramatique*. Chateaubriand introduit successivement les époux, le père, la mère, le fils et la fille. Pour les époux, il compare les amours de Pénélope et d'Ulysse dans Homère avec les amours d'Adam et d'Ève dans Milton ; et, quoique sa thèse dût le porter en faveur de celui-ci, cependant il se laisse tellement entraîner au charme des souvenirs antiques que, même en le lisant, on se demande si les scènes d'Homère ne sont pas plus touchantes que celles de Milton ; et ici encore, c'est à la plume de Voltaire qu'il est obligé d'avoir recours pour traduire sa propre pensée. Vient ensuite le portrait du père ; et l'auteur a beaucoup de peine à trouver quelque chose dans les poèmes modernes qui puisse être mis à côté du merveilleux passage de Priam aux pieds d'Achille. Il est vrai qu'il y a des pères, et d'un grand caractère, dans la poésie moderne, par exemple, les pères de Corneille ; mais ils n'ont rien de chrétien. Felix, le père de Pauline, représente plutôt un lâche fonctionnaire qu'un père généreux. Don Diègue et le vieil Horace sont l'un chevaleresque,

l'autre Romain ; mais ni l'un ni l'autre ne sont chrétiens. Chateaubriand est encore ici obligé de prendre ses exemples dans Voltaire : c'était à la vérité une adresse et une force de mettre Voltaire de son côté ; mais c'était une faiblesse de la thèse de n'avoir que Lusignan à opposer à Priam ; et il est bien douteux que l'avantage soit du côté du poète moderne. Ici, au moins, il a raison de signaler dans Lusignan, au moment où il retrouve sa fille et où il apprend qu'elle est musulmane, des accens touchans que le christianisme seul pouvait inspirer. C'est du reste, ce que Voltaire lui-même avait senti, lorsqu'il disait dans la préface de *Zaïre :* « Je tâcherai de jeter dans cet ouvrage tout ce que la religion chrétienne a de plus pathétique et de plus intéressant. » Pour le rôle de la mère, le chapitre de Chateaubriand est un des plus ingénieux et des plus fins. Il a introduit là quelques idées qui sont restées dans la critique littéraire. C'est lui qui a le premier comparé l'Andromaque de Racine à celle d'Euripide, et qui a dit qu'elle était « une mère chrétienne. » Il n'en donne pas précisément la preuve en citant le *Je ne l'ai pas encore embrassé*, comme si les mères païennes n'embrassaient pas leurs enfans ; mais il est certain que dans l'*Andromaque* de Racine la sensibilité est beaucoup plus développée, plus délicate et plus tendre. Ce qui tient sans doute à ce que le rôle de la femme a été purifié par le christianisme. Au reste, dans *Andromaque*, c'est plutôt l'épouse qui est chrétienne que la mère. Pour le fils, Chateaubriand est encore obligé d'avoir recours au secours de Voltaire : c'est dans le Guzman d'*Alzire* qu'il trouve le modèle du fils chrétien. Cependant les vers qu'il cite, et dans lesquels Guzman, en mourant, pardonne à son assassin, sont plutôt les paroles d'un chrétien en général que celles d'un fils. Peut-être en étudiant de près le *Télémaque* de Fénelon, eût-il trouvé, comme dans *Andromaque* et *Iphigénie*, des traits qui en feraient un Télémaque chrétien. Enfin, pour la fille, c'est toujours Voltaire qui lui fournit ses modèles. Il oppose Zaïre à Iphigénie ; et en même temps il fait remarquer aussi, en réponse au père Brumoy, que l'*Iphigénie* de Racine est une fille chrétienne.

De l'étude des caractères Chateaubriand passe à celle des passions. Il semble assez étrange que l'on fasse honneur au christianisme d'avoir développé les passions, et d'avoir par là créé un nouvel intérêt poétique. Mais on peut dire que précisément parce que la religion chrétienne a pour but de réprimer, de comprimer les passions, elle leur prête une énergie plus intense : de là une lutte dont la peinture est éminemment dramatique ; de là le combat du devoir et de la passion qui élève le drame moderne si au-dessus du drame antique. Soit que la passion contenue et soumise donne à

la vertu même un degré de plus de beauté, comme dans la Pauline de *Polyeucte* (que Chateaubriand a oubliée), soit que, déchaînée et victorieuse, elle soit entraînée à des désordres et condamnée à des supplices inconnus aux anciens, comme dans *Phèdre*, — la passion sous le christianisme prend une part plus grande dans la poésie dramatique, et lui donne un accent nouveau. Chateaubriand va jusqu'à attribuer au christianisme le développement de la passion de l'amour; et il est certain qu'en épurant l'âme humaine, il a dû y introduire une délicatesse et une élévation qui se mêlent à la passion même; le respect de la femme, dû à la religion, donnait en même temps à l'amour un plus grand objet. Ce n'est pas seulement l'amour pur que Chateaubriand attribue à l'influence du christianisme, c'est encore ce qu'il appelle « l'amour passionné, » dont il trouve le modèle dans *Phèdre*. C'est le sentiment chrétien qui introduit, en effet, dans la passion de Phèdre le trouble et le remords dont la Phèdre antique n'a pas connaissance; et cet élément du remords fait ressortir avec d'autant plus de force l'intensité du delire et la fureur de la passion. Ce chapitre sur la *Phèdre* de Racine est devenu classique; et il a été admiré par tous les maîtres de la critique. Enfin Chateaubriand attribue au christianisme la peinture de l'amour chaste, tel qu'il est dans *Paul et Virginie*. Il compare ce poème à une idylle de Théocrite, à Galatée. Il est étrange qu'il n'ait pas pensé à une autre comparaison, qui a été faite après lui, et qui était bien plus indiquée, celle de *Daphnis et Chloé*. C'est là surtout, dans ce roman, que l'on voit la différence de l'amour profane et païen et de l'amour pur et délicat inspiré par le spiritualisme moderne. Mais cette comparaison, que Chateaubriand a omise, et que Villemain a faite après lui, n'en vient pas moins de lui. Une autre idée neuve qui appartient encore à Chateaubriand, c'est que la religion, non-seulement épure et approfondit la passion, mais que, dans le christianisme, elle devient elle-même passion. Il cite l'exemple de saint Jérôme : « C'est un saint Jérôme qui quitte Rome, traverse les mers, et va comme Élie chercher une retraite au bord du Jourdain. L'enfer ne le laisse pas tranquille, et la figure de Rome, avec ses charmes, lui apparaît pour le tourmenter. Il soutient des assauts terribles, il combat corps à corps avec les passions. Ses armes sont les pleurs, les jeûnes, l'étude, la pénitence et surtout l'amour. Il se précipite aux pieds de la beauté divine, il lui demande du secours. Quelquefois, comme un forçat, il charge ses épaules d'un lourd fardeau pour dompter une chair révoltée, et éteindre dans les pleurs les infidèles désirs qui s'adressent à la créature. » C'est à ce titre de passion que le christianisme lui-même a pu entrer comme ressort dans la poésie

dramatique, et que dans *Polyeucte*, le grand Corneille a pu nous montrer, comme il s'exprime lui-même, « le combat de l'amour humain et de l'amour divin. »

Un des plus beaux chapitres de Chateaubriand est celui qui est consacré à la comparaison de la Bible et d'Homère. C'était pour la première fois qu'on faisait ressortir la beauté poétique et littéraire de la Bible : c'est là sans doute un point de vue profane que la sévère théologie devrait peut-être s'interdire; mais si l'on se souvient que, depuis un demi-siècle, la frivole ironie de Voltaire avait livré la Bible au ridicule, en avait travesti toutes les figures et toutes les grandeurs, on ne peut que considérer comme un service rendu à l'âme humaine la restitution généreuse du sentiment biblique. On regrette de ne pas trouver plus de comparaisons de ce genre. Chateaubriand n'a pas épuisé, il s'en faut, tout ce que sa thèse aurait pu lui fournir, s'il avait voulu. Comment, par exemple, n'a-t-il pas comparé les *Confessions* de saint Augustin avec les *Confessions* de Rousseau, l'*Imitation de Jésus-Christ* et les *Pensées* de Marc-Aurèle, le *Stabat* ou le *Dies iræ* et les odes de Pindare, *Athalie* et *Œdipe roi?* Cependant il ne faut pas trop lui demander; des études plus complètes eussent transformé son livre en un cours de littérature, et ce n'était pas son objet. Il suffisait à l'auteur d'un livre sur le génie du christianisme d'indiquer par quelques exemples la pensée générale que l'on voulait imprimer aux âmes. Cette pensée a été développée et fécondée avec le temps ; et deux écrivains qui ne s'appellent guère l'un l'autre, Hegel et Victor Hugo, lui ont donné une singulière fortune, l'un dans son *Esthétique*, l'autre dans la *Préface* de *Cromwell*, en faisant du christianisme l'âme de la poésie moderne, de la poésie romantique.

La quatrième partie du *Génie du christianisme*, qui traite du culte, est la plus pleine et la plus solide ; et c'est en même temps la moins lue parce qu'elle est la dernière. Elle a trouvé grâce devant la critique de l'Académie, qui est obligée de reconnaître que cette partie est aussi neuve qu'intéressante, et qu'elle contient les faits les plus honorables pour le génie chrétien. On signala particulièrement le chapitre des missions comme un des plus agréables et des plus instructifs. On n'avait pas encore pensé à faire entrer dans la littérature les récits naïfs et poétiques des *Lettres édifiantes*. La peinture des fêtes chrétiennes, la Fête-Dieu, les Rogations, est d'un charme infini. L'analyse des grandes créations de la charité, hôpitaux, sœurs de charité, enfans-trouvés, des services rendus à l'agriculture, aux arts et aux métiers, aux lois civiles et criminelles, était un plaidoyer neuf alors, et qui a aujourd'hui

cause gagnée. Dans toute cette partie de son livre, Chateaubriand déploie une vaste lecture, une raison saine et solide dans un style plus sobre et plus sain, sans renoncer à l'éclat. C'est une œuvre tout à fait estimable, et qui n'a rien perdu avec le temps.

Quelles que soient les imperfections et les lacunes de l'œuvre de Chateaubriand, nous sommes de ceux qui pensent qu'elle ne mérite pas l'oubli injuste et ingrat dans lequel on l'a abandonnée. La crainte « de la phrase, » comme on dit, a fait perdre le sentiment de cette magnifique forme littéraire, qui, sans doute, est quelquefois plus sonore que pleine, mais qui bien souvent aussi a une grandeur dont notre littérature actuelle, malgré son ingéniosité, a complètement perdu le secret. Le *Génie du christianisme* a vieilli comme la plupart des grandes œuvres du passé, comme les chefs-d'œuvre classiques eux-mêmes, quoiqu'on n'ose pas le dire; mais il n'en est pas moins vrai que ce livre a ouvert le siècle avec un prodigieux éclat, et qu'il a imprimé sa forme à la pensée, à la poesie, à la littérature pendant un demi-siècle; cette influence n'a pas même disparu encore aujourd'hui. Combien ne reste-t-il pas encore de traces de Chateaubriand dans la prose de M. Renan! Celui-ci est un Voltaire, mais un Voltaire breton, qui a respiré, comme son compatriote illustre, l'air poétique de leur commune patrie. L'incrédulité de l'un, comme la foi de l'autre, se nourrit de parfums, plutôt que de cette substance solide dont ont besoin les simples mortels. Grâce, lumière, vapeurs délicates, délicieuses arabesques, tel est le charme de ces deux écrivains; mais le premier aura toujours pour lui le don de l'invention, et, je le répète, de la grandeur. Ajoutez que des deux plaidoyers qui se répondent l'un à l'autre, l'un a le mérite de laisser après lui des affirmations, tandis que l'autre n'aboutit qu'à des négations. C'est encore une supériorité : et, ces affirmations, même restreintes, même ramenées à des conclusions purement humaines, n'en sont pas moins un gain pour l'esprit et pour le cœur. Chateaubriand a résumé lui-même avec précision, et selon nous, en toute vérité, le réel et le positif de son œuvre : « Eh! qui vous nie, disaient ses critiques, que le christianisme, comme toute autre religion, ait ses beautés poétiques et morales? — Qui le nie? Mais vous-mêmes qui, naguère, faisiez des choses saintes l'objet de vos moqueries. Vous avouez maintenant qu'il y a des choses excellentes dans les institutions monastiques; vous vous attendrissez sur les moines du Saint-Bernard, sur les missionnaires du Paraguay, sur les filles de charité; vous confessez que les idées religieuses sont utiles aux effets dramatiques; que la morale de l'Évangile, en opposant une barrière aux passions, en a à la fois épuré la flamme et redoublé l'énergie; vous reconnaissez

que le christianisme a sauvé les lettres et les arts de l'inondation des barbares, qu'il a fondé vos collèges, adouci vos lois criminelles, rédigé vos lois civiles, et même défriché l'Europe moderne; conveniez-vous de tout cela avant la publication d'un ouvrage, très imparfait sans doute, mais qui a pourtant rassemblé sous un seul point de vue ces importantes vérités? »

IV.

Pour mesurer le terrain que Chateaubriand et son école ont fait gagner à la cause du catholicisme, il suffit de comparer, en terminant, l'opinion de deux philosophes, de deux libres penseurs : l'un du XVIIIe siècle, l'autre du XIXe, l'un et l'autre savans mathématiciens, liés par une affinité générale de doctrines et ne différant que sur un seul point, leur opinion sur le christianisme. Cette différence ne peut donc être attribuée qu'au temps, puisque sur tout le reste tout est identique. Ces deux philosophes sont Condorcet et Auguste Comte; et la comparaison est d'autant plus légitime que Condorcet est précisément un de ceux, très rares d'ailleurs, dont Auguste Comte prétend relever et dont il se donne comme le continuateur.

Voici d'abord l'opinion de Condorcet, résumée dans une page où se trouvent réunies et condensées toutes les accusations de son siècle contre l'église catholique : « Nous montrerons, dit-il, cette vieille dominatrice essayant sur l'univers les chaînes d'une nouvelle tyrannie; les pontifes subjuguant l'ignorante crédulité par des actes grossièrement forgés, mêlant la religion à tous les actes de la vie civile pour s'en jouer au gré de leur avarice et de leur orgueil, punissant d'un anathème terrible, par l'horreur dont il frappait les peuples, la moindre opposition à leurs lois, ayant dans tous les états une armée de moines toujours prête à exalter, par leurs impostures, les terreurs superstitieuses, afin de soulever plus puissamment le fanatisme... » et ce réquisitoire continue sur le même style pendant plus d'une page.

A ces déclamations violentes et passionnées de Condorcet opposons l'appréciation calme, impartiale, sympathique, disons plus, l'apologie absolue que fait Auguste Comte du catholicisme. Ce qu'il admire le plus dans cette religion, c'est précisément ce que le XVIIIe siècle abhorrait, à savoir l'institution d'un pouvoir spirituel, distinct et indépendant des pouvoirs temporels. Il fait remarquer qu'il y a dans la nature humaine une sorte d'activité qui est essentielle à la société et qu'il appelle l'activité spéculative, c'est-à-dire intellectuelle et morale. Or, dans l'antiquité, cette acti-

vité était en dehors de tout ordre légal; elle était essentiellement individuelle (celle des poètes par exemple ou des philosophes), et par conséquent sans action suffisante et directe sur la société. De là un antagonisme, qu'il exagère d'ailleurs quelque peu; car, excepté quelques incidens particuliers, tels que la mort de Socrate ou l'exil des philosophes sous Domitien, on ne voit pas beaucoup de conflits de ce genre dans l'antiquité; cependant le peu d'action exercée par le génie libre et individuel suffit pour justifier relativement l'opinion d'Auguste Comte. L'institution d'un pouvoir spirituel distinct est donc la première tentative efficace pour donner à l'esprit une part de puissance, légale, organisée à côté de la puissance de la force. Cette puissance n'était pas matérielle, elle n'avait pas d'armée à sa disposition; mais, par la vertu de la foi, elle était néanmoins une autorité et une puissance. Elle avait un code et des lois à elle, une hiérarchie organisée, des biens temporels et une action immense sur les souverains et sur les peuples. Et cependant elle ne représentait rien autre chose que l'esprit, la morale, la vie future, tout un ordre d'idées matériellement insaisissable et qui avaient cependant moulé en quelque sorte la société sous leur empire. Constituer une pareille puissance à côté de la puissance légale et militaire, les faire vivre ensemble dans une sorte de paix et d'harmonie avec des attributions distinctes et indépendantes, Auguste Comte signale ce système, « malgré les préjugés actuels, comme le plus grand perfectionnement qu'ait pu recevoir jusqu'ici le problème social. »

De ce point de vue général d'apologie, on comprend qu'Auguste Comte n'aura pas de peine à justifier toutes les parties de l'organisation catholique que la philosophie du dernier siècle a si violemment attaquées. Il ira jusqu'à renchérir sur Chateaubriand lui-même : 1° *Les moines*. L'accusation du XVIIIe siècle était que les moines amassaient des richesses dont ils jouissaient aux dépens des autres hommes, qu'ils enlevaient à la société des membres utiles; que, par le célibat, ils nuisaient à la population, qu'ils donnaient en même temps l'exemple des mauvaises mœurs. A ces accusations si souvent répétées, en réservant la question de la décadence, Auguste Comte opposait « le caractère international » des ordres religieux, qui tendait à maintenir partout, sans distinction de frontières, l'esprit de généralité et de fraternité qui distingue l'ordre chrétien. — 2° *L'éducation du clergé*. Auguste Comte rappelle, comme on l'avait fait souvent, que le clergé représentait au moyen âge la science la plus avancée; mais une observation qui lui appartient en propre, c'est que l'éducation ecclésiastique a révélé l'importance d'un élément capital essentiel à la science so-

ciale, l'histoire. En effet, l'une des parties fondamentales de l'éducation ecclésiastique, c'est l'histoire ecclésiastique; la religion reposant sur la tradition, l'histoire, qui est la preuve de la tradition, devenait un élément intégrant nécessaire de l'éducation. Sans doute cette histoire était faite à un point de vue plus ou moins altéré; ce n'en était pas moins la première apparition de l'histoire, non plus seulement comme un art agréable, mais comme partie intégrante d'un corps de doctrines, d'une éducation civilisatrice. — 3° *L'infaillibilité du pape.* On sait combien cette question a agité le monde moderne, combien cette doctrine de l'infaillibilité papale a rencontré d'adversaires, non-seulement chez les philosophes, mais dans l'église même. On sait que les plus grands catholiques, Bossuet par exemple, lui ont été contraires; enfin, que de nos jours ce n'est pas sans déchirement et sans douleur que ce dogme a été proclamé. Les chrétiens les plus sincères et les plus illustres ont été frappés dans leurs plus chères convictions. Auguste Comte, dans cette affaire, est plus conséquent qu'eux tous. Il affirme que l'infaillibilité du pape est la conséquence logique, et, suivant lui, bienfaisante, de la doctrine catholique. Ce qu'il ajoute, à la vérité, n'est pas précisément pour plaire aux catholiques, c'est que ce dogme, en restreignant l'inspiration divine à un seul, a affranchi d'autant le reste de l'humanité des préoccupations théologiques. — 4° *Le célibat des prêtres.* Cet article a soulevé les plus violentes attaques des protestans et des catholiques. Auguste Comte n'hésite pas à défendre encore ce point scabreux de la discipline catholique; et, indépendamment des raisons données d'ordinaire en faveur de cette institution, il en présente encore une raison profonde et qui lui est personnelle, c'est que le célibat a rendu impossible l'institution d'une caste sacerdotale; comme on le voit, du reste, par l'exemple du bouddhisme, qui, par le seul fait du célibat religieux, a ruiné le système des castes. — 5° *Le pouvoir temporel des papes.* Rien de plus curieux que de rencontrer dans Auguste Comte un défenseur du pouvoir temporel, et par les argumens qui ont servi et servent encore aux catholiques de nos jours. « Le système catholique eût été, dit-il, rapidement absorbé ou plutôt annulé par la prépondérance temporelle, si le siège de son autorité centrale se fût trouvé enclavé dans quelque juridiction particulière dont le chef n'eût pas tardé à s'assujettir le pape comme une espèce de chapelain. » — 6° *L'éducation populaire.* On a reproché au clergé catholique l'ignorance où il a laissé le peuple. Auguste Comte répond à cette accusation. Il loue, au contraire, le clergé d'avoir fondé l'éducation populaire, absolument ignorée de l'antiquité : « La plupart des philosophes, même catholiques, n'ont pas assez

apprécié l'heureuse et immense innovation sociale accomplie par le catholicisme quand il a organisé un système d'éducation populaire et surtout moral s'étendant à toutes les classes de la société... » — 7° *La confession.* Enfin un dernier point, et le plus délicat de tous, auquel Chateaubriand lui-même n'avait pas osé toucher, tant il craignait de blesser les préventions de son temps, c'est l'institution de la confession. Inutile de rappeler tout ce qui a été dit contre cette pratique; rappelons seulement l'opinion d'Auguste Comte en faveur de « cette institution vraiment capitale, destinée à régulariser une importante fonction du pouvoir spirituel, car il est impossible que les directeurs réels de la jeunesse ne deviennent point, à un degré quelconque, les conseillers habituels de la vie active; et d'autre part, sans un tel prolongement d'influence morale, l'efficacité sociale de leurs opérations ne serait pas suffisamment garantie... Les puissans effets moraux de cette belle institution pour purifier par l'âme et la rectifier par le repentir ont été si bien appréciés par les philosophes catholiques, que nous pouvons nous dispenser de toute explication. »

Tous les avantages précédens ne seraient rien s'ils n'avaient pour but et pour effet l'éducation morale du genre humain, et la propagation d'une doctrine meilleure que celle de l'antiquité. Pour le premier point, Auguste Comte attribue au catholicisme cette immense révolution d'avoir donné à la morale le pas sur la politique. « Il a créé des types moraux, auxquels on a eu le tort de reprocher l'exagération; car c'est le propre de l'idéal d'être au-dessus de la réalité. » Il fait encore honneur au christianisme d'avoir fait de la morale individuelle la base de la morale. L'individu, dans l'antiquité, n'était qu'un citoyen; dans le christianisme, il a aspiré à la perfection en tant qu'homme. Auguste Comte n'hésite pas à faire l'éloge d'une vertu essentiellement chrétienne, et que les philosophes et les sages mondains ont toujours tenue plus ou moins en suspicion, comme entachée d'hypocrisie : c'est l'humilité. Un autre service rendu également par la morale chrétienne, et que Comte relève avec pleine justice, c'est la proscription du suicide. Les pythagoriciens et Platon avaient devancé cette doctrine; mais les épicuriens et les stoïciens avaient effacé les traces de cette protestation. C'est encore l'honneur du christianisme d'avoir amélioré et perfectionné la vie domestique et de l'avoir mise au-dessus de la vie publique. Il a relevé la condition de la femme, et a fondé le mariage sur le principe de la fixité. Auguste Comte se prononce à cette occasion avec une rare énergie contre la thèse du divorce. « Ici vainement, dit-il, argue-t-on de quelques dangers exceptionnels et secondaires pour déprécier aujourd'hui cette indispensable fixité

si heureusement adaptée aux besoins de notre nature; là, où la versatilité n'est pas moins dangereuse aux sentimens qu'aux idées. » Inutile de rappeler ce que le christianisme a fait pour la morale sociale. Auguste Comte loue les efforts du catholicisme pour modifier « le patriotisme énergique, mais sauvage, des anciens par le sentiment de fraternité universelle, si heureusement vulgarisé sous la douce dénomination de charité. » Plus originales encore sont l'apologie et la justification du culte des *Saints*, si attaqué par les protestans, et qui est devenu le type d'un des dogmes fondamentaux de la religion positiviste, le culte des grands hommes. Auguste Comte se rapproche encore plus de Chateaubriand en préconisant hautement les services rendus par le catholicisme aux sciences, aux lettres et aux arts. Il mentionne expressément l'influence du catholicisme sur la musique et l'architecture. Enfin, résumant tout ce plaidoyer dans une généreuse réhabilitation du moyen âge, il déplore « l'ingrate injustice de cette frivole philosophie qui tendait à qualifier de barbare et de ténébreux le siècle mémorable où brillèrent simultanément sur les divers points du monde catholique Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, Dante, Roger Bacon. »

On remarquera sans doute que cette apologie du catholicisme est exclusivement historique, et en second lieu qu'elle n'implique nullement la vérité intrinsèque du dogme révélé. Néanmoins, c'était une grande avance pour la polémique catholique de pouvoir prendre acte de toutes ces conceptions de l'esprit philosophique le plus avancé. Il faut le mauvais style d'Auguste Comte pour que les défenseurs du catholicisme aient ignoré une apologie aussi forte, aussi complète, et je dirais presque aussi exagérée, et n'aient pas su tirer parti des avantages que leur fournissait un auxiliaire si inattendu. Nous nous contenterons de signaler le fait au point de vue de notre sujet et de constater combien l'école catholique, Chateaubriand en tête, a dû déployer de force et de talent pour faire ainsi remonter le courant de l'opinion et avoir amené sur le même terrain les écoles les plus opposées. Le débat, ainsi resserré, n'en est peut-être pas plus facile à conclure pour le fond des choses. Mais un grand pas aura été fait pour l'équité historique et pour l'intelligence de la civilisation moderne.

PAUL JANET.

UN

OUVRAGE RÉCENT

SUR LES ÉTATS-UNIS

Cent ans de république aux États-Unis, par M. le duc de Noailles. 2 vol.

On éprouve quelque surprise quand on relit aujourd'hui l'*Esprit des lois* de Montesquieu. L'on trouve un peu trop nue la classification qu'il fait des trois gouvernemens : républicain, aristocratique, monarchique ; trop dogmatique sa façon de parler des lois, des principes de ses trois gouvernemens. « Je suivais mon objet, dit-il, sans former de dessein ; je ne connaissais ni les règles, ni les exceptions ; je ne trouvais la vérité que pour la perdre. Mais quand j'ai découvert mes principes, tout ce que je cherchais est venu à moi, et dans le cours de vingt années, j'ai vu mon ouvrage commencer, croître, s'avancer et finir. » Nous ne voyons plus les choses si complaisamment ni si simplement ; Montesquieu lie toutes les parties du corps politique à un moteur unique qu'il nomme l'honneur dans les monarchies, la vertu dans les républiques, auquel, dans les aristocraties, il ne donne point de nom précis, et qu'il a quelque peine à y bien définir. Il crée ainsi trois espèces politiques ; tout au plus consentirions-nous à y voir trois genres, pour emprunter encore la terminologie des sciences naturelles ;

L'AMOUR

ÉTUDE DE PSYCHOLOGIE GÉNÉRALE.

Au début de son admirable poème sur la nature des choses, Lucrèce invoque Vénus, *Venus genitrix*, *Venus alma;* et, si les beaux vers du poète philosophe n'étaient pas connus de tous, nous voudrions les mettre ici en commençant pour bien indiquer que la pensée de Lucrèce n'a pas vieilli depuis deux mille ans. Aujourd'hui comme alors, en notre époque de science positive comme au temps de la vieille Rome, on reconnaît que l'origine de toute vie terrestre, c'est l'amour.

L'amour dans la nature, chez les bêtes et les hommes, voilà ce que nous voudrions traiter ici.

Le sujet est difficile, et nous n'ignorons pas que l'entreprise est périlleuse. Peut-être serons-nous forcés d'énoncer tout haut certaines choses qu'on dit tout bas. Chacun les connaît parfaitement; mais, par une sorte de pudeur propre à notre époque de haute moralité, on n'ose guère les imprimer ailleurs que dans les ouvrages techniques. Nous traiterons ces questions délicates avec tout le respect que méritent les lecteurs, et surtout les lectrices de cette *Revue;* mais nous nous garderons de toute hypocrisie, et nous ne chercherons pas de périphrase là où il n'y a pas de périphrase à mettre.

Faut-il avouer que nous avons une arrière-pensée? Les romanciers, les psychologues, les auteurs dramatiques, les distillateurs de quintessence, dont la race ne s'est pas perdue depuis l'hôtel de

Rambouillet jusqu'à nos jours, ont tellement défiguré, alambiqué et compliqué l'amour qu'il est peut-être bon de leur rappeler à tous notre humble origine, loin, bien loin de leurs savantes dissertations. Le vrai naturalisme est dans l'histoire naturelle et non dans les aberrations humaines. Donc, sans avoir l'intention de ramener l'homme à la brute, nous voudrions qu'il n'oubliât pas les conditions normales de son existence physique. Dans une salle de bal ou de théâtre, dans un salon, un atelier ou un laboratoire, on est tenté de prendre au sérieux l'existence factice qu'on mène. Il est bon de revenir, ne fût-ce que pour quelques heures, à la connaissance de la réalité. L'homme n'est pas une marionnette de théâtre. C'est un être vivant, soumis aux lois qui régissent tous les êtres vivans. Il y a sur ce petit globe terrestre des myriades d'existences, plus ou moins semblables à la nôtre, qui poursuivent silencieusement l'évolution que la nature leur a assignée. Notre destinée n'est pas essentiellement différente de leur destinée, et il ne faut pas laisser les conventions sociales masquer complètement le but de notre vie (1).

I.

Quand on jette les yeux autour de soi pour essayer de saisir dans leur ensemble les faits innombrables et mystérieux qui nous environnent de toutes parts, une question se pose tout d'abord. Tous ces phénomènes ont-ils un but? S'il y a un but, pouvons-nous le comprendre, et, si nous pouvons le comprendre, quel est-il? Au fond, toutes les philosophies qui se sont succédé depuis Thalès jusqu'à Hegel n'ont fait guère autre chose que chercher une solution à cet effrayant problème! Hélas! malgré d'admirables efforts, la dialectique des philosophes a apporté peu de lumières, et, si nous sommes, en 1891, plus avancés que du temps de Thalès, ce n'est pas par suite de l'effort des philosophes ; c'est parce que les sciences exactes, dédaignant les spéculations creuses, ont fait de puissans progrès.

D'abord elles nous ont montré que le globe terrestre, sur lequel nous nous agitons, est un tout petit grain de poussière dans l'espace, un atome imperceptible, un vrai microbe, mille fois plus petit dans le monde des astres qu'une goutte d'eau dans l'Océan.

(1) Ces pages sont écrites au bord de la mer, dans la solitude. Après la vie fiévreuse que nous fait une civilisation raffinée et corrompue, la mer nous rappelle le peu que valent nos misérables soucis, et nous fait comprendre l'immense vanité de nos haines et de nos amours. Là aussi, au sein de la mer, se passent, sans trêve ni merci, des drames innombrables, et toujours renaissans, de haine et d'amour. Les nôtres vont-ils beaucoup plus loin?

Non-seulement ce globe terrestre est ridiculement petit, mais son existence est très brève. La Terre a eu un commencement, et sa fin approche; dans quelques millions de siècles, elle sera tout à fait froide, et la vie sera éteinte. Ce sera un astre mort, comme l'est actuellement la Lune, si bien que notre planète, infiniment petite dans l'espace, n'a existé et n'existera que pendant un temps infiniment court.

Eh bien! nous ne connaissons, en fait de vie, que ce qui est aujourd'hui vivant sur la Terre. Par conséquent, nous ne pouvons juger de l'ensemble que par une portion extraordinairement petite de cet ensemble. Conclure de la Terre au monde, c'est de l'imprudence et de l'impudence. Qui donc, en examinant une goutte d'eau, prétendrait comprendre tout ce qui se passe dans l'Océan?

Il est cependant à cette généralisation une excuse très légitime; c'est que nous ne pouvons faire autrement. Si, pour parler de la Nature, il nous fallait posséder quelques notions (vagues ou précises) sur ce qui se passe dans les planètes ou dans les étoiles, nous serions réduits à ne rien dire du tout; car nous ne savons absolument rien du monde stellaire, sinon les orbites décrites par les astres, et il est possible que nous n'en sachions jamais beaucoup plus.

Donc limitons-nous à notre globe terrestre. Si petit qu'il soit, nous sommes encore bien loin de l'avoir complètement étudié; mais les botanistes et les zoologistes ont pu cependant poser quelques lois, découvrir quelques principes qui semblent permettre une conclusion générale; quand nous disons générale, il est bien entendu que nous n'avons pas la prétention de dépasser les bornes étroites de notre humble sphère terrestre.

Ce qui frappe quand on étudie les êtres vivans, c'est de voir qu'ils sont faits pour vivre. Tout en eux concourt à assurer leur existence. Toute leur organisation est destinée à les protéger contre la mort. Tous leurs sentimens sont des sauvegardes tutélaires; chaque individu est pourvu d'instincts de répulsion et d'instincts d'attraction, qui, les uns et les autres, ont pour résultat d'assurer son existence; répulsion, pour fuir ce qui est mauvais; attraction, pour chercher ce qui est nécessaire.

La douleur, le dégoût, la peur, voilà les trois grands sentimens répulsifs.

Il serait absurde de supposer autre chose que ce qui est. Si une blessure, au lieu d'être douloureuse, était agréable, voire même indifférente, les êtres, ne cherchant pas à s'y soustraire, iraient sans crainte au-devant des mutilations, des traumatismes, des blessures les plus graves. La douleur est la sentinelle de la vie. C'est un

instinct protecteur, qui, sans le secours d'aucun effort intellectuel, met en garde contre les causes de mort. La vie sans la douleur, le dégoût et la peur, serait absolument incompréhensible.

Les sentimens d'attraction sont tout aussi nécessaires que les sentimens de répulsion : les principaux sont le besoin de respirer et le besoin de manger. Le besoin de respirer est si impérieux que nous ne pouvons rester plus d'une minute sans respirer. Quelques secondes d'asphyxie amènent une angoisse épouvantable. C'est certainement de tous nos sentimens le plus puissant, montrant avec une clarté éclatante à quel point la machine vivante est une machine chimique, puisqu'elle exige, pour ne pas périr, un apport d'oxygène incessant.

Le besoin de manger et de boire est aussi impérieux que le besoin de respirer ; mais il s'exerce à de bien plus grands intervalles. Au fond, ces deux besoins, celui de la respiration et celui de l'alimentation, sont deux besoins d'origine chimique, comme Lavoisier l'a admirablement démontré : l'alimentation apportant le combustible et la respiration apportant le comburant.

Et on ne comprendrait pas que ces deux besoins ne fussent pas impérieux. S'ils n'existaient pas en nous, s'ils n'avaient pas cette force irrésistible, supérieure à tout raisonnement, il y a beau temps que l'humanité aurait disparu. Supposer que la respiration est confiée à notre intelligence ou à notre attention, sans que le besoin irrésistible de respirer soit là, c'est admettre une énorme absurdité : à savoir que notre intelligence et notre attention ne seront jamais une seule minute en repos ou en défaut, depuis le premier jour de notre existence jusqu'à la fin.

Ainsi les êtres vivans, hommes et bêtes, sont organisés pour vivre, et il est presque impossible de savoir si ces besoins inhérens à l'organisation sont le résultat ou la cause de l'existence. Sans eux, en effet, nulle vie ne serait possible.

Les besoins attractifs ou répulsifs ont donc pour but la conservation de la vie, et il faut envisager tous les êtres vivans, quels qu'ils soient, végétaux ou animaux, comme des êtres cherchant à vivre, faits pour vivre, et pourvus d'une organisation admirablement adaptée au milieu qui les entoure.

Si la nature a un but, voici son but : assurer la vie de ses enfans. Leur souffrance importe peu si leur souffrance parvient à protéger cette vie à la protection de laquelle tout est sacrifié.

On peut même supposer, en voyant l'infinie diversité des formes vivantes qui habitent notre globe, que cette diversité a une raison d'être dans la diversité des milieux. Pour que la somme de vie soit aussi grande que possible, il faut des animaux marins, terrestres, aériens. Il faut des êtres qui vivent au froid, d'autres qui vivent

au chaud. Il faut que partout le globe terrestre soit habité, sous terre et sur terre ; dans les lacs, les mers et les fleuves ; dans les sables, les forêts et les plaines. Or, pour qu'il y ait dissémination de la vie sur tous les points de la surface terrestre, une variété inépuisable dans les formes vivantes était nécessaire, puisqu'il fallait que chacune de ces formes fût adaptée au milieu ambiant.

Voilà donc un premier principe bien établi, c'est que la nature se plaît dans une somme de vie aussi grande que possible, et qu'elle a tout fait pour assurer la vie des individus. Mais les individus ont une existence bien courte. Même comparée à la durée (bien éphémère cependant) de notre globe, l'existence des individus n'est qu'un imperceptible fragment de temps. Tous les efforts dépensés par la nature pour assurer la vie des individus ne serviraient donc à rien s'il n'existait, en même temps que la fonction de conservation individuelle, une fonction tout aussi irrésistible et puissante, la conservation de l'espèce (1).

Même il semble que la conservation de l'espèce soit plus importante que la conservation de l'individu. Dès que la reproduction a eu lieu, une fois que la perpétuité de la race est assurée, l'individu n'a plus de raison d'être, et, de fait, il meurt.

Chez certaines espèces animales, la mort est immédiate après que la génération a été assurée. Par exemple, chez beaucoup d'insectes, immédiatement après la ponte des œufs, la femelle meurt ; car son rôle est achevé. Quant au mâle, il est déjà mort ; car, dès que la fécondation des œufs a eu lieu, il périt. Les plantes annuelles se flétrissent dès qu'elles ont donné fleur et fruit.

Chez la plupart des êtres, la mort tarde plus à venir ; mais, au

(1) Tourguénef a donné une image bien poétique de ces deux grands sentimens, d'où dérive la vie de tous les êtres, dans son petit poème *les Deux Frères*, le Génie de l'amour et le Génie de la faim. « .... Tous deux sont jeunes : l'un est un peu gras, sa peau est lisse, les boucles de ses cheveux sont noires ; de longs cils, le regard insinuant, gai et avide ; le visage charmant, presque hardi, presque méchant. Une couronne de fleurs repose mollement sur ses cheveux brillans. Il sourit comme sûr de son pouvoir, avec autorité et indolence... De temps en temps, ses ailes frémissent rapidement, avec un joli bruit argentin, comme une pluie de printemps. L'autre jeune homme est maigre et jaunâtre. Ses côtes se dessinent à chaque respiration. Il a les cheveux blonds, fins et plats ; les yeux sont ronds, d'un gris pâle ; le regard, inquiet, est étrangement clair ; tous les traits du visage, le nez étroit et aquilin, le menton pointu, parsemé d'un rare duvet, sont comme affilés. La petite bouche, aux dents de poisson, reste entr'ouverte ; les lèvres, sèches, n'ont jamais, jamais souri. Autour de sa tête, quelques épis vides et cassés. Un grossier tissu gris entoure ses reins. Ses ailes, d'un bleu mat, ont un mouvement lent et menaçant. Les deux jeunes gens semblent des camarades inséparables. Chacun d'eux s'appuyait sur l'épaule de son ami : la main potelée de l'Amour pendait comme une grappe de raisin sur la clavicule sèche de la Faim, tandis que la main étroite de la Faim, avec ses longs doigts maigres, s'étalait, comme un serpent, sur la poitrine efféminée de l'Amour... Ce sont deux frères, l'Amour et la Faim, moteurs de tout ce qui vit. »

fond, la loi est la même. Une fois que la vie de l'espèce a été assurée par la fécondation et la reproduction, les parens vieillissent : ils ont achevé leur tâche, et bientôt ils succombent, laissant les jeunes recommencer.

Il y a vraiment comme une certaine hâte de la nature à faire disparaître les individus quand la reproduction est terminée. Place aux jeunes! Telle est la loi de la nature. C'est comme une course précipitée vers un but que nous n'entrevoyons pas : puisque, en même temps que cette tendance à la vie de l'espèce, il y a tendance à la mort de l'individu (1).

Pouvons-nous voir au-delà? Savons-nous pourquoi il faut que la vie soit intense sur notre planète? pourquoi il doit y avoir des arbres, des insectes, des oiseaux, des hommes, en aussi grand nombre que possible? pouvons-nous supposer une raison d'être à ce développement que favorise une organisation prodigieusement savante et compliquée? Hélas! non! personne ne peut le dire. Nous assistons à des phénomènes qui nous paraissent révéler un immense effort vers un maximum de vie pour l'individu et pour l'espèce, mais nous ne connaissons rien de plus.

Cependant c'est déjà quelque chose que d'avoir démêlé, parmi les opérations de la Nature, cette tendance, aveugle et savante à la fois, au développement de la vie. Si nous ne savons pas pourquoi la Nature veut la vie, au moins nous savons qu'elle la veut, et qu'elle a trouvé moyen de l'assurer.

II.

La fonction de reproduction est donc aussi générale que la fonction de nutrition, et, comme la nutrition, elle peut se faire par la fatalité organique simple, elle peut être aidée par l'instinct, elle peut être aidée par l'intelligence.

Pour prendre une comparaison, voyons ce qui se passe pour la respiration. Tous les êtres respirent; mais il est des êtres dépourvus d'intelligence qui respirent mécaniquement, ou, si l'on veut, chimiquement, comme les champignons par exemple ou les microbes aérobies, qui consomment de l'oxygène sans en avoir la moindre conscience, et sans que la privation d'oxygène entraîne chez eux quelque sentiment de douleur.

(1) Un curieux exemple de cette hâte de la nature à faire disparaître les individus, quand la vie de l'espèce a été assurée, nous est fourni par certaines araignées dont tout le monde connaît sans doute la curieuse histoire. Le mâle, beaucoup plus petit et plus faible que la femelle, la surprend brusquement; mais, une fois qu'il a satisfait ses appétits amoureux, la femelle, étant fécondée, et, par conséquent, n'ayant plus besoin de lui, profite de sa force pour le dévorer sans autre forme de procès.

En suivant la série hiérarchique des êtres, depuis le champignon jusqu'à l'homme, on trouve toujours la respiration, fonction nécessaire, universelle, qui est la cause de la vie; mais, graduellement, à ce phénomène organique simple, vient se surajouter une complication particulière; c'est la conscience, autrement dit l'intelligence. L'intelligence ne modifie pas la respiration, mais elle donne conscience de la respiration. Le champignon n'a pas conscience qu'il respire; il ne souffre pas lorsqu'on le met dans de l'air privé d'oxygène, quoique cette privation d'oxygène le fasse mourir. Mais les êtres intelligens savent qu'ils respirent; ils ont le besoin de respirer, et ils ressentent des sensations douloureuses, conscientes, quand on enlève l'oxygène de l'air qu'ils respirent.

La conscience et l'intelligence sont donc des phénomènes surajoutés qui ne changent rien à la nature essentielle de l'acte respiratoire, mais qui font que l'animal respirant éprouve plaisir ou peine, selon qu'il peut ou ne peut pas satisfaire à ce besoin.

Or ce que nous disons de la respiration s'applique aux phénomènes de la reproduction. Qu'il y ait conscience complète, et intelligence puissante, comme chez l'homme; qu'il y ait conscience imparfaite et intelligence rudimentaire, à tous les degrés, comme chez la plupart des animaux; qu'il y ait enfin inconscience totale et inintelligence absolue, comme chez les animaux inférieurs et les plantes, cela importe assez peu. Car les uns et les autres se reproduisent; mais, à mesure que l'intelligence se développe, la fonction coïncide avec la conscience de cette fonction, et un sentiment profond prend naissance : c'est l'amour.

L'amour est donc, comme l'intelligence elle-même, une fonction de *luxe*. L'espèce peut se perpétuer sans intelligence et sans amour.

Il en est ainsi pour toutes les fonctions vitales, quelles qu'elles soient. Pour vivre, pour se protéger contre les ennemis divers, l'intelligence n'est pas nécessaire, ni même l'instinct. Il y a, dans les cellules vivantes, un automatisme qui suffit. Le grain de blé est dépourvu de toute conscience, de toute intelligence, et cependant il arrive à germer, à grandir, à reproduire d'autres grains de blé, sans qu'aucun effort intellectuel ait été nécessaire. L'huître, si elle est pourvue de quelque parcelle de conscience, n'en possède assurément qu'une toute petite dose, et cependant l'huître se nourrit, elle respire, elle se reproduit.

Tous les phénomènes intellectuels sont phénomènes de *luxe*. L'intelligence est un perfectionnement, une complication; mais elle n'est indispensable ni à la vie de l'individu ni à celle de l'espèce.

Ainsi la fonction de reproduction peut s'exercer dans une forme très simple, chez les êtres privés d'intelligence, et qui poursuivent leur évolution sans avoir aucune conscience de leurs actes.

Les êtres inconsciens et totalement inintelligens, ce sont toutes les plantes et beaucoup d'animaux inférieurs.

Rappelons d'abord un fait de notion vulgaire, mais qu'il faut cependant avoir bien présent à l'esprit pour comprendre les lois de la reproduction; c'est que tout être vivant est composé de *cellules*, c'est-à-dire de petits organismes élémentaires, ayant, dans une certaine mesure, leur existence propre et leur individualité. Une cellule est une masse de substance albuminoïde (protoplasma), entourée d'une membrane, et possédant un noyau qui est son centre. Protoplasma, membrane, noyau; voilà l'être cellulaire, pourvu d'une sorte d'autonomie, et ayant, dans une certaine mesure, son existence indépendante. Tout être vivant, végétal ou animal, est un agrégat de cellules. Celles-ci ont les formes et les dimensions les plus diverses; le protoplasma, la membrane cellulaire et le noyau prennent des configurations variées, de telle sorte qu'au premier abord on a peine à concevoir qu'un os est un agrégat de cellules, au même titre qu'un muscle ou qu'une pomme de terre. C'est l'illustre physiologiste Schwann qui, en 1837, a introduit dans la science la *théorie cellulaire*. Il n'en est pas de plus générale et de plus féconde.

Certains êtres élémentaires, comme les microbes, par exemple, ne sont constitués que par une seule cellule. Alors, cette cellule unique, pour vivre, doit posséder tous les attributs de l'être ; elle doit se nourrir, respirer et se reproduire.

Eh bien! dans ce cas, le procédé de reproduction est extrêmement simple. Cette cellule, à un moment quelconque de son évolution, grandit, puis se sépare en deux fragmens : une cellule unique se transforme en deux cellules.

Puisque nous avons pris l'exemple des microbes, continuons à voir comment se développent certains microbes, ceux qu'on appelle *bacillus*, petit bâton ; et imaginons un bâton qui, grandissant rapidement, au bout d'une heure environ, à son milieu devient fragile, puis se casse. Nous avions un bâton; et maintenant nous en avons deux. Chacun de ces deux bâtons, au bout d'une heure encore, grandissant à son tour, se segmentera; de sorte qu'après deux heures, nous aurons quatre bâtons, et ainsi de suite.

Nul besoin de faire de longs calculs pour voir la prodigieuse rapidité de ce développement. Un bacille, dans un milieu favorable, donnera ainsi naissance en vingt-quatre heures à 16 millions de bacilles semblables, et, en quarante-huit heures, il y en aura 500,000 milliards, chiffre bien supérieur à ce que notre intelligence peut saisir.

Tel est le procédé de reproduction le plus élémentaire; mais en général la reproduction, même chez les microbes, est un peu

plus compliquée. A un moment donné, le microbe donne une sorte de petite cellule, un peu différente de lui; c'est comme un petit œuf, ou une petite graine; une *spore* qui, en se développant, deviendra un microbe semblable à celui dont elle dérive.

Ainsi, dans la plupart des cas, même pour les êtres inférieurs, la cellule, pour se reproduire, a besoin de transformations; il faut que la matière vivante passe par l'état de spore pour pouvoir continuer à vivre.

Mais, en somme, qu'il s'agisse d'une segmentation ou d'une formation de spore, c'est toujours là un procédé de reproduction extrêmement simple. Or le plus souvent la reproduction est plus compliquée. Elle a besoin de *l'union de deux cellules,* que nous appellerons la cellule *mâle* et la cellule *femelle.*

Voilà le procédé universel de la reproduction. L'union de deux cellules différentes, la cellule mâle et la cellule femelle, fait qu'un être nouveau, semblable aux parens, prend naissance.

Plante ou animal, algue, chêne, écrevisse, corbeau ou homme, le procédé est identique; c'est une cellule femelle qui, fécondée par une cellule mâle, subit alors, dans l'intérieur de son protoplasme, toute une série d'extraordinaires modifications, et devient algue, chêne, écrevisse, corbeau ou homme.

Les anatomistes ont pu suivre le détail des phases par lesquelles passe la cellule fécondée. Des milliers d'observations précises, poursuivies avec une admirable persévérance, ont permis de décrire par le menu toutes les transformations qui suivent la conjugaison des deux cellules mères. Mais nous ne pouvons ici entrer dans cet exposé, qui serait très technique et très compliqué. Toute une science, l'embryologie, est consacrée à cette description. Grâce à la perfection de nos microscopes et de nos méthodes d'investigation, ces évolutions cellulaires sont parfaitement connues. Elles varient, bien entendu, suivant les espèces; elles ne sont pas tout à fait les mêmes chez les plantes et chez les animaux, chez les animaux supérieurs et les animaux inférieurs. Pourtant, du moins au début, la marche des phénomènes est à peu près identique.

C'est ainsi qu'apparaît au grand jour la parenté étroite qui réunit tous les êtres vivans les uns aux autres. C'est le même plan organique. C'est aussi le même mode de reproduction, et, s'il y a une infinie diversité dans les moyens que la Nature emploie, le but est le même : fécondation de la cellule femelle par la cellule mâle.

Chez les plantes, ces procédés de fécondation et de reproduction sont connus dans tous leurs détails. L'histoire en est très curieuse; et on est forcé d'admirer la variété des ressources que la Nature a trouvées pour assurer le rapprochement des deux cellules.

Pour les algues, les cellules mâles sont des corpuscules mobiles

qui s'amassent dans une petite poche. La poche mûrit, finit par se rompre, donnant enfin issue à l'essaim des cellules mâles qui vont alors, se promenant de tous côtés, chercher les cellules femelles réunies dans une autre poche voisine.

Chez les plantes phanérogames, tantôt la fleur porte les deux cellules, mâle et femelle, tantôt, au contraire, chaque fleur est soit mâle, soit femelle; et, comme le contact du pollen (cellule mâle) avec l'ovule (cellule femelle) n'est pas toujours assuré, il a fallu des procédés extrêmement détournés pour que cette union, nécessaire à la vie de l'espèce, soit presque toujours réalisée. L'illustre Darwin a montré que les couleurs éclatantes des corolles florales, qui entourent les cellules mâles et femelles, attirent de très loin les papillons et les insectes. Alors ces animaux agiles et remuans se promènent sur toutes les parties de la fleur, et avec leurs pattes, leurs ailes, leurs trompes, leurs antennes, répandent sur les cellules femelles le pollen fécondant. Il y a là une adaptation extraordinaire entre la plante et l'animal; l'animal se nourrit du suc de la plante; mais en même temps, par ses mouvemens, il assure la fécondation et la reproduction de la plante.

Il est vrai que dans beaucoup de cas la position des organes qui portent le pollen, l'élasticité de la tige, et d'autres innombrables conditions morphologiques, font que le rôle des insectes n'est pas absolument nécessaire. Les conditions adjuvantes peuvent varier : au fond, le terme final est toujours le même : c'est la conjonction de la cellule mâle avec la cellule femelle.

Chez les animaux inférieurs, dépourvus d'intelligence et de conscience, les phénomènes ressemblent beaucoup à ce qui se passe chez les algues.

Comme chez les algues, toutes ces opérations se font sans conscience; les mouvemens d'adaptation sont des mouvemens automatiques, où ne peuvent se trouver les plus faibles traces d'intelligence.

Je n'ignore pas qu'un ingénieux psychologue contemporain, M. A. Binet, a cherché à faire, sans y réussir, croyons-nous, la psychologie des infusoires. Malgré le talent qu'il a dépensé à cette tâche ingrate, il lui a été impossible de prouver que les infusoires ou les microrganismes ont d'autres mobiles que des affinités physico-chimiques. Certes, ces affinités sont d'une extrême délicatesse. Il est des bactéries sensibles à la dix millionième partie d'un milligramme d'oxygène. Mais cette sensibilité n'est pas encore de la psychologie : c'est de la chimie physiologique. L'affinité de la cellule mâle pour la cellule femelle est un phénomène physico-chimique, au même titre probablement que son affinité pour l'oxygène. Nous ne pouvons lui supposer ni conscience, ni intelli-

gence, ni amour. A ce compte, il faudrait dire que, lorsque le charbon brûle dans l'oxygène, il y a de l'amour entre le charbon et l'oxygène; et que, comme le potassium a plus d'affinités pour le chlore que pour l'azote, l'amour du potassium pour le chlore est très grand, beaucoup plus grand que son amour pour l'azote.

Vraiment, il n'est permis de se servir du mot amour que s'il y a intelligence et conscience, et on a le droit de dire que l'amour, comme la douleur, est une fonction intellectuelle, en rapport avec le développement de l'intelligence.

Mais cette intelligence, quand apparaît-elle? A quels degrés de l'animalité en apparaissent les premières lueurs? C'est un problème insoluble que celui de la conscience des animaux autres que l'homme. Quelle sera notre limite pour dire : cet être est intelligent, cet autre ne l'est pas? On ne peut nier l'intelligence du chien, du singe et de l'éléphant. Celle des oiseaux et des reptiles, quelque modérée qu'on la suppose, n'est guère niable; mais déjà, quand on arrive aux poissons, on se prend à douter de leur capacité intellectuelle. Quelle conscience ont-ils? Et s'ils en ont une, probablement, combien obscure et bornée!

Et après les poissons, que donnera-t-on d'intelligence à une mouche, à une huître, à un coralliaire? Il serait bien téméraire de tenter une démarcation quelconque, même très incertaine. Nous n'essaierons donc pas d'en donner une, et nous dirons que chez les êtres inférieurs, comme les plantes et les derniers invertébrés, les sexes ne se cherchent pas : il y a seulement union de la cellule mâle avec la cellule femelle, sans que la conscience de l'individu ait quelque part à tous ces actes.

III.

Nous voici donc arrivés, en remontant l'échelle des êtres, à un degré d'organisation supérieure. Au fond, le principe est le même : c'est toujours la conjugaison de la cellule mâle avec la cellule femelle; mais la cellule mâle et la cellule femelle ne se trouvent pas chez le même individu : il n'y a de cellules mâles que chez le mâle, il n'y a de cellules femelles que chez la femelle. Il faut donc que les deux individus de chaque sexe se cherchent, se trouvent, se rapprochent, pour qu'il y ait entre les deux cellules mères l'union nécessaire à la perpétuité de l'espèce.

Chez les êtres inintelligens, cet attrait des sexes l'un pour l'autre est inconscient, inintelligent, automatique. Il n'y a ni volonté, ni parti-pris, ni réflexion; mais, chez les êtres intelligens, il faut un

mobile qui accompagne ou détermine ce rapprochement de manière à le rendre irrésistible ; et ce mobile, c'est l'amour.

Sa puissance est extraordinaire, tout aussi efficace que le besoin de respirer ou le besoin de manger. Nous ne parlons certes pas ici de l'homme, dont les instincts et les passions naturelles sont masqués par la civilisation, mais bien des animaux à l'état sauvage, qui, grands ou petits, faibles ou forts, stupides ou intelligens, subissent tous la passion amoureuse.

D'abord il s'agit de se trouver. Or, quand le nombre des individus est rare, comme, par exemple, pour certaines espèces d'insectes, êtres minuscules égarés dans d'immenses forêts, cette recherche n'est pas toujours facile. Mais la Nature y a pourvu. Tantôt c'est par l'odeur : l'odeur pénétrante qui émane de certains papillons ou de certains scarabées se répand à de grandes distances. Tantôt c'est par le bruit : certaines vibrations des élytres produisent des sons qui s'entendent au loin. Tantôt c'est par la lumière, comme ces vers luisans femelles dont la lueur, brillant au milieu de l'herbe, va attirer le mâle. Tantôt c'est par des sens spéciaux que nous connaissons mal, et qui permettent aux individus de sexe différent de se rencontrer, malgré les obstacles et les périls de toute sorte qui se dressent entre eux.

Chez les invertébrés, chez les insectes, chez les vertébrés inférieurs, cette recherche de la femelle par le mâle est instinctive, et il n'est pas permis d'y voir trace d'intelligence.

C'est l'instinct qui les guide, et chaque individu se comporte exactement de la même manière que tous les individus de son espèce. Nulle variété dans les actes : même démarche, mêmes allures, mêmes appétits, mêmes moyens d'y satisfaire. C'est l'aveugle et fatal instinct. Mâles et femelles accomplissent leur œuvre sans se rendre compte de ce qu'ils font, sans pouvoir modifier quoi que ce soit à ce que leurs ancêtres ont fait depuis des milliers de générations. Qui a vu un hanneton en a vu mille, ou un million, ou un milliard. Nul d'entre eux n'a une dose d'intelligence suffisante pour changer quoi que ce soit au plan qui lui a été tracé par avance.

Mais peu à peu, chez les reptiles, chez les oiseaux, et surtout chez les mammifères, l'intelligence apparaît, et, avec l'intelligence, l'amour ; puisque c'est ainsi qu'il faut appeler la recherche voulue et consciente des sexes l'un pour l'autre. Cette recherche, cette poursuite, si l'on veut, diversifiée de mille manières, est une des plus curieuses études que puisse aborder le naturaliste ou le psychologue.

Nous disions dans cette même *Revue* (1), en parlant de la lutte

(1) *Le Roi des animaux*, 1883, p. 813.

des animaux entre eux : « Ce n'est pas un cri de joie qui, des flots azurés ou des profondes forêts, s'élève vers le ciel, c'est un cri de détresse et de douleur. C'est le cri des vaincus. Luttes fratricides, combats acharnés, proies dévorées vivantes, carnage, massacre, douleurs, maladies, famine, morts sauvages, voilà ce qu'on verrait si le regard pouvait pénétrer ce que cachent dans leur sein l'impassible Océan ou la tranquille forêt. Chaque pierre abrite un essaim d'êtres vivans, chaque pierre abrite aussi des luttes implacables. Tous les enfans de la Nature s'acharnent l'un sur l'autre. Des milliers de souffrances obscures se dissimulent sous l'herbe des prairies et sous la roche du rivage. »

Quelque sombre que soit ce tableau, il n'est pas trop chargé, et il représente d'une manière plutôt adoucie les terribles luttes auxquelles se livrent, pour avoir le droit d'exister, tous les êtres vivans. Mais il est incomplet; car, à côté de ces drames de guerre et de massacre, il y a simultanément toute une série de poèmes amoureux. A chaque printemps, c'est, dans toute la nature, une sorte de fièvre de fécondation qui s'empare de tous les êtres. Partout où il y a la vie, partout apparaît l'amour. L'herbe de la prairie, la mousse de la forêt et la pierre du rivage, si elles abritent des luttes sanguinaires, abritent aussi des tendresses ardentes. Si un cri de douleur monte vers le ciel, un cri d'amour y monte en même temps. La Nature frémissante assure la vie de l'individu par la guerre, tandis qu'elle assure la vie de l'espèce par l'amour. Certes, c'est un merveilleux spectacle que cette agitation féconde, cet immense effort de la Nature pour ne pas périr. L'espèce doit vivre, et c'est l'amour seul qui entretient cette vie. Chaque printemps assiste à une création nouvelle sans laquelle la vie disparaîtrait de la terre.

Point d'exception à cette ardeur. Consciens ou inconsciens, tous les êtres cherchent à s'unir : mollusques, insectes, reptiles, oiseaux, quadrupèdes. Une passion invincible les pousse. Ce sont des instrumens entre les mains de la toute-puissante Nature, qui, pour assurer la perpétuité de la vie, leur a donné la passion de l'amour, et a su la leur donner si forte que rien ne peut l'atténuer ou l'éteindre.

Ce sentiment inconscient qui pousse tous les êtres à l'amour, Mme Ackermann l'a exprimé en si beaux vers, inspirés de Lucrèce, que nous devons les citer.

Elle n'a qu'un désir, la marâtre immortelle,
C'est d'enfanter toujours, sans fin, sans trêve, encor.
Mère avide, elle a pris l'éternité pour elle,
Et vous laisse la mort.

Toute sa prévoyance est pour ce qui va naître;
Le reste est confondu dans un suprême oubli.
Tous, vous avez aimé; vous pouvez disparaître :
Son vœu s'est accompli.

Tous les êtres, formant une chaîne éternelle,
Se passent, en courant, le flambeau de l'Amour;
Chacun, rapidement, prend la torche immortelle
Et la rend à son tour.

Du moins, vous aurez vu luire un éclair sublime;
Il aura sillonné votre vie un moment.
En tombant, vous pourrez emporter dans l'abîme
Son éblouissement.

Quelle est la part de l'instinct? quelle est la part de l'intelligence dans les actes amoureux qui poussent les animaux à se rechercher et à s'unir? Problème difficile et même insoluble, si l'on voulait y apporter une solution absolument rigoureuse. Mais pourquoi chercher l'absolu en pareille matière?

Nous pouvons toutefois, sans trop nous compromettre, dire à peu près quelles sont les différences entre l'intelligence et l'instinct. Ce qui caractérise l'instinct, c'est qu'il n'est ni modifié ni modifiable par le caractère de l'individu. Les animaux pourvus du seul instinct ne peuvent rien apprendre et rien oublier. Le dindon qui fait la roue dans une basse-cour, en présence des dindes qui l'admirent, agit comme ont agi tous les dindons ses ancêtres et comme agiront ses enfans : ni mieux ni plus mal. C'est la répétition pure et simple d'un acte qu'il ne comprend pas. Pour faire la roue, il n'a pas besoin d'avoir vu le dindon son père faire la roue dans la même basse-cour pour lui enseigner la manière de s'y prendre. Il sait cela de naissance : c'est la conséquence de son organisation.

L'intelligence est un tout autre phénomène; elle suppose une acquisition personnelle, individuelle, qui n'est pas l'apanage de la race, mais qui est la conséquence d'un souvenir réfléchi de l'individu. Le gentilhomme qui dans un salon baise la main d'une grande dame ne fait pas cela par instinct, mais par intelligence. L'éducation lui a appris cette formule de politesse et de galanterie; et il trouve bon de s'y conformer; mais il le fait sciemment, volontairement; il sait qu'il pourrait faire autrement, et il comprend la portée de ce qu'il fait.

Donc, toutes les fois qu'on verra chez tels ou tels animaux des actes compliqués, se répétant avec une uniformité absolue, sans que l'individu les modifie par un changement volontaire quelconque, on pourra dire que c'est de l'instinct, et que l'intelligence n'y est pour rien.

S'il en est ainsi, on voit à quel point doit être rare l'intervention

de l'intelligence chez les animaux. J'ai certes lu bien des récits, très amusans, sur certains faits extraordinaires d'intelligence; mais je suis tenté de croire que ces faits sont exceptionnels, et que ce qui est général, c'est le simple automatisme.

Dans la manière d'être des sexes vis-à-vis l'un de l'autre, dans leurs choix, leurs luttes, leurs colères, il y a bien peu de variété (pour la même espèce, bien entendu). Ce qui domine au contraire, c'est la monotonie et l'uniformité des actes, chez tous les individus.

Nous disions en parlant des hannetons que tous les hannetons se ressemblent, à ce point qu'il est impossible de distinguer quelque différence d'allure entre les divers individus. Cette identité est presque vraie encore pour les animaux supérieurs : une oie se comporte comme toutes les oies; un perdreau comme tous les perdreaux; un lapin comme tous les lapins, et des réactions notoirement différentes entre individus de même âge, et placés dans le même milieu, sont difficiles à constater.

Nous n'irons pas en conclure que ces actions uniformes se font sans conscience. Au contraire, il est probable que les oies, les perdreaux, les lapins, que nous prenions pour exemple, ont une vague notion de l'existence, et comme une sensation indistincte de bien être ou de mal être. Je m'imagine, sans pouvoir donner aucune preuve à l'appui, que l'oie, lorsqu'elle a faim, ressent d'une manière extrêmement confuse une douleur analogue à celle de l'homme qui a faim, de même qu'un perdreau blessé éprouve une sensation pénible, douloureuse, ressemblant plus ou moins à ce qu'éprouve un homme blessé par un coup de feu. Mais tout me manque pour affirmer cette analogie. C'est une hypothèse que rien ne peut vérifier; et la conscience des animaux restera toujours, sans doute, pour notre conscience humaine un profond mystère. Nous avons déjà quelque peine à nous faire une idée exacte de la conscience de nos semblables ; que pouvons-nous dire alors de la conscience de nos dissemblables, c'est-à-dire des animaux?

Ne nous attardons pas à discuter la part de l'instinct et celle de l'intelligence. Cela ne peut guère conduire à une conclusion scientifique. Sachons seulement que, pour la plupart des animaux, les actes, accompagnés d'une conscience plus ou moins parfaite, sont uniformes, monotones, réglés par une fatalité organique irrésistible, et que la fantaisie individuelle et l'initiative personnelle, dues à des souvenirs particuliers, ne s'y mêlent que très peu. Nous n'essaierons donc pas de savoir, — car cela est à peu près impossible, — ce que pense l'animal quand il recherche sa femelle, et quand il manifeste à sa manière ses appétits amoureux. Nous supposerons en lui une vague, une très vague conscience, et nous

nous contenterons d'étudier ses mœurs. Sans pénétrer dans sa conscience, voyons comment se manifeste chez lui la passion de l'amour.

IV.

Chez les oiseaux, le mâle est toujours différent de la femelle. Son plumage est plus richement coloré. Sa voix est plus brillante, plus harmonieuse. Sa taille est plus forte. Le *beau sexe*, chez l'oiseau, est le sexe mâle, et Darwin a mis en lumière la cause de cette grande différence.

En effet, chez la plupart des oiseaux, un mâle suffit à plusieurs femelles. Or, comme le nombre des mâles est, à peu de chose près, le même que le nombre des femelles, il faut une élimination, un choix, une *sélection*. De là une lutte entre les mâles, qui cherchent à effacer leurs rivaux, par l'harmonie de leur chant ou la parure de leur plumage : c'est la femelle qui juge, et qui choisit pour époux celui des mâles qui a paru le plus brillant.

Quelquefois les tournois sont moins pacifiques, et il s'engage entre les mâles une véritable bataille. On sait que, dans une basse-cour, deux coqs ne peuvent vivre côte à côte. Ils sont sans cesse à se battre, non pour l'empire, mais pour les poules, qui assistent à ces combats meurtriers.

Sors vainqueur d'un combat dont Chimène est le prix.

C'est le plus fort qui triomphe, évidemment; celui qui a un bec plus solide, des ergots plus pointus, un crâne plus résistant, des muscles plus souples et plus vigoureux. Le vaincu est réduit à se cacher piteusement, et, même vaincu, il est poursuivi par le vainqueur, et battu, houspillé, parfois jusqu'à ce que mort s'ensuive.

Cette lutte des mâles, soit par la beauté, soit par le chant, soit par la guerre, a un résultat remarquable au point de vue du perfectionnement de l'espèce. Ce sont les plus beaux et les plus forts qui triomphent; ceux qui sont malingres, ou dont le plumage est médiocre, sont dédaignés par les femelles, et il ne leur est pas permis de faire souche. Les plus forts et les beaux ont seuls droit à la reproduction, et la race ne dégénère pas; au contraire, par le fait même de ces luttes, elle tend toujours à s'améliorer. C'est ce que Darwin a bien appelé la selection sexuelle, et il en a donné d'excellens exemples.

Il suffira d'en citer quelques-uns, pour montrer à quel point chez les animaux le sentiment de l'amour ressemble à ce que connaissent les hommes. D'ailleurs, après des considérations très générales, et nécessairement un peu vagues, il n'est pas mauvais

de citer quelques exemples précis et concrets, qui permettent de serrer la réalité de plus près.

D'abord, il est évident que les mâles des oiseaux *font la cour* aux femelles. Ce n'est pas tout à fait à la manière humaine; mais la différence n'est pas aussi grande qu'on pourrait le penser d'abord.

Les mâles des coqs de bruyères (*tétras*) se réunissent plusieurs fois par semaine pour *danser* devant les femelles, et *danser en chantant*. C'est donc un *bal avec concert*, dans lequel chaque individu est appelé à développer son talent. Il redresse la queue et l'étale en éventail, lève la tête et le cou et déploie ses ailes. Il fait ensuite des sauts en cercle, et appuie si fortement contre terre la partie inférieure de son bec que les plumes du menton en sont arrachées. Pendant ce temps, il bat des ailes, et tourne toujours, et, sa vivacité augmentant sans cesse, la danse finit par dégénérer en une sorte de tournoiement frénétique. Les réunions n'ont lieu qu'en avril pendant la saison des amours ; il y a souvent ainsi trente ou quarante mâles assemblés, et le sol piétiné par leurs danses est un grand cercle dégarni d'herbe que les chasseurs scandinaves appellent *leks*, et les chasseurs allemands *balzen*.

D'autres oiseaux (*Rupicola*), au lieu de danser, font des cabrioles, se pavanant, sautillant devant les femelles. Chaque mâle vient à son tour faire des exercices d'adresse et de beauté.

Les mâles des oiseaux de paradis se rassemblent sur un arbre, agitant leurs admirables plumes, en les faisant tournoyer, vibrer dans tous les sens; ils sont si absorbés dans cette occupation, qu'un chasseur habile peut en profiter pour abattre successivement toute la bande.

Le faisan doré, quand il déploie sa magnifique fraise, la tourne obliquement vers la femelle, de quelque côté qu'elle se trouve. Pourquoi, sinon pour exciter son admiration?

Les pigeons, quand ils sont en face des femelles, baissent la tête jusqu'à terre, en étalant et agitant la collerette de plumes richement colorées qu'ils ont au cou, de manière à la faire chatoyer sous tous les aspects : en même temps ils relèvent la queue et étalent les ailes, toutes manœuvres destinées à faire éclater la beauté de leur plumage, si bien que, lorsqu'un empailleur veut montrer un oiseau dans tout l'épanouissement de sa beauté, c'est dans cette attitude qu'il le représente.

Le mâle cherche à plaire, mais il n'y réussit pas toujours. Suivant les cas, il en est qui plaisent; il en est d'autres qui sont rebutés. Les naturalistes citent des exemples curieux de la préférence des femelles pour tel ou tel mâle. Un coq de combat est toujours préféré par les poules à tout autre coq. Les éleveurs

savent que si, dans une basse-cour, il y a un coq de combat, les autres coqs, même s'ils ne sont pas chassés et combattus, sont inutiles; car aucune femelle ne voudra d'eux.

Si les femelles préfèrent les vaillans, elles préfèrent aussi les décoratifs. Darwin raconte, d'après le directeur du jardin zoologique de Vienne, l'histoire curieuse de ce faisan argenté mâle, qui était auprès d'une troupe de faisanes triomphateur incontesté. Vint un accident qui lui endommagea quelques plumes, et il fut laissé à l'écart (1).

Ce qui prouve bien que les chants, les combats et la parure décorative du plumage ont pour but l'union des sexes, c'est que, la saison des amours étant terminée, tout ce luxe disparaît. Plus de chants, plus de batailles, plus de parures. Même il arrive que les deux sexes, chez quelques espèces, très différens au moment des amours, se ressemblent quand les amours ont cessé; par exemple, chez les pélicans, les linottes et les pinsons.

Nous voudrions pouvoir ici raconter les récits rapportés par les divers naturalistes; mais il vaut mieux renvoyer au curieux ouvrage de Darwin, si riche de détails et si précis de méthode.

La conséquence de ces faits est simple et évidente. Toutes les variétés qui se manifestent dans le plumage éclatant des oiseaux ou dans les harmonies de leur chant sont le résultat de l'amour. Il y a des luttes de beauté et des luttes de courage, et les mâles qui ont triomphé dans les unes ou dans les autres, seuls appelés à perpétuer l'espèce, transmettent à leurs enfans leur beauté et leur courage.

Ainsi l'amour est la condition essentielle non-seulement de la reproduction de l'espèce, mais encore de ses progrès.

Nous avons le droit de parler de progrès, car ce qui nous paraît beau, en fait de plumage et de coloris, est, par une étonnante similitude psychologique, ce qui a paru beau aux femelles des oiseaux. Le plumage du coq-faisan est certainement, pour la richesse et l'harmonie des teintes, comme pour la pureté des contours, une merveille d'esthétique presque inimitable. Ce qui est à nos yeux chef-d'œuvre de couleur a été aussi considéré comme tel par les faisanes, qui, depuis un nombre d'années incalculable et inconnaissable, ont successivement choisi les plus beaux des mâles.

L'âme des poules faisanes, en fait d'esthétique, nous est cer-

(1) Rarement les femelles se battent entre elles pour obtenir les faveurs du mâle. Cela se voit cependant chez certains oiseaux monogames, et en particulier chez le bouvreuil, qui garde dans ses amours une constance singulière, puisque le mâle et la femelle sont unis pour la vie.

tainement assez mal connue; mais, s'il fallait en juger par les résultats de la sélection, nous en conclurions qu'elle serait voisine de l'âme humaine.

V.

La comparaison des mœurs des animaux avec les nôtres ne serait guère à notre avantage. Au lieu de pratiquer cette sélection qui assure le progrès, nous n'attachons aux qualités physiques, dans les unions matrimoniales, les seules où il y ait souci d'une progéniture, qu'un intérêt tout à fait secondaire. Les conditions sociales sont prépondérantes. Tel individu déjà mûr, malingre, et dépourvu de tout agrément physique, sera par les parens, et même par les jeunes filles, probablement préféré à un jeune homme beau, vigoureux, intelligent et sans fortune. Et ce qui est vrai pour le choix des maris est encore plus vrai pour le choix des femmes. Le souci de la santé, de la vigueur, de la beauté, de l'aptitude à donner des enfans beaux et vigoureux, tout cela est considéré comme conditions d'importance secondaire.

Une dot considérable prime tous les avantages personnels. Il s'ensuit que, dans nos civilisations occidentales, l'espèce humaine, au lieu de s'améliorer, tendrait plutôt vers une sorte de dégénérescence. Si de ces pages que nous écrivons se dégageait seulement cette conclusion, qu'il faut attacher une importance primordiale, presque exclusive, aux qualités physiques ou intellectuelles des futurs époux, j'estimerais avoir rendu à mes contemporains un signalé service. Qui sait si l'avenir de l'homme n'est pas dans une amélioration de la race? A force d'intelligence, nous tombons au-dessous des animaux, qui, grâce à la sélection sexuelle, vont se perfectionnant de jour en jour.

Mais revenons aux oiseaux et à leur manière de comprendre les sentimens amoureux. Le coq, le dindon, sont polygames, mais leur polygamie tient peut-être à l'état de domesticité, car la plupart des autres oiseaux sont monogames; et, quoique nous ne sachions rien de précis sur leur fidélité conjugale, nous serions tentés de croire qu'elle est au moins égale à la fidélité conjugale qui règne parmi les hommes.

Au commencement du printemps, un mâle et une femelle prennent la résolution de vivre ensemble. Alors se forme un véritable ménage. Ce ne sont pas seulement des amoureux; ce sont des époux; et l'union ne se dissoudra que plus tard, lorsque les petits seront devenus suffisamment grands pour voler et chercher leur nourriture tout seuls. Ainsi, chez les oiseaux, il y a plus que

l'amour : il y a encore le mariage, avec association et communauté d'intérêts. Le nid est fait en commun ; et, pendant que la femelle couve les œufs, le mâle lui apporte la nourriture, ou encore, suivant la touchante coutume de certains oiseaux chanteurs, il cherche à dissiper l'ennui de la pauvre femelle qui couve patiemment les œufs, l'espoir de la lignée à venir. C'est ainsi que, pendant les nuits de printemps, on entend le rossignol s'égosiller en roulades, pendant que près de lui la femelle, silencieuse, couvant ses chers œufs, l'écoute avec admiration.

Chez certains oiseaux, le ménage est moins uni que chez d'autres (comme les hirondelles, les cygnes, etc.), et il y a une vie en commun qui ne s'accorde peut-être pas très bien avec une fidélité conjugale exclusive. Mais, quoique les amours aient été un peu folâtrement mélangées, cela n'empêche pas qu'un jour certain couple se détache de la communauté pour construire un nid. Il n'y a pas eu de véritable ménage avant que le nid ait été fait ; mais, au moment de la confection du nid, le véritable ménage se constitue. Ce n'est peut-être pas toujours le vrai père qui s'occupe du nid ; c'est souvent une sorte de père adoptif, mais il n'en joue pas moins bien son rôle.

Chez les oiseaux, comme chez les mammifères, c'est la femelle qui a pour mission de veiller au sort des jeunes ; c'est la femelle qui couve, c'est la femelle qui est la vraie gardienne de la petite couvée, et, quoique souvent, au moins chez les oiseaux, le mâle témoigne quelque amour paternel pour ses petits, cet amour n'est pas comparable à celui que déploie sa compagne.

Et il en est ainsi, presque sans exception, dans presque toute la série des vertébrés supérieurs (les seuls d'ailleurs qui s'occupent de leurs petits). Le mâle, une fois qu'il a satisfait à ses désirs amoureux, a en réalité terminé son rôle : aussi ne s'occupe-t-il que médiocrement du fruit de ses amours. La femelle, au contraire, n'abandonnera ses petits que lorsqu'ils seront assez grands pour se suffire. Jusque-là elle veillera sur eux avec une tendresse jalouse, comme si elle comprenait que sa mission ne consiste pas seulement dans la procréation, mais encore dans la protection d'une génération nouvelle. Indifférente aux caresses du mâle, et même, à l'occasion, défendant ses petits contre lui, elle déploie, malgré sa faiblesse, contre les ennemis les plus redoutables un courage extraordinaire. Une poule, avec ses poussins, tient tête à un dogue furieux. Le danger n'existe plus. L'amour maternel inspire une vaillance héroïque aux êtres les plus timides.

Et dans un faible corps s'allume un grand courage.

Le courage des mères est sans exception. A la passion amoureuse a succédé la passion maternelle, tout aussi puissante, — ni plus, ni moins, — et aboutissant aux mêmes résultats, c'est-à-dire à la conservation de l'espèce. Ce n'est pas tout que de créer de petits êtres infirmes et sans défense, il faut mener à bien, à travers les embûches et les rigueurs du vaste monde qui les environne, leur infirmité et leur faiblesse.

Ces sentimens, ces instincts des animaux, nous les retrouvons dans l'humanité, s'affirmant avec une égale puissance, modifiés, transformés, quelquefois agrandis, quelquefois diminués par la civilisation. Mais l'origine de l'amour, qu'il s'agisse de l'amour conjugal ou de l'amour maternel, l'origine de l'amour est là, et il ne faut pas chercher d'autres mystères que l'instinct conscient de la conservation de l'espèce.

VI.

Ce que nous avons dit des oiseaux s'applique aux quadrupèdes, chez qui on trouve tantôt la monogamie, tantôt, et le plus souvent, la polygamie. Certainement, hélas! il y a moins de fidélité conjugale chez les quadrupèdes que chez les oiseaux, et les mœurs y sont beaucoup plus relâchées. Néanmoins, dans quelques cas, chez les carnassiers notamment, il se fait de vrais ménages : le lion et la lionne, le loup et la louve vivent ensemble, et pourvoient ensemble à l'éducation de leurs petits. Mais cela est presque une exception : en général, la femelle est abandonnée par le mâle, et, une fois qu'elle a été fécondée, le mâle ne s'occupe plus d'elle : c'est elle seule qui aura le soin de la petite famille à venir.

Comme chez les oiseaux, il y a chez les quadrupèdes une sélection sexuelle, c'est-à-dire des combats entre les mâles, pour la possession des femelles. Et ce sont des combats terribles, dans lesquels les plus forts sont vainqueurs. Quelquefois aussi, ce sont les plus agiles. Ainsi, pour les chamois, c'est une lutte d'agilité et de vitesse à travers rochers et précipices. La femelle ne se livre qu'à celui qui, après une course précipitée, est arrivé le premier, bousculant et culbutant tous ses rivaux, remportant à la fois le prix de la force et le prix de la vitesse. Ainsi se trouvent assurées les qualités qui font que les chamois peuvent résister à leurs nombreux ennemis, et c'est la sélection sexuelle qui maintient la persistance de ces caractères.

Presque toujours, chez les quadrupèdes, le mâle est pourvu d'ornemens acquis par le fait de la sélection; soit que les fe-

melles aient choisi les plus beaux, soit que la lutte entre les mâles n'ait laissé survivre que les plus vaillans. La crinière du lion, les andouillers des cerfs, les défenses du sanglier, les cornes des béliers, les colorations variées des poils chez les singes, tous ces ornemens résultent de la concurrence entre les mâles. Chez les quadrupèdes, comme chez les oiseaux, le beau sexe est encore le sexe masculin.

Puisque le mâle est pourvu d'appareils d'attaque ou de défense, qui font complètement défaut aux femelles, il est évident que ces appareils servent non à la lutte pour l'existence, mais à la lutte pour la possession des femelles. Pourquoi, en effet, la biche n'aurait-elle pas des andouillers et des ramures comme le cerf, si ces armes devaient servir à la défense contre les fauves et les chiens? En réalité, l'absence de ramures chez les femelles ne saurait se comprendre, si l'on n'admettait pas qu'elle a pour cause, et pour cause unique, la lutte entre les mâles. Et, en effet, les mâles se livrent entre eux à de vraies batailles rangées qui durent souvent des heures entières, et où le plus souvent il y a plusieurs victimes.

Il est vraiment curieux de voir combien ces appareils de défense (des cerfs, des antilopes, des rennes, des béliers, des boucs) sont en même temps de magnifiques appareils d'ornement. Les formes en sont assez gracieuses pour exciter notre admiration, et tout nous fait croire que les femelles partagent à cet égard nos sentimens esthétiques.

Chez les quadrupèdes, la décoration extérieure a certainement moins d'importance que chez les oiseaux. Pourtant la couleur d'un superbe pelage excite l'admiration, — et nous pourrions presque dire l'amour, — chez les femelles. J. Hunter a raconté, il y a longtemps, la ruse qu'on est forcé d'employer pour déterminer l'accouplement de la femelle du zèbre avec l'âne ; il suffit de colorer un âne avec des stries blanches transversales, de manière à imiter grossièrement la parure bigarrée du zèbre. Le mâle est moins difficile; sa passion est assez aveugle pour qu'il n'y regarde pas de si près, et il n'exige pas tant de beauté. Mais la femelle, plus délicate, demande, avant de se rendre, l'appoint d'un certain charme extérieur. Pour la femelle du zèbre, la beauté suprême, c'est la zébrure de son mâle.

C'est dans la famille des singes que l'on peut trouver le plus grand développement des ornemens extérieurs. Ils ont, suivant l'espèce, des parures extraordinaires, barbes, favoris, crinières, moustaches; le tout bizarrement hérissé, et disposé de manière à leur donner des aspects qui pour nous sont joyeusement co-

miques, mais qui pour les femelles sont probablement des attributs de grande beauté. Touffes de poils sur la tête, longs poils aux oreilles, manchettes, colliers, avec des poils d'un bleu vif, d'un blanc argenté, ou d'une teinte orange éclatante, toutes les variétés s'observent. Presque toujours la femelle est totalement dépourvue de ces appareils d'ornementation. Cela prouve bien que ce sont des ornemens sexuels, qui assurent à ceux qui en sont les heureux possesseurs les faveurs marquées des femelles de leur espèce.

Les appétits amoureux, au moins chez les animaux qui ne vivent pas en domesticité, sont temporaires. Il y a, — pour les femelles plus encore que pour les mâles, — une période de *rut* pendant laquelle la passion amoureuse est très forte. Il faut que les petits nouveau-nés ne souffrent pas trop du froid ; et alors, selon la durée de la gestation, la saison des amours sera en janvier, février ou mars, pour que les petits viennent au monde dans les premiers jours de l'été. C'est là une règle générale, mais qui comporte beaucoup d'exceptions.

Quoi qu'il en soit, quand arrive le moment des amours, le mâle et la femelle changent d'allures : les plus timides deviennent hardis ; les plus paresseux sont pris d'une activité dévorante. Nul effort ne les rebute ; nul danger ne les épouvante. Les plus sauvages se hasardent aux endroits fréquentés par l'homme, s'ils espèrent y trouver l'amour qu'ils cherchent. C'est une fureur qui les possède.

C'est Vénus tout entière à sa proie attachée.

La faim chasse le loup du bois, dit un vieux proverbe. Mais l'amour est une passion aussi puissante que la faim, et souvent, on voit les louves, en rut, approcher des fermes pour chercher les chiens qu'elles combattaient naguère, et que, dans quelques jours, quand leur ardeur amoureuse sera éteinte, elles combattront comme des ennemis implacables (1). La domesticité ne parvient pas à faire disparaître la puissance de l'instinct sexuel. Les chattes, même les plus casanières, sont, au moment des amours, prises d'une étrange passion de vagabondage : il est presque impossible de les garder sous le toit hospitalier qu'elles habitaient. A moins qu'on ne les mette en cage, elles trompent la surveillance la plus attentive, et finissent par s'échapper. La transformation est extraordi-

(1) Pline raconte que nos ancêtres, les Gaulois, attachaient, en hiver, leurs chiennes dans les bois pour les croiser avec des loups.

naire. L'appétit, le sommeil ont disparu : c'est un autre instinct qui a remplacé tous les instincts de nutrition. Il s'agit de la conservation de l'espèce, et la nature a donné à cet instinct une telle force que tout doit lui céder.

Certes, l'intelligence ne joue dans tous ces phénomènes qu'un rôle très effacé. C'est l'instinct, et l'instinct seul. Mais est-ce que les actes des animaux ont l'intelligence pour mobile? Peut-on supposer que le sanglier, faisant, à travers les ronces, les taillis, les neiges, pour retrouver sa compagne, quelques centaines de kilomètres, se rende compte de la passion qui le pousse à cette course effrénée? Il ne comprend pas, et n'essaie pas de comprendre. Il ne sait même pas ce qu'il éprouve. Veut-on qu'il ait la notion du principe de la conservation de l'espèce? La nature lui a donné un sentiment irrésistible, et il obéit, sans pouvoir s'y soustraire plus qu'au sentiment de la faim et de la soif.

VII.

Dans l'espèce humaine, l'on retrouve, à des degrés variables, et avec des formes très différentes, tous ces caractères de l'instinct amoureux chez les animaux; mais l'intelligence, qui crée la diversité des individus, et la civilisation, qui modifie les caractères naturels, jettent quelque obscurité sur les sentimens instinctifs.

Revenons encore, car cela est nécessaire, sur la différence entre l'intelligence et l'instinct.

Avec l'instinct tout est réglé et prévu à l'avance, tandis que, par le fait de l'intelligence, les souvenirs antérieurs modifient les mouvemens instinctifs. Un animal guidé par l'instinct n'a pas besoin de mémoire. L'impulsion fatale due à l'organisation de son être suffit pour déterminer tous ses actes. Au contraire, un être intelligent modifie à chaque instant ses actes, parce qu'il se souvient et qu'il profite de ses souvenirs.

En somme, l'intelligence se compose de deux élémens qui sont deux phénomènes de mémoire : fixation dans l'esprit des faits extérieurs (mémoire de fixation); puis, quand il faut agir, utilisation de ces souvenirs pour modifier l'acte à accomplir (mémoire d'évocation). Plus les souvenirs sont abondans, plus sera diversifiée la réponse de l'être intelligent; car, chez les différens individus, les souvenirs sont évidemment très divers, et diversement groupés.

Un homme qui a vécu quarante ans, s'il n'a dans sa mémoire retenu même que la vingtième partie de tout ce qu'il a entendu, vu, lu et fait, possède une telle collection de souvenirs que tous ses actes, sans exception, sont profondément modifiés par ce passé,

vivant encore. Les êtres les plus intelligens sont donc ceux qui ont le plus de souvenirs personnels accumulés.

Alors, au lieu d'être menés par l'instinct aveugle, ils sont menés par l'intelligence, c'est-à-dire par les souvenirs du passé qui viennent concorder avec l'instinct et s'associer aux sensations présentes. De tous les êtres l'homme est celui qui a le plus de mémoire, et par conséquent le plus d'intelligence.

Mais, malgré ce développement psychologique, l'instinct persiste, et tous les sentimens instinctifs des animaux conservent une force égale chez les hommes. Le sentiment de la faim, que nous ressentons d'une manière intelligente, en nous l'expliquant à nous-mêmes, en l'exprimant à nos semblables par nos discours et nos conversations, en cherchant à y satisfaire par des moyens appropriés, qui paraissent souvent très détournés de leur but, existe chez l'homme aussi bien que chez tous les êtres. Toute notre intelligence, toute notre civilisation n'ont pas réussi à le faire disparaître. L'intelligence n'a servi qu'à nous donner la conscience nette et formelle de notre instinct.

Eh bien! il en est de même pour les sentimens amoureux. L'intelligence n'a pas pu altérer cet instinct, et il existe chez l'homme comme chez tous les êtres. Mais chez l'homme, par le seul fait de son puissant développement intellectuel, la conscience de l'amour, qui n'existe pas chez les animaux ou qui existe à peine, est tout à fait développée. En somme, ce n'est guère que la surface de l'instinct qui a été modifiée par l'intelligence : le fond est resté le même, et il n'est pas difficile de retrouver dans l'amour humain les caractères de l'amour animal.

Certes, la sélection sexuelle n'existe pas chez l'homme. Notre civilisation y a mis bon ordre; mais, quoique la lutte entre les mâles ne soit pas une lutte violente, on peut constater un certain rapport entre les sentimens belliqueux et les sentimens amoureux. Chez l'homme, bien entendu; car chez la femme cette sorte d'ivresse amoureuse, devenant une ivresse guerrière, n'a pas de raison d'être. Mais le jeune homme, quand la fièvre d'amour l'a pris, est devenu fier, querelleur, irascible, susceptible, ombrageux; en un mot, jaloux. La jalousie, qui chez certaines personnes est une des passions les plus tenaces, la jalousie qui fait commettre tant de crimes et tant de bêtises, qui, lorsqu'elle possède quelqu'un, l'envahit corps et âme et en fait une vraie brute; la jalousie, dis-je, peut être considérée comme un vertige de la concurrence entre les mâles, telle qu'elle existe chez les animaux, nos ancêtres. Non que l'on ne puisse trouver des explications assez rationnelles, et, si je puis le dire, sociales, de la jalousie; mais au fond la vraie explication, c'est le désir de triompher sur tous les rivaux et de triompher seul.

En même temps que la jalousie, l'ardeur belliqueuse se développe chez l'homme qui est amoureux. Les forces doublent, l'énergie s'accroît. Il ne craint plus les dangers, les obstacles, les fatigues. Plus d'appétit ni de sommeil; toutes les passions s'éteignent à côté de la passion amoureuse qui l'a pris; il ne songe plus qu'à la femme aimée.

Chez la femme, chez la jeune fille, au moment de l'adolescence, les idées prennent une direction qui est toujours la même : elles se tournent vers l'amour, comme l'aiguille aimantée vers le Nord. Quelle que soit leur position sociale, toutes les jeunes filles, belles ou laides, riches ou pauvres, ne demandent qu'à aimer. Mais, au lieu de cette exubérance de forces qui se manifeste chez l'adolescent, chez la jeune fille, c'est un indicible sentiment de langueur, une vague tristesse, avec rêveries, rires et larmes immodérés.

Avec l'âge, les sentimens amoureux deviennent différens, non peut-être chez l'homme qui est toujours, quand il aime, également jaloux et esclave de sa passion, mais chez la femme.

Si le sentiment maternel, ou les exigences de sa position sociale, ou les précoces débauches n'étouffent pas en elle les instincts de la nature, elle éprouve, lorsqu'elle ressent l'amour, à peu près les mêmes ardeurs que l'homme, avec plus d'abnégation, un dédain plus grand de l'opinion publique, un désintéressement plus complet. La femme qui aime, — je parle de la femme qui connaît les plaisirs de l'amour, — n'a d'autre souci, d'autre adoration que celui qu'elle aime. Se perdre, se compromettre, se ruiner, cela ne lui coûte rien; et même, les grands devoirs généraux, le sacrifice à la chose publique, à la patrie, à l'humanité, tout ce qu'un homme d'honneur n'abandonnera jamais à une femme, une femme n'en tiendra jamais compte si elle peut, aux dépens de ces idées abstraites, procurer quelque agrément à celui qu'elle aime.

Mais tout cela n'a qu'un temps, et un temps très court. Bientôt l'âge arrive; les rides, les cheveux blancs, les soucis; et, en même temps, hélas! la triste incapacité d'être amoureux, follement, franchement, avec l'abandon absolu de soi, perdu dans sa passion comme au temps heureux de la jeunesse. Alors il ne faut pas se survivre à soi-même; il ne faut pas revenir en arrière, sous peine de prêter à rire. Heureusement, presque toujours, les idées changent avec l'âge, et d'autres goûts ont remplacé les goûts amoureux de la jeunesse.

A quoi bon d'ailleurs insister? Tant d'écrivains, poètes, romanciers, ont parlé de l'amour que ce serait folie de vouloir donner ici pour la cent millième fois une description psychologique informe et mal venue. Aussi laisserons-nous de côté, après cette ébauche rapide, la psychologie de l'amour suivant les peuples, les

temps et les races. Nous voulions simplement montrer que tous ces sentimens amoureux, qui font vibrer avec tant de force, jusqu'aux plus intimes profondeurs de l'être, les âmes des jeunes hommes et des jeunes femmes, ont leur raison d'être dans ce grand instinct universel de la recherche des sexes l'un pour l'autre. Notre intelligence, au lieu d'amoindrir cet instinct, n'a fait que le développer, l'agrandir, lui donner une forme esthétique et la conscience de soi. Chez les hommes et les bêtes, il y a amour ; mais c'est chez les hommes seuls qu'il y a conscience de l'amour.

L'amour tient dans la vie une place prépondérante. Quand on arrive à un certain âge, alors qu'on ne peut plus guère former d'autre espoir que de ne pas descendre trop vite la pente qui mène à la vieillesse, on reconnaît que tout est vanité, sauf l'amour. Malgré les déceptions, les tristesses, les mensonges, les abdications, qu'il traîne presque toujours avec lui (1), c'est encore de toutes les passions humaines celle qui nous émeut le plus, qui nous prend tout entiers, corps et âme, sans qu'il soit possible de s'en défendre, et même sans qu'on désire s'en défendre.

Les poètes, les peintres, les musiciens,ont admirablement compris cette extraordinaire puissance. Toutes les œuvres d'art ont l'amour pour but presque unique. Où sont les romans, où sont les pièces de théâtre desquelles l'amour soit absent? C'est la beauté d'Hélène qui a provoqué la guerre de Troie, et par conséquent inspiré l'*Iliade*. Depuis l'*Iliade* jusqu'aux œuvres de Guy de Maupassant et de Tolstoï, l'amour a été le grand inspirateur : *das ewig weibliche,* comme disait Goethe.

VIII.

A côté de cet amour schématique que nous avons essayé de décrire en quelques lignes, il y a bien d'autres formes de l'amour : l'amour platonique et l'amour brutal, tous deux aussi imparfaits l'un que l'autre.

L'amour dit platonique, — qui ne ressemble d'ailleurs pas beaucoup à l'étrange conception que Platon s'en faisait, — c'est l'envahissement de l'idée sur l'instinct. Nous disions tout à l'heure que l'instinct amoureux amenait dans l'intelligence les idées amou-

(1) Il n'y a peut-être rien de plus beau que ces vers de Lucrèce :

Medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat.

reuses. Lorsque ces idées sont assez fortes pour éteindre la passion physique qui les a produites, c'est une prépondérance de l'imagination sur la réalité. Parfois, certains amours platoniques ont été extrêmement puissans, mais peut-être n'étaient-ils platoniques que parce qu'ils ne pouvaient être autrement. Ce qui est absurde, c'est un amour partagé et où les deux amans, pouvant être heureux, refusent de l'être, pour mieux se livrer aux douceurs de l'amour platonique qui plane au-dessus des réalités terrestres.

Cet amour, qui reste platonique lorsqu'il pourrait cesser de l'être, est extrêmement rare. Ce qui est très fréquent, c'est qu'il soit accepté comme un pis-aller, et en effet, souvent, il y a bien des raisons qui militent en faveur de la continence. Mais alors, quand l'abstention est nécessaire, — pour des causes multiples dans le détail desquelles il n'est pas intéressant d'entrer, — ce n'est pas de l'amour platonique, c'est de l'amour non satisfait (ce qui est bien différent). Or ces amours que la possession n'assouvit pas sont précisément les plus tenaces et les plus profonds.

Il est vrai que parfois l'image de l'objet aimé est devenue si puissante que la passion physique en paraît diminuée. C'est la supériorité de l'homme intelligent sur la brute. Un homme généreux pourra immoler son amour même au bonheur de la femme qu'il adore, et, quoique des exemples d'un si grand désintéressement soient peu communs, on en trouverait si l'on voulait bien chercher.

L'amour brutal est le contraire de l'amour platonique; c'est l'union des sexes sans amour; et il est presque inutile de dire qu'elle est très commune.

Quand nous disons sans amour, nous ne voulons pas dire qu'il ne se produit pas une sorte de désir physique passager. Certes, au moins chez l'homme, ce désir existe toujours; car, s'il venait à faire défaut, toute union serait impossible; mais l'excitation momentanée des sens, que tout homme, jeune et ardent, ressent quand il est à côté d'une belle fille s'offrant à lui, n'a rien de commun avec la passion amoureuse. C'est un désir brutal qui disparaît aussi vite qu'il est né. En cela, l'homme est revenu aux instincts sexuels des animaux. Ce n'est pas là ce noble sentiment de l'amour que les poètes ont chanté. C'est un désir physique brutal. C'est l'amour, si l'on veut, mais l'amour dans sa forme la plus animale et la plus matérielle.

Mais, pour la femme, l'union sans amour est d'une fréquence extrême; nous voulons parler de la prostitution, et sur ce point nous trouvons l'humanité décidément inférieure aux animaux.

Nulle part, dans la série animale, ne se trouverait ce spectacle répugnant de l'amour subi sans amour, presque avec dégoût; je ne dirai pas pour l'appât d'un misérable lucre, mais par suite d'une déplorable organisation sociale.

Nous en connaissons les causes; mais quel pourrait en être le remède? Nous n'oserions même pas dire qu'on trouvera un remède à la prostitution. Mais nous n'avons pas ici à faire acte de préservation sociale. Nous nous contentons d'indiquer en quoi nos sociétés humaines diffèrent des sociétés animales, et nous sommes forcés d'avouer que les nôtres sont à cet égard d'une moralité bien inférieure (1).

Laissons cela, puisque aussi bien le mal est irréparable, — ou peu s'en faut, — et voyons ce que la société a fait pour constituer la famille.

La famille, — telle qu'elle est constituée dans nos sociétés humaines : réunion du père, de la mère et des enfans, — n'existe pas chez les animaux. Chez les oiseaux, elle est transitoire; chez les quadrupèdes, le plus souvent il n'y en a pas de trace.

En effet, le mâle, quand il a satisfait à ses désirs amoureux, ressent une sorte de lassitude ou tout au moins d'indifférence. Le contraste est étrange entre les allures batailleuses et victorieuses qui précèdent et les allures modestes ou mélancoliques qui suivent. Un vieux proverbe latin, que nous modifierons quelque peu, s'exprime ainsi : *In amore animal ferox; post amorem animal triste.* Cette lassitude, cette satiété vont jusqu'à l'insouciance de la progéniture à venir. Il s'en va, et abandonne la femelle, sans se préoccuper du sort des petits qu'elle peut avoir.

Or, chez l'homme, à l'état de nature, d'après ce que nous savons des races humaines inférieures, il en est à peu près de même,

(1) Parmi les causes de la prostitution, il en est une prépondérante : c'est l'âge, très tardif, auquel, par suite des exigences sociales, militaires ou autres, les hommes se marient. La moyenne de l'âge du mariage est, pour les hommes, de vingt-sept ans, comme l'indiquent les statistiques. Il est évident que c'est beaucoup trop tard. Je ne sais comment le législateur pourra y remédier; je n'oserais même pas dire qu'il ait mission de le faire; mais il est certain que l'âge de vingt-sept ans ne coïncide nullement avec la puberté. On ne peut exiger que de vingt à vingt-sept ans les jeunes hommes mènent une vie chaste; cela est absolument contraire à leur organisation physique et psychique, tellement contraire, que les sentimens amoureux ne sont jamais aussi puissans qu'à vingt-cinq ans. Et on veut qu'à cet âge, et pendant deux, trois, cinq, dix ans encore, l'homme, — qui n'est même plus un jeune homme, — conserve sa chasteté. C'est demander l'impossible; c'est vouloir violenter la nature, qui ne se laisse jamais, quoi qu'on fasse, impunément violenter, et qui reprend toujours ses droits, bien supérieurs à toutes nos conventions administratives.

et le père est absolument indifférent au sort de sa future famille. C'est la mère seule qui va avoir la grossesse, l'enfantement, l'éducation des enfans. Lui, le père, égoïstement, retourne à ses travaux, à d'autres plaisirs ou à l'oisiveté, sans qu'il se croie engagé à la protection de cette famille qu'il vient de créer avec tant de légèreté et d'insouciance.

De là la nécessité du mariage : il faut au père une part de responsabilité dans l'alimentation et l'éducation des enfans. Il a des devoirs à remplir envers la femme et les enfans, et son rôle n'est pas terminé quand il a cessé d'éprouver le désir amoureux. Le mariage est là pour l'empêcher de l'oublier.

Le mariage est donc une institution sociale qui a sa base dans les conditions naturelles de notre existence. Pour que la famille soit, il faut qu'il y ait mariage ; car il est absurde de supposer une société où les hommes n'auraient pas à s'occuper de l'existence des femmes et des enfans. En même temps le mariage empêche la promiscuité (qui paraît vraiment contraire aux sentimens naturels), et maintient une sorte de fidélité conjugale. Il a donc un double but ; la fidélité de la femme envers l'époux, et les devoirs du père envers les enfans.

Aussi dirons-nous, au risque d'être taxés de blasphémateurs, que le mariage et l'amour sont d'origine toute différente. L'amour, c'est un sentiment profond, instinctif, qui prend l'âme et le corps, qui nous possède tout entiers. Le mariage est une invention humaine sans laquelle il n'y aurait pas de société. Attenter au mariage, c'est violer les lois de son pays, et les lois les plus respectables, les plus nécessaires ; mais ce n'est pas violer les lois naturelles (1).

Chez certains peuples primitifs, le sentiment paternel est si peu marqué que, pour assurer l'éducation des enfans, il faut s'en rapporter au hasard qui décide de la paternité. Chez quelques peuplades africaines, raconte Hérodote, les hommes et les femmes s'accouplaient au hasard, comme les bêtes d'un troupeau. Quand un enfant était devenu grand, la peuplade réunie l'attribuait à l'homme avec qui la ressemblance était le plus grande, et qui alors était considéré comme son père. Chez les animaux, même les plus intelligens, chiens, singes, éléphans, il n'existe pas de vestiges de l'amour paternel.

Ainsi le sentiment maternel et le sentiment paternel ont des

(1) Tandis qu'il y a certaines monstruosités, des amours contre nature, qui ne sont pas seulement contraires aux lois établies par les hommes, mais qui sont d'odieux attentats contre les lois naturelles.

origines distinctes. L'amour de la mère est un instinct; l'amour du père est un produit de la civilisation. Mais cela ne doit pas diminuer sa force. Combien de sentimens ne sont pas innés en nous, qu'il faut cependant respecter et développer! La loyauté, la fidélité à sa parole, l'amour de la patrie, le désintéressement, le culte de la vérité, voilà des sentimens généreux, que la civilisation nous donne, et qu'il faut avec soin, chez nos enfans, entretenir et faire croître, sans nous occuper de savoir s'ils dépendent de notre organisation physique naturelle.

Si l'on s'en tenait aux sentimens que la nature nous donne, le sentiment maternel lui-même serait cruellement amoindri : car, lorsque l'enfant est devenu assez grand pour marcher, pour se défendre et pour se nourrir, la mère devrait l'abandonner et l'ignorer. Chez les animaux, dès que les petits sont devenus des adultes, la mère ne prend plus aucun souci de leur sort. Ce sont des étrangers pour elle, tellement étrangers qu'elle accepte parfaitement l'union conjugale avec ses fils.

Quant à l'amour filial, c'est bien pis encore. Dans la nature, il n'y en a aucun vestige. C'est pénible à constater, mais c'est ainsi. Chez aucun animal, on ne retrouve ce sentiment qui est devenu si fort dans nos civilisations et qui est le signe le plus éclatant d'une culture morale supérieure : l'amour pour le père et pour la mère. S'il fallait donc à l'homme ne conserver que les sentimens animaux, il ne resterait rien de l'affection filiale, ce mélange de respect, de reconnaissance et d'amour qui est peut-être ce qu'il y a de meilleur en nous.

Qu'importe cette lacune de l'instinct? nous ne devons pas considérer comme un idéal l'état sauvage. Il ne s'agit pas de revenir en arrière, mais d'aller en avant.

Il est évident que, livré à ses seuls instincts, l'animal, — qu'il soit homme ou brute, — est essentiellement égoïste. Il doit pourvoir à ses besoins : respirer, manger, boire, dormir, se protéger contre le froid. Voilà pour la protection de l'individu. Quant à la protection de l'espèce, elle n'est, dans l'état de nature, constituée que par deux sentimens : l'amour sexuel (du mâle pour la femelle et de la femelle pour le mâle) et l'amour maternel. Hors ces deux passions, tous les autres sentimens sont factices. Mais cela ne signifie pas qu'ils soient condamnables. La société est autre chose que l'état de nature, et, du moment que nous vivons en société, il nous faut, par la raison et l'intelligence, créer des sentimens nouveaux, conformes à l'état social. Or presque toujours ces sentimens nouveaux tendront à lutter contre nos tendances égoïstiques innées, qui ne peuvent jamais être complètement détruites, mais qu'on

parvient, par les efforts personnels et par de justes lois, à amoindrir de plus en plus. L'amour filial, l'amour paternel, le respect des ancêtres, l'amour de la patrie, l'amour de l'humanité, la notion de la solidarité sociale, ce sont là de généreuses passions qui ne sont pas dans la nature humaine, mais que nous devons nous efforcer d'y mettre. Qui sait si, par le fait de l'hérédité psychologique, ces mêmes sentimens, factices aujourd'hui, ne seront pas un jour des sentimens naturels (quoique toujours de moindre puissance) innés en nos arrière-petits-neveux, comme l'amour sexuel et l'amour maternel sont innés en nous aujourd'hui?

Ce n'est donc pas calomnier le mariage que de l'assimiler à l'amour filial et à l'amour paternel. Il est vraiment impossible de comparer les sentimens dont sont animés deux époux, — surtout quand les premiers mois de ménage ont passé, — à la passion de deux amans. N'essayons donc pas d'établir une comparaison ridicule. L'amour n'est ni supérieur ni inférieur au mariage : c'est autre chose. L'ardeur et l'enthousiasme sont remplacés par d'autres sentimens moins vifs, mais plus profonds. Cet amour des premiers jours, qui envahissait tout, ne peut durer; c'est un feu de paille qui est souvent d'autant plus vite éteint qu'il a jeté d'abord plus de clarté. Par le mariage, au contraire, la tendresse, l'amitié, l'estime, la confiance des deux époux, vont en croissant avec l'âge. Alors arrive l'habitude, qui pèse d'un poids si lourd sur toutes nos idées et nos goûts. Puis, que de sentimens complexes, faits pour resserrer la tendresse conjugale! la communauté des intérêts, l'éducation des enfans, toutes considérations diverses qui finissent par rendre le mariage, c'est-à-dire l'union sociale de l'homme et de la femme, la base même de toute société civilisée.

L'amour peut exister sans estime, sans confiance; il n'est pas toujours très loin de la haine. En tout cas, de nombreux exemples prouvent qu'on peut être éperdûment amoureux d'une femme qu'on méprise, et qu'une femme s'éprend souvent d'un individu qu'elle sait parfaitement indigne d'elle. L'amour dure quelques semaines, quelques jours : parfois même il s'éteint au bout de quelques heures. Quel abîme entre ce sentiment bizarre, et l'affection conjugale, dont le principe est la confiance réciproque, et la longue et loyale fidélité!

Si le mariage n'existait pas, s'il n'était pas garanti et protégé par des lois sociales dont l'observance est stricte, et dont la non-observance est sévèrement punie, c'est la femme qui en souffrirait le plus; car le sentiment paternel, développé par l'éducation, par les mœurs et par les lois, n'est pas un sentiment naturel, inhérent

à notre organisation physiologique et psychologique, comme l'amour de la mère pour ses enfans. Sans le mariage, les femmes seraient toujours abandonnées, et elles auraient seules à supporter toutes les charges et tous les devoirs que comporte l'éducation de l'enfant.

Et quand nous parlons ici du mariage, ce n'est pas seulement du mariage monogame. La polygamie existe chez des peuples dont la civilisation est encore assez florissante. La polygamie serait parfaitement compatible, comme l'expérience le prouve, avec un état social très développé. On ne peut opposer à la polygamie qu'une seule objection, mais une objection fondamentale, c'est qu'elle est en contradiction avec les conditions naturelles de l'humanité. En effet, le nombre des naissances de garçons et de filles est toujours dans un même rapport, presque invariable, à peu près 105 garçons pour 100 filles. Or la mortalité, dans les premières années, frappant un peu plus les garçons que les filles, il s'ensuit qu'il y a, à l'âge nubile, à peu près exactement autant de garçons que de filles. Donc, la polygamie ne serait possible que si un certain nombre d'hommes étaient forcés de s'abstenir du mariage, ce qui est manifestement absurde. S'il naissait trois fois plus de filles que de garçons, la polygamie serait nécessaire, et il semble bien que cette organisation différente de la famille pourrait s'accommoder avec une civilisation aussi parfaite que la nôtre.

Ainsi le mariage nous apparaît comme la consécration sociale de l'amour. C'est l'amour réglementé, assagi. Les civilisations humaines, dans leur sagesse, fruit d'une antique expérience qui se perd dans les ténèbres des âges préhistoriques, ont trouvé que c'était la meilleure solution pour sauvegarder la famille.

Et c'est ainsi que, profitant de son intelligence supérieure, l'homme a su, sans trop altérer les penchans amoureux communs à lui et à tous les êtres, assurer par des lois humaines la conservation de l'espèce et la protection de la famille qui va naître.

CHARLES RICHET.

LE PARTI

DE LA

DÉMOCRATIE SOCIALE

EN ALLEMAGNE

I.

LES ORIGINES PHILOSOPHIQUES. — L'AGITATION POLITIQUE.

Le mouvement socialiste qui se dessine en Allemagne avec une intensité et une progression si rapides, est un phénomène infiniment remarquable, que le public allemand suit avec anxiété et le public européen avec attention, car de près ou de loin, il peut atteindre tous les pays. Le socialisme international, qui rencontre partout les mêmes causes de développement, a trouvé en Allemagne son foyer le plus ardent. Comme la France, il y a un siècle, a pris l'initiative de l'émancipation politique, l'Allemagne prétend préparer aujourd'hui l'émancipation sociale. C'est à l'école des théoriciens teutons que le nouveau socialisme a fait son éducation philosophique et « scientifique. » — « Les socialistes allemands, dit Bebel, sont les pionniers qui répandent la pensée socialiste parmi les nations. » Ils proposent comme modèle à suivre leur organisation, leur discipline, leur tactique et leur propagande : ils

ont l'ambition de conduire les peuples « au combat géant de l'avenir. » Dans l'ordre révolutionnaire, comme dans l'ordre conservateur, les Allemands aspirent à l'hégémonie.

C'est donc à la source même qu'il est instructif d'observer ce phénomène complexe et confus, qui appelle l'attention de tous les partis, la sollicitude de toutes les classes, la discussion de tous les journaux, et produit une littérature dont l'abondance même est un embarras.

Le premier mobile du socialisme, l'antagonisme du pauvre et du riche, est éternel. L'antiquité a eu ses guerres d'esclaves, le moyen âge ses jacqueries. Dans son livre sur *la Question ouvrière au XIX*e *siècle*, M. Paul Leroy-Beaulieu cite des sociétés secrètes existant en Chine, qui prêchent, comme les socialistes occidentaux, l'égalité, une équitable distribution des biens. M. Taine nous a révélé à quel point la révolution française est imprégnée de socialisme; il a décrit, jusque dans le détail le plus minutieux, la tentative faite par les représentans des masses prolétaires, qui ont eu un instant la domination pendant la Terreur, pour appliquer le principe socialiste dans toute sa rigueur, refondre l'homme et la société sur le type jacobin, et transformer l'état souverain en distributeur des biens et des vivres, c'est-à-dire en organisateur de la misère et de la famine. Le fond plus ou moins déguisé des systèmes socialistes est bien encore le jacobinisme, l'idée que la nature humaine peut être transformée par le despotisme de l'État. Mais sur ce jacobinisme est venue se greffer la question ouvrière, produit d'un siècle nouveau.

Aussi longtemps qu'a duré la constitution familiale de l'ancienne industrie, où tout se faisait à bras dans des ateliers exigus et dispersés, où l'ouvrier était maître des instrumens et du produit de son travail, cette question ne pouvait naître. Mais la grande industrie, avec ses moteurs à vapeur, ses capitaux énormes, accumule les ouvriers par centaines de mille dans ses vastes manufactures, et les soumet à la loi d'un travail acharné. Exposés par le perfectionnement des machines et l'excès de production à des crises périodiques, ceux-ci ont puisé dans leur nombre le sentiment de leur force, et l'armée des prolétaires a engagé la lutte du travail et du capital.

Dans ce conflit, la classe ouvrière n'invoque pas seulement la force, mais aussi la justice. L'ouvrier a la perception très nette de ce fait que les inventions modernes procurent de gros revenus, des gains considérables, que jamais période civilisée n'a été comparable pour la production de la richesse, que jamais classe ne s'est si rapidement, si subitement enrichie que la bourgeoisie con-

temporaine. Il a aussi la croyance très profonde que la distribution de la richesse est injuste, insuffisante, que les ouvriers qui contribuent à la créer ne reçoivent pas la part qui leur est due dans les bénéfices conférés aux capitalistes par ces inventions, que l'industrie et les machines ont fait renaître l'esclavage, sous la forme du salariat. Et de cette croyance, jointe à l'instabilité de leur vie précaire, jaillit la principale cause du mécontentement des classes ouvrières et de leur agitation.

Elles demandent que les nouvelles conditions d'abondance soient égalisées. Elles nient qu'un effort individuel et intelligent, la frugalité, l'épargne, l'association sous toutes ses formes, y puissent suffire. Elles refusent de tenir compte de ce fait, prouvé par l'expérience, que la condition des classes ouvrières est infiniment supérieure à ce qu'elle était au bon vieux temps, à ce qu'elle est actuellement dans les pays qui ne possèdent ni grand capital, ni grande industrie; qu'il y a en un mot, pour elles, amélioration matérielle et progressive. Leur mécontentement vient même en partie de cette condition meilleure qui leur a ouvert de nouveaux horizons; les désirs s'accroissent d'ordinaire à mesure qu'ils sont en partie satisfaits. — Ce que les classes ouvrières exigent maintenant, c'est l'intervention arbitraire de l'état, non à titre d'exception, pour remédier à des abus trop crians, à une exploitation inhumaine, mais d'une façon régulière, permanente, absolue. L'état providence, le dieu état, pourrait, pensent-elles, si seulement il le voulait, transformer la propriété privée en propriété collective, supprimer la libre concurrence, régler la production, distribuer les biens au profit de la communauté, rendre tous les hommes égaux et prospères. Ce sentiment et cette exigence constituent le socialisme (1).

Ces théories, à vrai dire, n'ont pas été tout d'abord émises par les ouvriers. Le socialisme, au début, est sorti des classes dominantes, sans trouver aussitôt un écho dans les foules : avant d'être un parti de prolétaires, il a été une école de théoriciens aristocrates et bourgeois. Avec Owen, en Angleterre, Saint-Simon et Fourier, en France, Marx même au début et Lassalle, en Allemagne, il est né de l'initiative d'économistes, d'humanitaires, d'utopistes, de philosophes et de lettrés, qui même, comme Saint-Simon, Owen et Fourier, ne se donnaient pas pour les avocats d'une classe spéciale, mais qui jetaient sur l'avenir un regard clair et perçant. Ils ont précédé les revendications des ouvriers, excité leur mécontentement, trouvé d'habiles formules : Marx et Lassalle ont été des organisateurs, des accélérateurs de mouvement. On peut cepen-

(1) Wells, *Recent economic changes;* Londres, 1890.

dant affirmer que sans eux le socialisme se serait produit, car il est le résultat, non de certaines idées, mais des besoins, des appétits, des croyances, des aspirations de la foule. Tous les changemens historiques, — il n'en est pas de comparable, pour les immenses progrès matériels, à ceux que nous traversons, — sont accompagnés de troubles sociaux. Aussi, voyons-nous le socialisme se développer dans chaque pays exactement dans le même ordre et avec la même intensité que la grande industrie.

Tout d'abord en Angleterre : la réforme de 1832 avait donné le pouvoir à la classe moyenne ; le prolétariat s'unit contre elle sous le nom de *chartism,* et de 1838 à 1841, fut parfois très menaçant. En France, la révolution de 1830 mettait aux prises la bourgeoisie triomphante et le parti ouvrier, qui s'étaient alliés contre la restauration. Après les deux crises aiguës des journées de juin et de la Commune, le mouvement socialiste, en France comme en Angleterre, n'a pas donné jusqu'à présent de résultat visible. — En Allemagne, le parti socialiste ne s'est organisé qu'après les grandes révolutions politiques et économiques de 1866 et de 1870, qui ont créé l'unité nationale, établi le suffrage universel, procuré à l'empire la seconde ou la troisième place en Europe comme état de commerce et d'industrie. Le socialisme y a rencontré pour se répandre des conditions si particulièrement favorables, et un bouillon de culture si approprié, que, d'après M. Bamberger, l'Allemagne semble appelée à en devenir le champ d'expériences, la terre d'élection. C'est là que le parti est le plus jeune, le plus ardent, le plus patient et le plus réfléchi. Le caractère national, les institutions et les mœurs, tout le favorise. Il met à profit l'erreur des tentatives faites, avant lui, en France et en Angleterre ; il lutte contre une bourgeoisie moins organisée que dans ces deux pays. Les pratiques et l'omnipotence de l'état prussien subordonnent et sacrifient, comme le veut le socialisme, l'individu à la communauté. Le service militaire obligatoire prépare la discipline au sein du parti ; l'esprit d'association, si répandu, rend son organisation aisée. L'instruction universelle, la demi-culture si répandue, ouvre ce peuple liseur à la propagande des journaux et des brochures. La théorie socialiste a été reprise en Allemagne par des esprits sérieux et profonds.

Bien que le socialisme ne cesse de proclamer son caractère international, il est très remarquable de constater à quel point, en dépit de l'identité des tendances et parfois même des doctrines, le naturel de chaque peuple s'y reflète nettement. Il nous apparaît en Russie comme la ténébreuse religion du désespoir et de la vengeance. En Espagne, avec la *main noire*, il prend les allures d'un brigandage de grand chemin. La grève porte, en Italie, le nom

caractéristique de *sciopero,* loisir, paresse, doux *far niente.* Pour l'Anglais pratique et vorace, le socialisme est avant tout la question du ventre, de l'*ale* et du *roastbeef.* Chez nos égalitaires et niveleurs français, le goût des barricades et des beaux discours, des démonstrations vaines, surtout la rivalité des personnes, sont des traits généraux de l'excitabilité et de la vanité de notre nation. On retrouve dans le socialisme allemand cette pesante, cette indéracinable manie de *théorétiser* que les Allemands ont dans le sang, de chercher le côté universel dans toute question, de concevoir toutes choses, le plus possible, au point de vue d'un système du monde (*Weltanschauung*) (1). Quel secret dédain ces révolutionnaires savans éprouvent pour nos pauvres cervelles françaises, eux qui rattachent le socialisme à toute une philosophie de l'histoire, de l'État et du droit! Dans la préface qu'il a donnée à la traduction française de son livre, *le Capital,* Karl Marx pense que les Français ne seront pas capables de le lire, et ils l'ont, en effet, très peu lu. M. Schæffle, l'ancien ministre autrichien, l'auteur de *la Quintessence du socialisme,* un des hommes les plus versés dans les problèmes économiques, confesse qu'il lui a fallu plusieurs années pour pénétrer les théories de Marx. Bien que publié en Allemagne à plus de vingt éditions, commenté dans d'innombrables brochures, *le Capital*, ce manuel du socialisme, qui a une importance analogue à celle du *Contrat social* de Rousseau, au siècle dernier, reste le livre aux sept sceaux pour la majorité des socialistes allemands, qui n'en connaissent que quelques formules gravées dans les têtes. Mais depuis quand l'obscurité du dogme est-elle un obstacle à la foi qui transporte les montagnes? Que d'hommes se sont fait tuer pour des subtilités théologiques auxquelles ils n'entendaient rien! Le charbonnier qui récite son chapelet sait vaguement que tout un appareil de science mystique confirme sa croyance. Marx, le grand-prêtre du socialisme contemporain, justifie, par la dialectique hégélienne appliquée à l'économie politique, le vœu des masses, qui est seulement de gagner plus et de travailler moins, de s'attaquer aux revenus de l'oisif, aux profits du capital; et son livre est devenu la Bible compliquée d'un parti qui, « pour le zèle enflammé, l'organisation étroite, l'expansion internationale, le prosélytisme ardent, » dépasse, comme le constate Schæffle, la plupart des autres partis et n'a de rival que dans l'esprit religieux. « Les communistes allemands, écrivait Henri Heine, ami de Marx et de Lassalle, sont poussés par une idée; leurs chefs sont de grands logiciens sortis de l'école de Hegel, et ce sont sans doute les têtes les plus capables et les caractères les plus énergiques de l'Allemagne. Ces doc-

(1) Mehring, *die deutsche Sozialdemokratie;* Brême, 1879.

teurs en révolution et leurs disciples, impitoyablement déterminés, sont les seuls hommes en Allemagne qui aient vie, et c'est à eux qu'appartient l'avenir. »

I. — LES ORIGINES PHILOSOPHIQUES (1).

Comme la réforme du XVIe siècle a été préparée par les humanistes, la révolution française par les encyclopédistes, le mouvement ouvrier allemand l'a été par la philosophie classique de l'Allemagne universitaire.

L'assertion, au premier abord, peut paraître paradoxale. Il n'y a pas, en effet, de pays où les philosophes et les penseurs aient vécu plus séparés de la foule, aient moins écrit pour elle. Ils n'ont parlé ni l'élégant latin d'Érasme, ni la langue limpide et transparente de Voltaire. Ils exprimaient leurs idées obscures, leurs abstractions glacées, en périodes ennuyeuses, en formules pédantes, accessibles aux seuls initiés. Les pénétrant mal, on les jugeait si peu dangereux, qu'au rebours des encyclopédistes du XVIIIe siècle, en butte aux persécutions de l'État et de l'Église, enfermés à la Bastille, obligés de se faire imprimer en Angleterre et en Hollande, les philosophes allemands, fonctionnaires honorés, enseignaient paisiblement dans les universités la jeunesse studieuse. En appelant Hegel à Berlin, M. d'Altenstein avait cru pouvoir faire sans péril de ses doctrines la philosophie officielle de l'État prussien; il les considérait même comme le meilleur antidote contre les idées révolutionnaires. Mme de Staël ne voyait chez ces philosophes que des rêveurs inoffensifs, des métaphysiciens grands abstracteurs de quintessence, occupés à méditer pendant les longs hivers, dans la solitude tranquille de leurs petites chambres, tandis que Napoléon emplissait l'Europe du fracas de ses armes. Un seul homme, un élève émancipé de Hegel, Henri Heine, dès 1833, avait entrevu l'avenir, et il signalait chez ces philosophes, Kant, Fichte, Hegel, des révolutionnaires autrement dangereux que nos Robespierre et tous nos coupeurs de têtes. Leur dialectique redoutable, leur intrépide analyse, s'attaquant à toute routine, à toute torpeur intellectuelle, à toute tradition, ébranlait le monde moral jusque dans ses fondemens. Henri Heine prévoyait quels basilics allaient sortir « des œufs

(1) *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, von Friedrich Engels; Hottingen Zurich, 1886. — *Ludwig Feuerbach, und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, von Friedrich Engels. Stuttgart, 1888. — *Die Philosophie der Sozialdemokratie*, von Johannes Huber; Munich, 1887. — *L'Allemagne depuis Leibniz*, par Lévy Bruhl. Paris; Hachette, 1890. — *Le Socialisme contemporain*, par Émile de Laveleye. Paris; Alcan, 1890. — *Die Quintessenz des Sozialismus*, von Dr A. Schaeffle. Gotha, 1890.

sinistres que couvait Hegel. » « Sans la philosophie allemande, écrit Engels, le collaborateur de Marx, surtout sans la philosophie de Hegel, le socialisme allemand, le seul socialisme scientifique qui ait existé, ne se serait jamais produit. » Les philosophes ont été les maîtres, ont pu dire les députés socialistes à la tribune du parlement allemand, nous sommes les disciples... « La tête de l'émancipation allemande, c'est la philosophie; son cœur, c'est le prolétariat. » Étrange alliance de la pensée pure et de la passion élémentaire! Des sommets presque inaccessibles de l'intelligence sereine, les idées des philosophes sont lentement descendues sur les foules houleuses, et ils comptent aujourd'hui, jusque dans les faubourgs des grandes villes, pour arrière-disciples des démagogues en manches de chemise et en tablier de cuir, qui ont juré l'effondrement et la ruine de toutes les institutions sociales.

Fichte penchait déja vers le socialisme : il exigeait de la société qu'elle réalisât un idéal de perfection. Avec Kant et Hegel, il considérait l'État comme l'expression objective de la justice et lui assignait pour but supérieur le bien-être matériel et moral des citoyens. Cette théorie a conduit Platon au communisme. Mais c'est surtout leur critique négative que l'école socialiste a empruntée aux philosophes classiques, leur méthode dialectique. « On combattait, dit Engels, avec des armes philosophiques, mais les buts ne l'étaient pas. Il s'agissait de ruiner l'État et l'Église. Lors de la réaction féodale et absolutiste de Frédéric-Guillaume IV, la politique était épineuse; on se tournait contre la religion, afin d'attaquer par là le droit divin. » Strauss avait publié sa *Vie de Jésus* dès 1835. *L'Essence du christianisme*, de Feuerbach, paraissait en 1841. Marx, en 1844, appliquait la méthode historique de Hegel au développement économique de la société, et il en tirait la prédiction certaine de la révolution sociale.

Les révolutionnaires hégéliens se montrent sévères pour l'étroit rationalisme qui a présidé à la révolution du siècle dernier. Ils font peu de cas de la portee d'esprit de nos jacobins. Dans cette raison proclamée immuable, éternelle, qui les inspirait, Engels n'aperçoit que « l'intelligence idéalisée de bourgeois moyens. » Et quels ont ete les fruits d'une raison si ambitieuse? La corruption du Directoire, le despotisme conquérant de Napoléon, la platitude du juste milieu sous Louis-Philippe. Engels n'a pas plus de respect pour la sacro-sainte devise : *Liberté, Égalité, Fraternité*, et les banales théories de Rousseau, « qui traînent dans tous les estaminets d'ouvriers parisiens. » Les docteurs de la révolution sociale en Allemagne invoquent non la *Raison*, non l'*Égalité*, mais l'*Histoire*. Aux constructions géométriques du rationalisme, ils opposent le développement organique des sociétés

humaines ; seulement, loin de s'attacher au passé, en s'efforçant de l'adapter aux circonstances nouvelles, ils tournent leurs regards vers l'avenir et considèrent la destruction de l'ordre social actuel comme aussi déterminée par des lois historiques que l'a été son établissement. Ils préparent l'ordre nouveau, la future, l'inévitable révolution.

L'histoire, on le voit, ne se prête pas avec moins de complaisance que la raison à toutes sortes de thèses : on la fait parler comme on veut, et l'on ne reconnaît si elle a dit vrai ou faux qu'une fois l'événement accompli. Chaque parti se réclame ainsi de l'histoire et soutient que son triomphe est une nécessité des temps. En France, les royalistes invoquent quinze siècles de monarchie ; les démocrates, le lent affranchissement des masses et la persistance des revendications populaires ; les classes privilégiées, de prétendus droits consacrés par leur durée même, etc. Qui se trompe et qui a raison? Nul ne saurait péremptoirement l'affirmer. Si l'histoire était une science, on pourrait tirer de faits certains et de lois bien établies des déductions sûres ; mais tant qu'elle ne sera qu'une philosophie élastique, aisée à comprimer dans tous les sens et se pliant à des théories contradictoires, fournissant par ses faits innombrables des armes à tous les partis, les spéculations sur l'influence historique ne sont-elles pas aussi creuses, vaines, arbitraires et illusoires que celles dont on reproche l'abus à la logique abstraite de la pure raison? Ces réserves soumises au lecteur, il suffira d'exposer la théorie de Marx, sans la critiquer.

Retenez ce simple mot : *Entwicklung*, que Marx a emprunté à Hegel. Il est la clef du système, il joue chez les adeptes de la révolution sociale en Allemagne le même rôle essentiel que la *Raison* chez nos anciens révolutionnaires français. Il a un sens diamétralement opposé, car il signifie non l'immuable, l'absolu, mais, au contraire, le passager, le fugitif. Il implique pourtant une idée encore plus subversive de tout ordre établi, car il chasse du monde le repos et l'immobilité. *Entwicklung,* c'est-à-dire évolution, développement, perpétuel devenir, transformation sans fin. Dès lors, tout ce que nous considérons comme des principes fixes, religion, État, propriété, famille, ce ne sont là que des formes transitoires, variables d'un temps à un autre, d'une civilisation à l'autre, des « momens nécessaires » qui disparaissent pour faire place à d'autres non moins nécessaires. Sans doute, le système de Hegel admettait la raison d'être de toutes choses en histoire et en morale : il faisait l'apologie de l'État prussien en prouvant à quel point les institutions prussiennes étaient raisonnables, selon la célèbre formule, conservatrice en apparence, « tout ce qui est, est raisonnable. » Mais cette formule n'est que la consécration des faits

accomplis, et quand, en vertu de l'évolution, l'État socialiste aura succédé à l'État prussien, il sera non moins raisonnable, par le fait seul de son existence. En un mot, la révolution ne se construit pas tout d'une pièce, elle *devient :* « Elle est dans chaque pulsation de la société actuelle, » qui se transforme insensiblement en société de l'avenir.

Marx ne prend à Hegel que cette conception primordiale d'*évolution.* Il considère l'histoire à un point de vue tout différent. Hegel est idéaliste, il admet une cause finale. Il croit que dans la nature, comme dans l'humanité, l'*Idée* est en cours de s'accomplir progressivement, l'*Idée* dont la réalité n'est que la fuyante image. On pourrait définir sa conception de l'histoire « l'étude des développemens de l'*Idée.* »

Marx, au contraire, est matérialiste. Il appartient à ce mouvement général de dure et froide réaction contre l'idéalisme et le socialisme romantique, si marqué dans cette seconde moitié du XIXe siècle, réaction née sous l'influence des sciences naturelles et de l'industrie en progrès et qui s'est traduite en France par le positivisme philosophique, littéraire, politique, économique de la fin du règne de Louis-Philippe et du second empire : « La matière, dit Marx, n'est pas un produit de l'esprit, l'esprit est un produit de la matière. » Il est de l'école de Büchner, le vrai philosophe du socialisme contemporain ; il invoque pareillement Darwin. A travers l'histoire, gouvernée comme l'histoire naturelle par des lois nécessaires, il aperçoit non l'*Idée* de Hegel, non des idées, qui ne sont que le reflet des choses réelles dans le cerveau de l'homme, mais des *intérêts matériels.* C'est là, selon les disciples de Marx, une de ses grandes découvertes, que l'*histoire n'est qu'une suite de combats de classes, résultant des intérêts économiques* (1).

Les circonstances matérielles de la production et du travail, auxquelles les historiens de profession prêtent si peu d'attention, déterminent les formes historiques des sociétés humaines et créent pour chaque époque la base de sa vie politique et intellectuelle. Les modes de production, d'échange, de distribution des produits sont l'origine des classes et de leur hostilité. Elles se combattent non pour des idées de vérité, de justice, mais pour des raisons économiques. Hegel lui-même faisait du *Bæse*, c'est-à-dire des mauvaises passions humaines, ambition de dominer, désir de dépouiller pour posséder, le levier de l'histoire. Il n'y a pas d'exemple d'un parti ou d'une classe qui ait exercé le pouvoir dans l'État sans en abuser à son profit, qui l'ait employé à autre chose qu'à

(1) Engels cite toutefois, parmi les précurseurs de Marx, dans cet ordre d'idées, Saint-Simon et Fourier.

ses propres intérêts économiques; et l'histoire tout entière, aux divers degrés du développement social, n'est que la lutte des exploiteurs et des exploités, des classes dominantes et des classes dominées.

Considérons la plus récente des révolutions, celle de 1789. Dès 1802, Saint-Simon remarque qu'elle n'a été, en réalité, qu'un combat de classes entre la noblesse, le prolétariat et la bourgeoisie, d'où celle-ci est sortie victorieuse. Enrichie des dépouilles de la noblesse et du clergé, elle s'est créé dans le code civil une législation bourgeoise, et sous les divers gouvernemens, des constitutions bourgeoises. « L'opposition du pauvre et du riche s'est accentuée, par la disparition des corporations et autres privilèges, et des établissemens charitables de l'Église. La pauvreté et la misère des classes laborieuses deviennent la condition de la vie sociale, le paiement en argent comptant, dit Carlyle, est le seul lien entre les hommes (1). » Une aristocratie d'argent se fonde : au seigneur féodal succède le grand industriel. Mais de même que le tiers-état a supplanté la noblesse, de même la classe ouvrière supplantera le tiers-état; et le régime socialiste succèdera au régime capitaliste, comme ce dernier a succédé au régime féodal; et c'est la bourgeoisie industrielle qui prépare elle-même l'armée qui la vaincra. Elle a besoin de ces légions d'ouvriers pour s'enrichir : par l'éducation du peuple, elle éveille la conscience des masses, qui ne veulent plus être esclaves des salaires; la liberté de pensée, la liberté de la presse portent l'esprit de la Révolution jusque dans le dernier hameau; le droit d'association crée le parti des hommes sans fortune, le suffrage universel les laissera arriver à la domination.

Cette transformation, selon Marx et son école, est inévitable. Il ne croit nullement que le hasard, le libre arbitre, l'influence des grands hommes, puissent modifier des lois fatales. Dès lors, le communisme chez les Français et les Allemands, le *chartism* en Angleterre, n'apparaissent plus comme quelque chose d'accidentel, qui aurait pu aussi bien ne pas être, mais comme un combat historique *nécessaire* contre la classe dominante, la bourgeoisie. Et le prolétariat ne peut s'émanciper sans délivrer la société entière de la séparation et du combat des classes. L'agitation ouvrière est un mouvement de la civilisation, un développement vers la formation d'un ordre nouveau. Il ne dépend de personne de l'arrêter; « mais

(1) *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, von Friedrich Engels. Hottingen Zürich, 1883.

on peut, dit Marx, abréger la période de gestation et adoucir les douleurs de l'enfantement. »

Le socialisme est ainsi présenté non comme un idéal imaginaire d'une société plus parfaite, mais comme une vue profonde de la nature réelle des choses, une prophétie infaillible fondée non sur des rêves, mais sur des faits scientifiques patiemment observés, une prophétie et une propagande destinée à rendre plus aisée et plus rapide la transition aux temps qui *doivent* s'accomplir.

Telles étaient les idées que Marx et Engels commençaient à répandre dès 1844, dans *les Annales françaises-allemandes*, publiées à Paris avec la collaboration d'Arnold Ruge et d'Henri Heine. Ils écrivaient non pour quelques savans, mais pour le prolétariat européen et étaient en relations avec les sociétés secrètes, à demi associations de propagande, à demi conspirations, que les Allemands exilés avaient fondées en France, à partir de 1834, sur le modèle des sociétés démocratiques parisiennes, et qui étendaient des ramifications en Suisse et en Angleterre, grâce aux tailleurs allemands. Un tailleur, Weitling, qui a beaucoup emprunté à Cabet, est le premier théoricien du socialisme en Allemagne. Mais il ignorait absolument l'économie politique, la philosophie de l'histoire, et ne parlait que le jargon français d'égalité, de fraternité, de justice sociale. Marx et Engels apportaient au mouvement une science et une méthode nouvelles.

Marx était entré en 1847 dans *l'Alliance communiste,* dont le centre d'action fut transporté de Paris à Londres et qui prenait un caractère international. C'est dans l'esprit des théories essentielles que nous venons d'esquisser qu'il rédigeait et lançait, en 1847, son manifeste contre la bourgeoisie. Déjà y sont formulés, comme le remarque M. de Laveleye, les principes qui guident encore aujourd'hui le socialisme contemporain : l'affranchissement des prolétaires doit être leur œuvre propre, — l'intérêt des ouvriers contre le capital, étant partout le même, doit s'élever au-dessus des distinctions de nationalités, enfin les travailleurs doivent conquérir des droits politiques pour briser le joug des capitalistes : « Que les classes dirigeantes tremblent à l'idée d'une révolution communiste! Les prolétaires n'ont à y perdre que leurs chaînes, ils ont un monde à y gagner... Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! »

Ce manifeste, qui a fait depuis le tour du monde et dont les devises flamboient sur les murailles de tous les congrès, s'adressait au début à des petites chapelles, à des associations de trois à vingt personnes, qui se réunissaient en secret. Il n'y avait pas encore en Allemagne de parti socialiste, il s'agissait d'en créer un.

Les écrivains de la jeune Allemagne, hégéliens de gauche, poètes, publicistes, orateurs, romanciers : Bœrne, Heine, Arnold Ruge, Herwegh, Freiligrath, Hartmann, Kinkel, ont donné au socialisme de beaux chants enflammés, des paroles de feu, mais c'étaient des idéologues, sans talent d'organisation. Un esprit nouveau anime Marx et après lui Lassalle, celui d'une génération à laquelle le prince de Bismarck achèvera de donner sa brutale empreinte. Ils savent que, si les intérêts n'ont que la justice pour se défendre, ils ne sont guère secourus, que le droit n'est rien sans la force, qu'une cause a besoin d'une armée.

Cette armée, ils la cherchèrent en vain dans la révolution de 1848. Elle avait assurément un caractère socialiste assez marqué. Mais il s'y mêlait bien des élémens confus. Le parlement de Francfort, assemblée bourgeoise de libéraux, de juristes, de professeurs de toutes facultés, animés à la fois d'aspirations unitaires et démocratiques, en reflétait l'incertitude. A des exigences de réformes constitutionnelles et de libertés politiques, se mêlaient de vagues revendications sociales, des programmes d'organisation du travail. Mais l'industrie en Allemagne était encore peu développée. Marx vit bien vite qu'il n'y avait là qu'un levier insuffisant, qu'il était impossible d'organiser prématurément le proletariat. Les vues positives qu'il exposait en 1850 dans *la Nouvelle Gazette du Rhin* contrastent avec l'enthousiasme romantique des Ledru-Rollin, des Louis Blanc, des Mazzini, des Kossuth. Il raille froidement l'indignation morale de l'époque et les proclamations exaltees des fondateurs de gouvernemens provisoires. Les tentatives révolutionnaires lui paraissent vaines pour le moment, et il se separe de l'alliance communiste à laquelle le procès de Cologne en 1852 donna le coup de grâce (1).

« La révolution de 1848 a sonné le glas de la philosophie idealiste allemande. » La pensée va devenir action. « Les philosophes, écrit Marx, ont interprété le monde de différentes manières, il s'agit maintenant de le changer. »

II. — L'AGITATION POLITIQUE (2).

Le parti socialiste, en Allemagne, n'est pas plus ancien que le ministère de M. de Bismarck. Lassalle le fit sortir de terre dans un temps très court, de 1863 à 1864, et lui donna la première im-

(1) Introduction d'Engels aux *Enthullungen über den Kommunisten-Prozess zu Köln*, von Karl Marx. Hottingen Zurich, 1885.

(2) *Die deutsche Sozialdemokratie*, von Franz Mehring. Brême. 1879; — *German Socialism and Ferdinand Lassalle*, by W.-H. Dawson. Londres, 1888.

pulsion, après laquelle, comme une force de la nature, il ne s'est plus ni arrêté, ni ralenti.

Lors du conflit entre le gouvernement prussien et les libéraux, Lassalle, qui avait obtenu une notoriété retentissante, en plaidant la cause de la comtesse Hatzfeldt, cherchait à prendre la direction du parti progressiste. N'y réussissant pas, il brise avec « cette misérable bourgeoisie libérale, » — il lui préférait, disait-il, la « royauté de droit divin, » — et cherche à se créer un parti. Des unions d'ouvriers s'étaient fondées en Allemagne, sur le principe du *self-help* et de l'épargne, grâce à l'initiative de Schulze-Delitsch, et sous le patronage des progressistes. Lassalle se proposa de les en séparer, et d'introduire les ouvriers comme force indépendante dans les conflits constitutionnels.

Ses vues étaient singulièrement nettes. Unitaire et démocrate, comme l'était son maître Fichte, il voulait faire des Allemands de toute race de libres citoyens de l'État ; mais il fallait que l'unité de l'Allemagne fût accomplie. Témoin des échecs et des avortemens de 1848, il avait appris, au spectacle de cette révolution, la vanité des parlemens bavards, l'importance d'un pouvoir fort. Il voyait clairement que l'unité ne pouvait s'obtenir que par les armes de la Prusse, à l'exclusion de l'Autriche. Dès 1859, dans une brochure sur la guerre d'Italie, il exposait le plan de campagne que M. de Bismarck devait exécuter sept ans plus tard. La domination de la Prusse devait servir de transition possible à l'état national républicain. Cette puissance, réactionnaire par excellence, était appelée à devenir l'instrument de l'émancipation de la classe ouvrière, et cela par la royauté sociale et le socialisme d'état. Lassalle réclamait enfin, comme garantie et comme gage, le suffrage universel : « C'est le signe par où vous vaincrez, » disait-il aux ouvriers. Il se rendait compte que « le suffrage universel veut comme complément le bien-être universel, et qu'il est contradictoire que le peuple soit à la fois misérable et souverain (1), » un pauvre roi en haillons, ceint de la couronne de fer.

On sait à quel point Lassalle a été prophète, et comment la Prusse, pour satisfaire ses ambitions impériales et triompher de la bourgeoisie libérale, a déchaîné le courant de la démocratie. Le prince de Bismarck, en établissant le suffrage universel, a voulu oindre d'une goutte d'huile démocratique le nouvel empire. Est-il sûr qu'il ait travaillé pour le roi de Prusse? La goutte est devenue tache et s'étend chaque jour davantage. Les partis conservateurs maudissent ce suffrage comme « une arme effrayante, qui menace de destruction notre civilisation et notre moralité, et donne à la

(1) Tocqueville, *la Démocratie en Amérique.*

démocratie sociale, pour un temps assez éloigné, les chances d'une victoire qui n'a rien d'invraisemblable. »

Les débuts du parti socialiste ont été modestes : à l'origine, ce n'est qu'un ruisseau, à peine visible. Les ouvriers vivaient tranquilles dans la pauvreté et l'ignorance : pour que naisse le mécontentement, il faut plus de bien-être, plus d'information sur les conditions du travail dans d'autres pays. Lassalle employait toute son éloquence à allumer les convoitises ; démocrate fastueux et viveur, il reprochait aux ouvriers leur « maudite frugalité, » tonnait contre ceux qui exigeaient de l'ouvrier l'épargne, alors qu'il a les poches vides, le *self-help*, alors qu'il est désarmé devant le capital, comme l'homme qui n'aurait que ses dents et ses ongles, pour lutter contre l'artillerie la plus perfectionnée. Habile à tirer des problèmes économiques des formules éclatantes et à les lancer dans les foules, il empruntait à Ricardo sa prétendue *loi d'airain* qui courbe l'ouvrier sous le joug de la misère ; car si les gages tendent à augmenter, la population ouvrière s'accroît ; s'ils baissent, elle émigre, ils ne peuvent donc dépasser un certain taux, — loi réfutée par mille exemples, dont le plus remarquable est celui des *trades-unions*. Liebknecht, au congrès de Halle, a d'ailleurs rejeté cette loi d'airain à la vieille ferraille, parmi les armes rouillées. Lassalle, tout en conservant la propriété privée, invoquait l'assistance et le crédit de l'état, « cet antique feu de Vesta de toute civilisation, » pour fonder des sociétés coopératives, qui affranchiraient graduellement les ouvriers de la tyrannie du capital.

Ce retentissant appel aux esclaves du salaire fut peu écouté. A Berlin, ses partisans tombèrent de 200 à 25. Le parti socialiste y a compté en 1890 plus de 125,000 voix. Lassalle obtint plus de succès dans les districts industriels, sur les bords du Rhin, où son dernier voyage triomphal fut, disait-il, celui d'un fondateur de religion. A sa mort, l'association des ouvriers allemands avait recruté 4,610 membres. Cet homme génial, aux plans immenses, intéressant comme un personnage de roman, savant d'académie, orateur de carrefour, beau parleur de salon, doué de ce charlatanisme indispensable aux politiques, vénéré comme le premier saint du calendrier socialiste, était venu trop tôt pour le rôle qu'il voulait jouer. Il ne réussit pas à entraîner les foules. Il fallait les deux grands orages de 1866 et de 1870 pour faire lever la moisson.

Peu de semaines après la mort de Lassalle, tué en duel à la suite d'une aventure amoureuse qui, à ce moment, intéressait plus sa vanité que la question ouvrière, — Marx fondait à Londres, le 28 septembre 1864, l'*Association internationale des travailleurs*, la Sainte-Alliance des prolétaires de tous les pays contre la bour-

geoisie et le capitalisme. Ainsi que Lassalle, Marx Mordechaï est d'origine juive, le descendant d'une longue suite de rabbins. De cette race cosmopolite, d'un âpre réalisme, sans idée d'une autre vie qui répare les inégalités et les injustices de celle-ci, est sortie avec Marx la protestation la plus véhémente contre l'ordre économique dont elle est l'incarnation. Marx est la négation radicale de Rothschild. M. Mehring le peint, d'après le témoignage d'un de ses fidèles, comme un aristocrate qui en haine de la bourgeoisie se faisait un jeu d'agiter le monde du fond de sa villa confortable des environs de Londres, « un de ces sybarites de l'esprit, qui, par dégoût de tout ce que la vie terrestre a de borné et de fini, cherchent dans la propagande du bouleversement une sorte de sport méphistophélique. » Mais un jugement aussi sommaire ne saurait suffire. Marx, le Rousseau du XIXe siècle, et son œuvre célèbre, le *Capital*, exigeraient toute une étude. Autant ses théories ont exercé d'influence sur le socialisme allemand, autant l'Internationale, dissoute dès 1872, s'est peu répandue en Allemagne pour les mêmes causes qui faisaient obstacle à la propagande de Lassalle.

Dix années séparent la fondation de l'Internationale du congrès de Gotha (1864-1875), et cet intervalle est rempli par le long combat et la victoire des tendances communistes et internationales de Marx sur le socialisme patriote et mitigé de Lassalle.

A peine Lassalle avait-il disparu, que les querelles entre la comtesse Hatzfeldt et ses lieutenans divisaient déjà le parti. Le plus remarquable de ses successeurs à la présidence de l'Union générale des ouvriers allemands fut Schweitzer, homme du monde déclassé, de mœurs louches, mais intelligent et avisé. Schweitzer ne fit qu'accentuer les sympathies que Lassalle avait témoignées à la Prusse et à M. de Bismarck. Il siégea au Reichstag ; puis, en 1872, renonça au socialisme et devint auteur dramatique. Bebel l'a depuis stigmatisé comme agent secret du gouvernement prussien.

Un parti rival, dit des *Ehrlichen*, des *honorables*, n'avait pas tardé à se constituer dans l'Allemagne du Sud, en opposition aux sympathies prussiennes des lassalliens. Les deux hommes qui le dirigeaient, Bebel et Liebknecht, ami et confident de Marx, sont encore aujourd'hui les meneurs les plus en vue de la démocratie sociale. Aucun parti ne saurait s'honorer de chefs plus probes, plus désintéressés, et dont la vie publique et privée soit plus intacte. Agitateurs et organisateurs emérites plus que théoriciens profonds, ils ont vu leur importance grandir avec la croissance prodigieuse de leur parti, due à des causes toutes générales. Leur fanatisme, leur indifférence à tout ce que le commun des hommes considère comme intolérable : pauvreté, exil, prison, persécution,

rappelleraient les jésuites du XVIe siècle, les puritains de Cromwell, les jacobins de 1793, si nous ne vivions dans un temps de prose qui ne se peut hausser jusqu'à ces époques dramatiques.

Liebknecht est né à Giessen en 1826. Il appartient, par sa famille, à la bourgeoisie bureaucratique. Après de bonnes études universitaires, sur le point d'émigrer en Amérique, il fut retenu par la révolution de 1848, accourut à Paris aux premières nouvelles des barricades, revint en Allemagne se joindre aux partisans qui tentaient d'y fonder une république. Il a depuis suspendu au râtelier le fusil d'insurgé. Son histoire, qui est celle de son parti, se résume d'un mot : un sectaire qui deviendra de plus en plus un politique, et qui, sans rien renier de sa foi communiste et révolutionnaire, poursuivra des buts positifs et immédiats, s'engagera de plus en plus dans les voies de l'opportun et de l'expédient.

Banni d'Allemagne, Liebknecht passa treize années à Londres dans la société de Marx et d'Engels. Il s'éprit d'admiration pour Disraëli, le premier homme d'état, selon lui, qui ait compris l'importance universelle de la question sociale. Dans son roman de *Sybil, ou les deux nations*, Disraëli, le peintre ébloui de l'opulence anglaise, a laissé un tableau de la misère au temps du *chartism* et de l'esprit révolutionnaire qui animait la classe ouvrière d'un réalisme tel que Liebknecht l'égale à celui de M. Zola. « L'État, écrit Disraëli, n'a qu'un seul devoir, assurer le bien-être des masses, » et le ministre conservateur rêvait d'organiser contre la bourgeoisie libérale, qu'il exécrait, la ligue du torysme et du prolétariat, sous l'égide d'une monarchie populaire.

Telle était aussi la politique de M. de Bismarck dès le début de son ministère (fin de septembre 1862). La même année, Liebknecht, rentré en Allemagne, fondait à Berlin, avec son ami Brass, *la Gazette de l'Allemagne du Nord,* destinée « à combattre le bonapartisme à l'extérieur, le faux libéralisme bourgeois à l'intérieur, dans le sens de la démocratie et du républicanisme. » Mais Brass, le républicain rouge de 1848, passait, avec armes et bagages, comme Lothar Bucher et d'autres « apostats, » au service du ministre qui connaissait l'importance de la presse et la façon d'en user. Convaincu que tout s'achète et que l'honnêteté est une marchandise qui se paie seulement un peu plus cher, M. de Bismarck fit proposer à Liebknecht de continuer à écrire dans ce journal des articles de tendance socialiste très avancée. Ces offres ne reçurent pas l'accueil que leur auteur en pouvait attendre. Après dix-huit années de luttes sans trêve, Liebknecht nourrit, à l'égard de l'ancien chancelier, une haine furibonde que sa chute même n'a pas apaisée. La disgrâce du prince ne lui suffit pas. Il voudrait encore lui ravir l'honneur.

Expulsé de Berlin en 1865, Liebknecht se fixait à Leipzig, où il trouvait, à la veille et au lendemain de la guerre de 1866, l'auditoire le plus favorable à sa propagande contre la Prusse, qu'il ne cessait de dénoncer comme la *delenda Carthago*. Les Allemands venaient de se canonner entre eux. Le seul nom prussien excitait en Saxe les plus violentes passions. A l'antipathie invétérée de ces populations douces et polies pour la morgue et l'arrogance des *Junkers*, se joignait l'humiliation de la défaite. La nouvelle confédération de l'Allemagne du Nord laissait dans les états du Sud des légions de mécontens. Liebknecht exprimait le sentiment général lorsqu'il flétrissait l'hégémonie de la Prusse comme la malédiction, la mutilation de la patrie, lorsqu'il défendait l'idée, populaire en Saxe, de la *Grande Allemagne*, d'où les frères d'Autriche ne seraient pas exclus. L'administration militaire prussienne supprime son journal. Il retourne à Berlin sur la foi de l'amnistie, on l'emprisonne. Il revient ensuite à Leipzig sans ressources, sans perspectives d'avenir. Il y avait gagné un partisan, l'ouvrier tourneur Bebel, qui en valait des milliers.

Liebknecht est le chef de la démocratie socialiste; Bebel en est l'apôtre. Né en 1840, il est fils d'un sous-officier d'infanterie prussienne. En cette qualité, très modérément libéral à ses débuts, simplement démocrate, il avait prononcé, en 1863, un discours contre l'établissement du suffrage universel. C'est en étudiant, pour les combattre, les écrits de Lassalle, qu'il s'initia à la doctrine. Liebknecht a exercé sur lui une action décisive. Bebel, déjà influent en Saxe, pays de grande industrie, président à Leipzig du comité permanent des associations d'ouvriers allemands, lui apportait le noyau d'un parti.

Au Reichstag constituant de l'Allemagne du Nord, où ils siégèrent parmi les démocrates, Liebknecht et Bebel, s'abstenant de profession de foi socialiste, se signalèrent comme mangeurs de Prussiens. Ils prenaient violemment à partie la politique de Bismarck, l'œuvre de 1866. Un conflit avec la France allait en être, disaient-ils, la conséquence inévitable.

Les trois années qui précèdent la guerre de 1870 sont importantes dans l'histoire du parti. En 1867, Marx publie le premier volume du *Capital*; dès les premières pages il répudie dédaigneusement Lassalle. En même temps que la doctrine se fixe dans cette bible du socialisme allemand, commence l'agitation pratique. Le suffrage universel excite l'intérêt à la vie politique. Des associations de métiers s'organisent en foule, avec un double caractère : protéger les intérêts du travail, et en même temps former un parti exclusivement animé de l'esprit de classe. Mais il y avait lutte entre les lassalliens, présidés par Schweitzer, soupçonné d'alliance

secrète avec Bismarck, et les partisans de Bebel et de Liebknecht. Une tentative de fusion, au congrès d'Eisenach (août 1869), n'aboutit pas. C'est alors que Liebknecht fondait le *parti ouvrier démocrate socialiste* qu'il devait conduire à de si brillantes destinées.

Les dissensions des deux partis, dont l'un se recrutait surtout dans l'Allemagne du Nord et l'autre à Leipzig, avec des tendances internationales très marquées, s'accrurent encore lorsqu'éclata la guerre de 1870, qui entraînait les Allemands dans un grand courant patriotique où disparurent les rancunes des années précédentes. Bebel et Liebknecht refusèrent de voter l'emprunt de guerre, « une guerre dynastique, disaient-ils, préméditée et préparée de longue main par le gouvernement prussien contre la France, pour le profit et la gloire de la maison de Hohenzollern. » Ils prédisaient maintenant que de cette guerre sortirait l'alliance de la France et de la Russie, et une lutte redoutable entre Germains et Slaves. Avec Karl Marx, ils protestèrent énergiquement contre l'annexion de l'Alsace-Lorraine et portèrent la Commune aux nues. Arrêtés, accusés de haute trahison, et condamnés à deux années de forteresse, ils s'étaient défendus énergiquement, au cours du procès, de conspirer dans l'ombre au renversement de l'ordre établi. Ils se donnaient pour des *propagandistes*, qui n'attendent la victoire que de l'expansion de leurs idées.

III. — LA GUERRE DE 1870 ET SES SUITES.

L'agitation de deux partis avait été singulièrement efficace, car aux élections de l'Allemagne unifiée en 1871, le nombre des voix socialistes s'éleva à 124,655. L'impulsion la plus puissante et la plus rapide leur vint des suites mêmes de la guerre de 1870, qui transforma le caractère national.

« Avant la guerre, les habitudes modestes, sédentaires, du peuple tendaient à rendre chacun content de son lot et hostile aux changemens sociaux... La guerre, avec ses excitations et ses triomphes, puis l'établissement de l'empire suivi d'une foule de lois qui ont modifié la vie sociale du peuple, ont effectué une métamorphose complète... En même temps une courte période de grande activité commerciale et de spéculation effrénée a produit sur les masses une profonde impression, et semble avoir altéré d'une façon permanente et à un haut degré leur précédent caractère. L'Allemagne avant la guerre était un pays de vie et de production relativement à bon marché, elle ne l'est plus (1). » Après la pluie d'or de nos

(1) Wells, *Economic changes.*

milliards français, les descendans de ces Allemands d'autrefois, nourris de rêves et de métaphysique, se lancèrent dans les spéculations et les entreprises financières avec une telle fureur sauvage « qu'on n'en saurait trouver de semblable dans l'histoire d'aucun peuple civilisé (1). » En Prusse seulement, 687 compagnies par actions se fondèrent en l'espace de quelques mois. Les appétits, déchaînés en haut, se déchaînèrent aussi en bas durant cette période de leurre et de vertige, avec ses hauts salaires, ses grèves favorables, et enfin son krach retentissant à la Bourse de Vienne le 9 mai 1873, suivi de tant de désastres. A une ivresse de prospérité apparente succédait la dépression financière, commerciale, industrielle. La crise atteignait les ouvriers qui avaient déserté la campagne en masse, attirés dans les villes par l'appât du gain. « Chaque jour, écrivait Rudolph Meyer, va se gonflant une armée de prolétaires dont le silence, la patience et la décision ont quelque chose d'effrayant. » Et il en fait remonter la responsabilité à M. de Bismarck et au banquier Bleichrœder. « La nation allemande, conclut-il, ne s'est pas montrée digne des grandes destinées auxquelles elle semblait appelée après les guerres de 1866 et de 1870. » Et M. Mehring considère de même la maladie du socialisme comme le revers des succès nationaux.

Aux élections de 1874, les voix socialistes triplèrent. Dans leurs congrès et leurs réunions générales, les meneurs évaluaient le nombre de leurs bataillons organisés à 8,000 ou 10,000 compagnons. Or 351,952 électeurs votaient pour leurs candidats. Ce contraste révèle la vraie nature du mouvement socialiste. On doit le considérer dans son ensemble moins comme une adhésion expresse et raisonnée à une doctrine et à un programme, que comme la formule populaire la plus énergique du mécontentement des basses classes. M. de Bismarck déplorait un jour que les Allemands ne fussent pas aussi capables de se résigner à un sort modeste que les Francais de condition analogue ; le boulanger allemand, ajoutait-il, rêve de devenir banquier ou millionnaire ; il n'est brillante destinée que le petit employé n'ambitionne pour ses enfans, et le poison socialiste infeste toute cette classe. Il est juste de reconnaître que M. de Bismarck lui-même n'a jamais donné aux Allemands l'exemple de la modération dans la plus haute fortune. Le socialisme est ainsi en partie le fruit des déceptions qu'ont fait naître des succès politiques inouïs, joints aux révolutions économiques de la seconde moitié du XIXe siècle, aux charges militaires nécessitées par la politique d'annexion ; le poids des impôts, la

(1) *Politische Gründer und die Corruption in Deutschland*, von Rudolph Meyer; Leipzig, 1877.

cherté des vivres, la médiocrité des traitemens ont amené au parti des recrues de plus en plus nombreuses. Les chefs ne s'y sont point trompés, et ils en ont tenu compte dans leur plan de campagne.

La conduite et la direction du mouvement socialiste depuis la guerre passait de plus en plus aux mains des communistes. L'internationale de Marx s'était dissoute au congrès de La Haye en 1872, où Bakounine et les révolutionnaires slaves refusèrent d'obéir à un juif allemand. Elle s'éteignait comme un feu de nuit sur la montagne, pour se rallumer de nouveau au congrès marxiste de Paris, en 1889. C'étaient maintenant les chefs allemands qui gardaient le dépôt de la doctrine et prenaient le commandement de l'armée. L'Allemagne allait devenir le foyer le plus actif du socialisme en Europe. Les succès remportés, et les persécutions qu'on commençait à subir rendaient l'union des deux partis inévitable. L'absorption du parti de Lassalle par celui de Bebel et Liebknecht eut lieu en 1875 au congrès de Gotha, où 9,000 marxistes et 15,000 lassalliens se fondirent en une masse unique de 24,000 membres réguliers du parti démocrate socialiste.

Le programme élaboré à Gotha a résumé pendant vingt ans toutes les revendications de la démocratie sociale, jusqu'au congrès de Halle où Liebknecht l'a écarté comme ne correspondant plus aux circonstances nouvelles. On l'a comparé à une cuisine de sorcières. Il contenait un mélange de principes collectivistes et de politique ultra-radicale ; mais il énumérait aussi les réformes possibles et exigibles dans la société actuelle : droit de coalition, journée de travail normale, interdiction du travail du dimanche, défense du travail des femmes et des enfans pouvant nuire à la santé et à la moralité, lois protectrices de la vie et de la santé des ouvriers, libre administration des caisses d'assistance et de secours mutuels, — questions dont quelques-unes ont été résolues par la législation, et que le parti socialiste se vante d'avoir imposées à l'attention du parlement et à la sollicitude du pouvoir. L'agitation pour des exigences pratiques va devenir le trait qui caractérise la démocratie sociale allemande.

En même temps qu'elle poursuit des buts précis, immédiats, cette agitation, selon la prescription même du programme de Gotha, se sert de *moyens légaux*. Buts pratiques, moyens légaux, — c'est là ce qui la distingue absolument, — sans parler des théories centralisatrices, — de l'anarchisme et du nihilisme. Au congrès de Gand, en 1877, où les partisans de Marx et de Bakounine se trouvaient réunis, Liebknecht exposait avec précision la méthode de son parti, la participation à l'État, le socialisme correct, l'action politique et parlementaire, la propagande pacifique. « La conquête

de la puissance politique, disait-il, ne sera pas l'œuvre d'un moment et d'un assaut. Comme la société ne naît pas du jour au lendemain, elle ne disparaîtra pas de même. » La propagande *par le fait*, que prêchent les anarchistes, les bombes, la dynamite, c'est la tactique d'une secte infime en nombre, qui cherche à se rendre redoutable par la conspiration et la terreur; cette tactique ne saurait convenir à un grand parti politique toujours croissant, qui marche au grand jour à la conquête du pouvoir par la conquête de l'opinion. Les socialistes allemands ont maintes fois manifesté leurs sympathies aux nihilistes russes, mais sans aucune arrière-pensée de les prendre pour modèles.

L'union une fois accomplie au sein du parti, le programme adopté, la tactique définie, il s'agissait de rendre l'organisation plus parfaite, la propagande plus active. La démocratie socialiste forme une sorte d'état dans l'État. Elle possède un gouvernement centralisé. Elle a ses agitateurs rétribués, ses cent cinquante orateurs dressés, qui vont à travers l'Allemagne répandre la bonne parole. La presse du parti prend un essor surprenant. Des brochures à bon marché, des calendriers socialistes, les discours de Lassalle, les abrégés des théories de Marx, les recueils de poésies socialistes sont répandus à profusion ou distribués gratuitement durant les périodes électorales. Les ressources commencent à affluer.

A l'organisation politique s'ajoute l'organisation professionnelle. Le parti forme le centre de ralliement de vingt-six grandes associations de métiers, comptant 50,000 membres disséminés dans le pays et pourvues de contributions régulières. Au parti se rattachent pareillement de nombreux *Vereine*, sociétés de chant, de théâtre, de consommation, si enracinées dans les habitudes allemandes. Les socialistes purs forment une classe spéciale, une tribu, un peuple dans le peuple. Ils ont leurs plaisirs, leurs relations, leurs auberges, leurs anniversaires, et même aux jours de fête on ne voit plus en Allemagne toutes les classes de la population s'unir et se confondre.

Le parti des prolétaires est celui qui possède l'organisation de beaucoup la plus parfaite, qui déploie le plus d'énergie, qui fait les plus grands sacrifices de temps et d'argent. Le fruit immédiat de cette union et de ce zèle fut le succès des élections de 1877. Le parti obtenait 493,288 voix et gagnait ainsi 140,000 voix en trois années. Il venait au quatrième rang et comptait 12 députés. Ces chiffres étonnèrent les chefs eux-mêmes et causèrent un grand effroi.

Les attentats de Hœdel et de Nobiling contre l'empereur (11 mai-2 juin 1878) vinrent à point fournir à M. de Bismarck une arme qu'il avait jusque-là vainement réclamée du Reichstag pour com-

battre la démocratie sociale. Ces crimes étaient absolument contraires à l'esprit et à la doctrine du parti qui répudie le régicide, les conspirations ténébreuses et sanguinaires. Une atmosphère malsaine les avait fait naître. L'apprenti ferblantier Hœdel, esprit puéril, était inscrit en dernier lieu au parti socialiste chrétien ; il ne savait d'ailleurs lui-même s'il était adepte de Bakounine, de Marx ou de Stœcker. On ne découvrit aucune relation entre Nobiling et les socialistes démocrates. Vaniteux incapable, à bout de ressources, il cherchait une fin théâtrale, et tira sur le vieil empereur, sans fanatisme, mû par un monstrueux sentiment d'orgueil.

La loi contre les socialistes, que M. de Bismarck obtenait après de nouvelles élections, où le parti ne perdit que 60,000 voix environ, où il en gagna même à Berlin, mettait entre les mains des gouvernemens et de la police des pouvoirs exceptionnels, limitant pour les socialistes, de beaucoup de manières, le droit de réunion, d'association, la liberté de la presse et la liberté de séjour. Les mesures étaient combinées de manière à anéantir toute organisation, toute activité publique dans le parti, et à réprimer avec une extrême rigueur toute tentative d'organisation secrète. Elle ne laissait intacte que le droit de vote, qui l'a rendue vaine.

IV. — L'ÈRE DE RÉPRESSION (1).

Les gouvernemens appliquèrent la loi contre les socialistes, mise en vigueur, le 21 octobre 1878, avec une extrême énergie. Ils ne rencontrèrent ni provocation ni résistance. Dès le 19, le comité central de Hambourg, 135 associations et *Vereine* se dissolvaient, 35 journaux cessaient de paraître. A la date du 30 juin 1879, 147 publications périodiques, 218 non périodiques, livres, brochures, étaient supprimés et interdits, 217 *Vereine* et cinq caisses dissous. De 1878 à 1886, le petit état de siège, avec droit d'expulsion des villes contre les personnes réputées dangereuses, était établi à Berlin, Leipzig, Francfort, etc., trois millions et demi d'Allemands s'y trouvaient soumis. Quatre-vingt-treize membres du parti, les plus zélés, les plus actifs, étaient chassés en une fois de Berlin, puis d'autres villes. Enfin la loi, qui devait durer trois ans, fut successivement prorogée jusqu'à douze. — Toute l'organisation si favorable du parti était anéantie, la presse silencieuse, la police partout aux aguets.

Mais, chez le peuple allemand, les cohortes de la destruction

(1) *Die culturgeschichliche Bedeutung des Socialistengesetzes*, von Ludwig Bamberger. Leipzig, 1878. — *Zum ersten October*, von August Bebel, *Neue Zeit*, n° 1. — *Le Socialisme international*, par l'abbé Winterer. Mulhouse, 1890.

sont aussi susceptibles d'union, de discipline, que l'armée de la loi. Ces mesures n'eurent d'autre effet que de resserrer les liens des membres entre eux. Jamais ordre si parfait n'avait été atteint dans l'histoire des combats de classes. En expulsant des grandes villes les socialistes les plus militans, on en faisait des prosélytes errans, pleins d'amertume et de colère. Eux chassés, d'autres les remplaçaient; nulle part, les adeptes n'étaient plus nombreux que dans les districts où régnait le petit état de siège. Quelle loi, quelle police, pouvaient atteindre la propagande d'homme à homme, celle de l'atelier, du cercle intime, de la famille? Aucune imprimerie n'aurait tenté de publier des écrits socialistes; leur introduction était étroitement surveillée à la frontière. Or le député socialiste Vollmar affirmait au Reichstag que 500,000 exemplaires de journaux et de brochures interdites étaient répandus chaque année en Allemagne. Le *Sozialdemokrat*, organe officiel du parti, édité à l'étranger, était semé jusque sur les routes, et lu comme on lit les œuvres prohibées, avec ferveur. On ne pouvait sans danger recueillir des cotisations en Allemagne: on en recevait de l'étranger. Il était interdit aux chefs de se concerter; ils réussissaient à dépister la police, et à régler les affaires du parti dans trois congrès, de 1880 à 1887, aux ruines du château de Wyden, à Copenhague, à Saint-Gall. Aux élections de 1881, à la surprise générale, les démocrates socialistes obtenaient 311,961 voix et douze députés; la répression draconienne ne lui en avait ôté que 125,000, et depuis, le nombre des voix n'a cessé de progresser dans des proportions imprévues.

Des mesures préventives, jointes aux mesures répressives, bien loin d'enrayer le mouvement, n'ont eu d'autre effet que de l'accélérer. M. de Bismarck combinait en vain le système de la cravache et du morceau de sucre. Il s'emparait des exigences justifiées du parti socialiste pour que le sol lui manquât sous les pieds. Le socialisme d'état devait apporter la solution pacifique de la question sociale. Tout le monde en Allemagne raisonnait maintenant sur le socialisme, professeurs d'université, docteurs de la science économique, médecins consultans du corps social. Catholiques et protestans rivalisaient de zèle, ils avaient commencé, dès 1868 et 1870, à fonder des sociétés de secours, des institutions de prévoyance. L'état intervenait à son tour pour protéger le travail, seconder les intérêts, alléger les souffrances de la classe ouvrière. Le message impérial du 17 novembre 1881 annonçait la législation qui a donné, de 1883 à 1889, les lois sur l'assurance des ouvriers contre la maladie, contre les accidens, contre l'invalidité et la vieillesse. Mais, bien loin d'apaiser les ouvriers, elle achevait de leur démontrer la justice de leurs réclamations, et la crainte qu'ils inspiraient, sans satisfaire leurs exigences. L'état semblait promettre par là de réparer

toutes les imperfections sociales, ou du moins admettre en principe la possibilité de ce redressement. Pourquoi ne remédierait-il pas aux plus grands maux, à l'insécurité du travail, au chômage? « Pourquoi, demandait Liebknecht, le prince de Bismarck ne vient-il pas dire : quiconque a faim et se trouve sans travail s'adressera à l'état? Ce serait le socialisme complet. » — « Je veux vous l'avouer franchement, disait Bebel au Reichstag, si quelque chose a favorisé l'agitation socialiste, c'est le fait que le prince de Bismarck s'est jusqu'à un certain point déclaré pour le socialisme; seulement, nous sommes dans ce cas le maître et lui est l'écolier. » La loi d'assurance contre la vieillesse et l'invalidité, que M. Grad a étudiée ici même (1), fait servir par l'état des rentes à un nombre de personnes qui peut s'élever jusqu'à 11 millions. Le principe admis, il est bien évident que les meneurs vont réclamer que l'on élève indéfiniment le chiffre de ces rentes. Liebknecht compare déjà cette législation à une loi des pauvres modifiée, à de petites aumônes que l'on prend dans la poche des travailleurs eux-mêmes. « L'état moderne ne peut résister à la poussée universelle, quand il a provoqué l'éternelle illusion (2). » Ces lois exigent en outre de monstrueux appareils bureaucratiques, destinés à inspirer aux ouvriers une profonde aversion pour l'assurance obligatoire, en les soumettant à des formalités très compliquées, à une insupportable tutelle. Aussi témoignent-ils d'une apathie presque absolue en présence des bienfaits de cette législation. La loi d'assurances contre la vieillesse, l'invalidité, est entrée en vigueur le 1er janvier 1890. On a peine à les décider à se procurer à temps les pièces nécessaires. Ils ne croient pas, d'ailleurs, à la bonne foi des classes dirigeantes; la réforme sociale qu'elles prétendent entreprendre est destinée dans leur pensée à détourner la classe ouvrière des vraies solutions. Le socialisme d'état n'a pas réussi à gagner le cœur des ouvriers.

En même temps qu'il tentait cette expérience inquiétante, le prince de Bismarck, par sa politique protectionniste, inaugurée en 1879, jetait un nombre de mécontens toujours croissant dans les bras du parti. Les nouveaux impôts indirects, destinés à consolider l'empire, les privilèges accordés aux grands propriétaires, éleveurs, raffineurs, bouilleurs de cru, qui tiraient de cette législation des revenus considérables, ont eu pour conséquence le renchérissement des objets de première nécessité, dont les journaux socialistes ne cessent de se plaindre. Admirez, peuvent-ils dire, la contradiction! Se proclamer, comme l'a fait le prince de Bismarck, socialiste à sa

(1) Voyez la *Revue* du 1er avril 1890.

(2) Paul Leroy-Beaulieu, *l'État et ses fonctions*, p. 280.

manière, se déclarer partisan du droit au travail en se fondant sur le code civil prussien, peindre « le vieil ouvrier mourant de faim et de misère sur un fumier » et enrichir aux dépens de l'ouvrier une caste de grands propriétaires, persécuter les défenseurs de la classe ouvrière sous une loi d'exception, quelle politique incohérente !

Joignez à cela l'habileté, la prudence, la modération des députés socialistes qui dirigeaient le parti, leur soin à éviter toute embûche qui pût les faire sortir de la légalité (1). On cherchait en vain à prouver, dans les procès qu'on leur intentait, qu'ils formaient une société secrète, tombant sous le coup du code pénal. A leurs congrès, malgré la violence des paroles et des manifestes, ils se débarrassaient des énergumènes compromettans, des Most et des Hasselmann; condamnaient l'anarchisme, répudiaient toute solidarité avec les auteurs du complot du Niederwald, organisé contre la famille impériale en 1883, lors de l'inauguration de la Germania. « Nous ne serons jamais assez fous, disait Liebknecht au Reichstag, pour jouer le jeu de nos ennemis par des attentats ou des complots. Oui, ce serait votre jeu, cela vous serait extrêmement agréable, nous le savons bien ! »

Les élections donnèrent, comme toujours, la mesure de la vigueur du parti; en 1884, 550,000 voix, et 25 députés; en 1887, lorsque M. de Bismarck, pour faire passer le bill sur l'armée, agitait le spectre d'une guerre avec la France, 763,128. Leur triomphe fut les élections de 1890, au lendemain des rescrits de l'empereur d'Allemagne, que les chefs exploitèrent comme la reconnaissance éclatante de leurs revendications. Les candidats socialistes obtenaient 1,341,587 voix. Jamais la progression n'avait été plus rapide que dans ces trois dernières années : elle s'élevait à plus de 500,000 voix. 35 députés étaient nommés. La démocratie socialiste devenait, par le nombre, le premier parti politique de l'Allemagne. « Le monde, disent-ils, est à nous, quoi qu'on fasse. »

Dans ces progrès, il faut tenir compte d'une cause toute matérielle, l'accroissement considérable de la population des villes, par l'appoint de l'émigration ouvrière des campagnes. En vingt-quatre ans, de 1871 à 1885, les grandes villes d'Allemagne ont doublé leur population, tandis que celle de l'empire ne s'est accrue que d'un cinquième. D'après le dernier recensement, Berlin a augmenté, en quatre années, de 259,198 habitans; Hambourg, de 264,740; Leipzig, de 64,020; Munich, de 72,000. Ces ouvriers, attirés dans les villes par la grande industrie, enlevés à leurs occu-

(1) Pendant les dix années qu'a duré la loi d'exception, 1,500 personnes ont été emprisonnées, mille années de prison ont été données.

pations naturelles, et qui vivent au contact du luxe et de la richesse, ne possédant rien, n'ont rien à conserver. Ce sont autant de recrues pour le parti socialiste.

Il se voit déjà maître des trente-six plus grandes villes d'Allemagne, qui, dans un temps peut-être prochain, seront exclusivement représentées par des députés socialistes. Ils ont pénétré dans un grand nombre de conseils municipaux, événement grave que Stein ne pouvait prévoir en organisant l'autonomie municipale. Depuis les élections, il n'est plus vrai que le socialisme rencontre dans les pays catholiques le principal obstacle à la propagande. Munich a nommé deux députés socialistes, Mayence leur appartient; à Cologne, le candidat ultramontain n'a été élu qu'à une faible majorité. Dans tout l'empire, ils ont obtenu 70,000 voix de plus que le centre, qui compte 106 députés.

Les chefs reconnaissent eux-mêmes que beaucoup de voix leur viennent d'une clientèle plus démocratique que socialiste (1). Le socialisme est le nom commun d'une foule d'opinions et de tendances très variées, qui ne concernent pas uniquement le prolétariat. Il y a bien au Reichstag un *parti du peuple* ou *Volkspartei*, qui n'a rien de commun avec le collectivisme international. Mais c'est surtout le parti socialiste qui sert de centre et de ralliement à toutes les exigences populaires, extension des droits politiques, réforme de l'école, allégement des impôts, du service et des charges de l'armée. N'oublions pas que dans cet empire, jeune de vingt ans, les idées si répandues de souveraineté du peuple, de droit des majorités, se trouvent en présence de l'État bureaucratique et guerrier, du droit monarchique supérieur et antérieur au suffrage universel, et qui n'admet que les seules responsabilités célestes. Guillaume II l'a proclamé solennellement : « Cette royauté par la grâce de Dieu est la marque que nous autres, Hohenzollern, nous tenons notre couronne du ciel seul, et que c'est au ciel seul que nous avons des comptes à rendre. » Les libertés politiques et parlementaires, la bourgeoisie les a depuis longtemps conquises en Angleterre, puis en France, où la démocratie, en développement continu, a détruit tout l'ancien ordre de la société et de l'État et ne rencontre plus d'obstacles; et c'est ce qui explique comment le socialisme est chez nous si faible, et si fort en Allemagne. Là il combat pour les intérêts de bien plus larges couches sociales. Il prétend mener à bonne fin l'œuvre que la bourgeoisie a su accomplir dans d'autres pays, et qu'elle a négligée en Allemagne, soit incapacité, soit impuissance. On pourrait attribuer les deux tiers

(1) Voyez le journal *Vorwaerts*, organe officiel du parti socialiste.

des voix que les socialistes ont obtenues à cette clientèle qui réclame des réformes simplement démocratiques.

D'autre part, les chiffres électoraux ne représentent pas la totalité des partisans acquis aux principes socialistes : il faut y joindre nombre de femmes, les jeunes ouvriers, en grande majorité, qui ne disposent pas encore du droit de vote. Le député Singer estime, pour l'ensemble, les socialistes purs à 3 millions. Or l'empire compte 45 millions d'habitans et 10 millions d'électeurs, dont les neuf dixièmes sont aussi pauvres que les socialistes. Les chefs n'exagèrent pas leur puissance. Ils savent qu'à mesure qu'ils gagnent des voix, les partis bourgeois, oubliant les querelles qui les divisent, s'uniront contre l'ennemi commun. La question vitale pour le parti, c'est d'attirer à lui le prolétariat des campagnes.

Le prolétariat aux gages du grand capital compose donc, jusqu'à présent, le gros de l'armée socialiste. L'avant-garde, les membres actifs, dévoués, les hommes de confiance se recrutent parmi l'aristocratie de la classe ouvrière. L'état-major, les députés du Reichstag, forment une représentation de classe : ce sont des bottiers, charpentiers, mécaniciens, jardiniers, fabricans de cigares, hôteliers, doreurs, droguistes, photographes, journalistes, commerçans, libraires... fort peu d'avocats. Quelques-uns, parfois les plus violens, sortent des milieux universitaires. D'autres sont d'anciens ouvriers devenus gens de lettres; Hasenclever, mort récemment, tanneur au début, était romancier et poète lyrique. Un des deux présidens du parti, Singer, négociant juif, fabricant de manteaux pour dames, est, dit-on, millionnaire. Hormis Demmler, le vieil architecte de la cour de Schwerin, qui avait toujours beaucoup fait pour les ouvriers et ne tarda pas à se retirer de la vie politique, le parti qui compte parmi ses membres des hommes capables, éloquens, relativement modérés, Liebknecht, Bebel, Singer, Auer, d'autres encore, n'a pas réussi à attirer à lui l'élite de la nation, malgré la générosité de sa cause, qui est celle des déshérités, de ceux qui souffrent et travaillent. Cela tient, d'après Liebknecht, à certaines parties de leur programme. Un conservateur de haute noblesse, personnage très en vue, lui avouait un jour qu'il était entièrement d'accord avec les socialistes sur les questions essentielles, qu'il allait jusqu'à admettre « l'expropriation des expropriateurs, » la mainmise par l'État sur le sol et les capitaux. Son désaccord ne portait que sur deux points, « la monarchie et l'Église. » Mais y a-t-il beaucoup de conservateurs en Allemagne disposés à sacrifier aussi cavalièrement la propriété privée? Il est permis d'en douter.

V. — LA CONFÉRENCE DE BERLIN.

Le jeune empereur d'Allemagne songeait à suivre une nouvelle politique à l'égard des socialistes. Le prince de Bismarck s'était fait le Dioclétien de la nouvelle religion ; Guillaume II s'attribuait la mission réformatrice et pacificatrice d'un Constantin. Dévoré de l'ambition d'un grand règne, il ne voulait pas l'inaugurer par la réaction et la répression. Sa volonté est de tenter un essai loyal, de prouver aux ouvriers qu'il s'intéresse à leur sort, de détacher du parti socialiste tous ceux qui ne vont à lui que sous l'impulsion de griefs légitimes. C'est sa conviction sincère que dans la société actuelle l'ouvrier n'obtient pas ce à quoi il a droit, qu'il est en une certaine mesure « exploité. » Il prendra l'initiative de toutes les réformes possibles, utiles et justes, dans le cadre de la société actuelle, réformes sociales et non socialistes. Cela fait et une fois en règle avec sa conscience, il écraserait sans merci toute velléité de désordre et de violence.

De curieux articles anonymes, insérés en 1890 dans le *Reichsanzeiger*, moniteur officiel de l'empire, dus, dit-on, à la plume de M. Hinzpeter, reflètent, selon les probabilités, l'opinion que l'on se forme en haut lieu de la situation présente. L'Allemagne contemporaine y est comparée à ce qu'était la France il y a cent ans, à la veille de transformations nécessaires. Seulement ce n'est plus le tiers-état, c'est le quatrième état qui réclame des réformes, et c'est la bourgeoisie qui est hostile. Or, disent ces articles, la royauté prussienne ne s'est jamais identifiée avec les classes dirigeantes ; l'empereur n'imitera pas Louis XVI, lorsqu'il cédait à l'influence de ceux dont les privilèges étaient menacés, erreur qu'il a trop chèrement expiée. Un mot prêté par un journal démocratique à Guillaume II exprime plus brièvement la même idée : « Comme mes ancêtres en ont fini avec la noblesse, je veux en finir avec cette bourgeoisie, » aurait-il dit à propos de l'opposition que ses plans de réforme rencontrent chez les hauts barons de l'industrie. Reprenant l'œuvre commencée par son grand-père en 1881, l'empereur semble décidé à réaliser cette royauté sociale que rêvait Disraëli, que Lassalle appelait de tous ses vœux. Comme son ancêtre le grand Frédéric s'intitulait le roi des gueux, Guillaume II a déjà reçu le titre d'empereur des ouvriers.

Au début de son règne, son zèle n'alla pas tout d'abord aux questions sociales. L'armée paraissait son principal souci. Ce pourrait être en considération de l'armée qu'il a été conduit à s'occuper de réformes sociales, comme c'est la préoccupation de l'armée qui lui a inspiré ses plans de réforme scolaire. Les grèves gigantesques

des mineurs de Westphalie, qui éclatèrent en 1889, attirèrent son attention sur le danger de telles grèves, si elles coïncidaient avec une mobilisation. Bebel, au congrès de Paris, niait que son parti fût mêlé à ce mouvement. L'empereur, qui intervint en personne dans le conflit entre patrons et ouvriers, déclarait aux délégués mineurs que socialiste démocrate signifiait pour lui ennemi de l'empire et de la patrie.

En convoquant à Berlin par ses rescrits du 4 février, à la veille des élections, la conférence qui devait primitivement se tenir à Berne, il s'attribuait le monopole de la réforme sociale, renouvelait en faveur des idées nouvelles le vieux rôle universel du saint-empire romain, et devançait dans son impatience le jour où cette question primera toutes les autres. Le premier projet n'allait à rien moins qu'à mettre en délibération de toutes les puissances des vœux pour la réglementation du travail des adultes et la journée de travail normale. Mais en même temps qu'il convoquait la conférence, l'empereur préparait l'augmentation de ses crédits militaires. C'était entretenir d'une main la plaie que prétendait panser l'autre; car le socialisme démocratique est en une certaine mesure la conséquence du militarisme, et la punition de la politique de conquête qui pèse si lourdement sur l'Europe depuis 1870.

La politique sociale de Guillaume II n'a pas trouvé de critique plus mordant que son ancien chancelier, si les journalistes pris pour confidens à Friedrichsruhe nous ont rapporté fidèlement ses paroles : « La conférence n'est qu'un coup d'épée dans l'eau... Avez-vous vu un millionnaire tout à fait content de ce qu'il a? Et l'on prétend satisfaire le prolétaire! Il a besoin aujourd'hui de trois paires de souliers, demain il lui en faudra cinq, et ainsi de suite. » Raisonnement admirable, qui s'adapte à merveille à la *pipe du pauvre homme*, objet particulier de la sollicitude du prince lorsqu'il dirigeait le socialisme d'état. « Toute concession nouvelle, ajoutait-il, sera le point de départ d'exigences nouvelles sous l'influence des agitateurs. »

Ceux-ci n'ont pas commis la faute de prendre, à l'égard des rescrits, une attitude intransigeante. Ce n'est pas encore la convocation des états-généraux, ont-ils dit de la conférence de Berlin, mais c'est déjà l'assemblée des notables. L'empereur s'était rendu populaire. Un courant marqué se dessinait en sa faveur parmi les classes ouvrières. Dans une réunion publique tenue à Brunswick avant les élections, Liebknecht déclarait que les rescrits avaient l'approbation d'un million et demi d'électeurs socialistes, décidés à suivre le jeune souverain. Que faisait-il d'ailleurs, sinon appliquer le programme du parti, tel que Bebel l'avait formulé au congrès marxiste de Paris en 1889, si favorable à la conférence de

Berne. Ainsi, disaient-ils, le gouvernement allemand, avec tout ce qu'il prétend accomplir, se borne à suivre pas à pas toutes les exigences de la démocratie socialiste.

Enfin, Guillaume II a fait naître des illusions et des espérances qu'il lui sera malaisé de satisfaire. Les dernières grèves d'Alsace ont éclaté au cri de « Vive l'empereur! » Beaucoup, parmi les grévistes, croyaient que l'État allait exproprier les patrons et se substituer à eux. Récemment, des ouvriers s'adressaient au souverain, le priant de faire élever leurs salaires. Les politiques du parti pensent qu'ils n'ont rien à perdre à voir Guillaume II s'engager dans une voie fatale où l'on ne peut ni s'arrêter, ni reculer. Ses discours témoignent d'une facilité de parole dangereuse chez un chef d'état, surtout en face de pareils adversaires, car elle le porte à promettre plus peut-être qu'il ne pourra tenir. Eux prendront tout ce qu'on leur donnera, exigeront toujours davantage et n'accorderont jamais rien.

VI. — LE CONGRÈS DE HALLE (1).

La loi de répression contre les socialistes, qui avait duré dix années, expirait le 1er octobre 1890. Malgré le peu de succès de sa politique intérieure, le prince de Bismarck, avec son tempérament de *Junker*, ne perdait rien de sa foi en la force brutale. L'essai malheureux du *Kulturkampf*, le peu de succès de sa police, de ses juges, de ses reptiles, pour détruire en quelques années l'Église catholique, ne l'avait pas éclairé ; il pensait étouffer par les mêmes moyens la religion naissante à son berceau. Il demandait seulement qu'on lui accordât d'une façon permanente le droit d'expulsion. Après l'échec des élections, il ne pouvait songer à l'obtenir du nouveau Reichstag. Le prince mis de côté, on laissa tomber cette arme, qui n'avait été meurtrière que pour celui qui la maniait.

Pour le parti, quel triomphe! Des médailles commémoratives furent frappées en souvenir de cette victoire. On fêta le retour des compagnons bannis de Berlin dans des réunions fraternelles où l'on entonna le chant des *Tisserands silésiens* d'Henri Heine :

> Maudit le dieu des riches! Maudit le roi des riches!
> Nous tissons, nous tissons....
> Vieille Allemagne, nous tissons ton linceul...

L'abandon de la loi d'exception créait au parti une situation

(1) Il n'a pas été publié de protocole du congrès de Halle. Nous nous sommes servis, pour cette partie de notre étude, des journaux allemands, et particulièrement du *Vorwaerts*, le principal organe du parti socialiste.

nouvelle : elle avait apaisé d'éternelles querelles, maintenu la discipline, achevé l'éducation politique ; on parlait du programme le moins possible, on se bornait à critiquer le protectionnisme, à se plaindre de la cherté des subsistances dont souffrait le petit peuple. Les chaînes de la loi une fois tombées, une discorde éclatait aussitôt dans le camp socialiste, sur laquelle les adversaires fondaient de grandes espérances.

Par la force des choses, la loi d'exception avait donné une importance prépondérante aux députés membres du parti, la *fraction*, comme on l'appelait. L'immunité parlementaire leur laissait une certaine liberté d'action, eux seuls pouvaient parler librement du haut de la tribune. Ils dirigeaient presque sans contrôle les affaires de la démocratie sociale et se trouvaient ainsi investis d'une sorte de pouvoir dictatorial. Les vieux chefs qui avaient traversé les temps difficiles étaient devenus prudens ; ils s'étaient modérés à mesure que le parti grandissait ; ils avaient le sentiment de leur responsabilité. Les *jeunes*, au contraire, à leur tête le nouveau député Schippel, le docteur Bruno Wille, sortis de milieux universitaires, meneurs de l'opposition berlinoise, où se trouvent les partisans les plus agités, les plus avancés, excités, d'ailleurs, par la victoire électorale et la défaite du prince de Bismarck, et comme s'il suffisait d'une poussée hardie pour faire rouler la bourgeoisie au fond de l'abîme, accusaient les chefs de dictature, de parlementarisme, de modérantisme, leur reprochaient de prendre part à une réforme qui n'était que charlatanisme grossier. Ils exigeaient que toutes les forces du parti fussent consacrées à l'agitation révolutionnaire. Mais Bebel, Liebknecht, Singer, étaient trop populaires, ils avaient rendu trop de services pour qu'on réussît à les mettre en suspicion. Ils n'eurent qu'à se montrer dans les réunions publiques, à Dresde, à Berlin, pour avoir raison de cette opposition de « gens de lettres. » La querelle des deux politiques devait être solennellement tranchée au congrès de Halle.

La fraction avait fixé au 12 octobre la réunion du congrès qui devait mettre fin à ses pouvoirs, reconstituer le parti, discuter la politique dans le passé, fixer le plan de campagne pour l'avenir. Ce parlement des ouvriers, le premier qui se tenait en Allemagne depuis treize ans, organisé sur le mode représentatif, comptait 413 délégués et quelques invités étrangers. Des femmes se trouvaient parmi la députation de Berlin.

Bebel exposa d'abord la situation financière. L'accroissement des recettes n'est pas moins caractéristique de l'extension du parti que l'augmentation régulière du nombre des voix aux élections successives. Au congrès de Wyden, en 1880, le fonds central comptait 37,410 marks ; à Copenhague, en 1883, 95,000 marks ;

à Saint-Gall, en 1887, 208,655. De 1887 à 1890, les recettes se sont élevées à 324,322 marks, les dépenses à 192,000 marks, et en ajoutant à l'excédent les revenus et espèces en caisse, la somme totale disponible est de 171,829 marks. Bebel a ajouté avec humour, au milieu de l'hilarité générale, que le parti socialiste, devenu capitaliste, cherchait de bons placemens à l'étranger par crainte de confiscation. Durant la période écoulée, les frais ont été considérables : le parti subventionnait pendant plus de dix ans les expulsés et les condamnés en vertu de la loi contre les socialistes, il payait les frais des procès intentés, les frais électoraux, les indemnités pour les congrès, enfin l'entretien des députés, qui, en Allemagne, ne touchent pas de traitement.

L'assemblée de Halle avait pour mission principale de réorganiser le parti. On avait éprouvé les excellens effets d'une forte centralisation, qui étouffait en germe les discussions et les querelles, on persévéra dans cette voie. Comme, dans la plus grande partie de l'Allemagne, les associations politiques, *Vereine*, ne peuvent se lier les unes aux autres, c'est par des *hommes de confiance*, nommés de diverses manières dans chacune des circonscriptions formées en vue de l'élection du Reichstag, que ces associations se mettent en rapport avec le comité directeur. Le congrès nomme une direction de douze membres, deux présidens, qui sont actuellement le député Singer et le serrurier Albin Gerisch, deux secrétaires, sept contrôleurs, et un caissier, Bebel. Les membres du comité directeur peuvent être rétribués, mais leur indemnité, disait Singer, n'a pas le caractère d'un traitement bourgeois. (Mais à quel signe reconnaître un traitement bourgeois ?) Le comité directeur convoque le congrès, dispose des finances et rend compte de la gestion, et enfin surveille l'attitude des journaux du parti. Liebknecht n'est que membre consultatif du parti. Mais en sa qualité de rédacteur en chef du journal officiel de la démocratie socialiste, c'est à lui qu'incombe la tâche délicate de parler au nom de tous, d'exprimer et de redresser l'esprit et la doctrine.

Ce journal officiel, intitulé par euphémisme l'organe central, est aujourd'hui le *Vorwaerts, en avant!* Il importe que la direction du parti exerce son contrôle sur la presse, au point de vue de la tactique et des principes, afin que sous le pavillon de la démocratie socialiste on ne répande pas des idées anarchistes. C'est le motif que l'on a donné à ceux qui ont protesté énergiquement contre cette manière de censure imposée à la presse, et contre la concurrence d'un journal privilégié. Le comité s'efforce en outre de faire de tous les journaux la propriété du parti, afin de leur donner une unité de direction, et d'empêcher qu'on n'en use dans un intérêt privé :

tirer des bénéfices particuliers de la cause socialiste, se livrer à un socialisme lucratif, à un socialisme d'affaires, est sévèrement dénoncé. La presse tendrait ainsi à devenir une sorte d'institution d'État socialiste, selon les principes. Elle compte actuellement plus de cent journaux, en y comprenant les organes des unions de métiers. Elle possède une revue scientifique, avec des rédacteurs de tous les pays, la *Neue Zeit* (*Nouveau Temps*), un journal illustré, un journal amusant. Le nombre des abonnés s'élève à 600,000. Les feuilles de Berlin, déjà lues, sont réunies par quartier, et régulièrement expédiées dans les provinces.

Avant de discuter la politique future, les députés ont rendu compte de leur mandat législatif et expliqué leurs votes au Reichstag. Ils ont protesté contre le militarisme « qui ronge la moelle du pays, » tout en se rendant compte, ainsi que l'exprimait Bebel, « que le désarmement est une utopie dans la société bourgeoise qui ne connaît aucune fraternité, et qui a besoin de places d'officiers pour ses fils. » Nous avons suffisamment indiqué leur attitude à l'égard du protectionnisme et du socialisme d'Etat, qu'ils n'écartent pas en principe, mais qu'ils jugent insuffisant. Ils demandent une extension de la loi d'assurances contre les accidens, une augmentation de traitement pour les employés inférieurs. Ils font opposition à la nouvelle loi sur le contrat de louage des ouvriers d'industrie, qui restreint le droit de coalition et, pour prévenir les grèves, punit la rupture du contrat lorsqu'il n'a pas été préalablement dénoncé dans un certain délai. C'est, au contraire, disent-ils, le patron qu'on devrait punir s'il ose restreindre le droit de coalition. Les chefs du parti ont, d'ailleurs, toujours considéré les grèves comme des armes à deux tranchans, et récemment encore, dans une réunion publique, Bebel recommandait sur ce sujet la modération et la prudence. Ils réprouvent la politique coloniale : sous le prétexte de réduire l'esclavage, c'est, disent-ils, une pure affaire de spéculation qui envoie des Allemands périr sous des climats tropicaux. Ils demandent un changement de constitution pour que le parlement puisse, comme en Angleterre, se livrer à des enquêtes. La grande majorité du parti est d'accord sur la nécessité de continuer à prendre une part active à la vie parlementaire : c'est au zèle des députés qu'on est redevable du peu de réforme sociale qu'ont accordée les classes dirigeantes.

Sur ce dernier point, le congrès était appelé à décider entre les *anciens* et les *jeunes* : à une écrasante majorité, il a donné raison aux partisans du parlementarisme contre ceux qui prônent le socialisme intransigeant, insurrectionnel. Liebknecht n'a pas eu de peine à faire comprendre que les adversaires de la démocratie sociale ne souhaitent rien tant qu'un conflit qui transforme la ques-

tion socialiste en question militaire, à trancher par le sabre et la baïonnette. « Nous sommes 20 pour 100, nos adversaires sont 80 pour 100 ; ils nous écraseront, ils nous enverront en prison, ou plutôt dans des maisons de fous. » Une grande révolution est impossible, et les petites ne servent à rien. Les tumultes de la rue, qui en France ont renversé des trônes, n'ont jamais produit en Allemagne que de piètres résultats. L'Allemand flegmatique, raisonneur, frondeur, se laisse difficilement entraîner à l'action. Et c'est pour une issue aussi certaine qu'on irait risquer le fruit de tant d'efforts, de sacrifices et de souffrances ! Non-seulement ils réprouvent la violence dans les actes, mais ils la trouvent inutile et dangereuse dans les paroles. Singer demande qu'on s'abstienne même des discours révolutionnaires. Malgré la fin de la loi contre les socialistes, la police a encore des pouvoirs très étendus, et les gouvernemens n'ont pas désarmé. Liebknecht ne veut pas non plus que la tribune du Reichstag serve de déclaration de guerre aux classes dominantes, et rien n'est plus instructif, ne marque mieux l'évolution de la politique du parti, que de rapprocher ces conseils de prudence, des discours violens qu'il tenait en 1869 et en 1874, lorsqu'il présentait le Reichstag comme « un ramassis de *Junkers*, d'apostats, de nullités serviles, » le socialisme comme « une question de force » et la tribune du Reichstag comme utile seulement pour donner le signal de l'envahissement au peuple assemblé à ses portes. « Quiconque, dit-il aujourd'hui, rejette la participation au parlementarisme, passe du côté de la tactique anarchiste, criminelle et insensée. »

Le parlementarisme n'est pas le but, mais le moyen pour atteindre le but. Il s'agit de donner au socialisme la seule force irrésistible, la force de l'opinion, sans laquelle même une victoire serait sans lendemain. Cette politique de prudence calculée leur est indispensable, tout d'abord, parce que la politique contraire leur aliénerait un nombre considérable de leurs partisans, cette masse flottante, qui, sans être composée d'adeptes convaincus de la démocratie sociale, vote pour les candidats socialistes comme les meilleurs défenseurs de ses intérêts, et que la nouvelle politique impériale s'efforce de détacher du parti. On ne les gagnera définitivement que par la modération. Maintenant qu'on est en voie de s'emparer des grandes villes, il s'agit de conquérir les campagnes, le prolétariat agricole, les petits propriétaires ; sinon la lutte serait désespérée. On peut faire des révolutions sans les paysans, mais elles ne durent que par eux. La difficulté est ici considérable : la nationalisation du sol figure comme article fondamental du pacte socialiste. « Or, les paysans, dit Liebknecht, tiennent étroitement à leur propriété, bien qu'elle ne soit que nominale, imaginaire, parce qu'elle est en-

dettée; un décret d'expropriation les exciterait à la plus violente résistance, peut-être à une rébellion ouverte; » il faut donc procéder ici avec les plus grandes précautions : « on les effraie, si on leur dit qu'il n'y a ni Dieu, ni mariage, ni propriété privée. » Il faut les éclairer sur leurs intérêts réels, et leur montrer le manque d'espérance de leur situation. » Liebknecht compte sur le formidable envahissement de l'hypothèque qui dévore la petite propriété, pour pousser un jour les paysans à grossir démesurément l'armée des prolétaires.

Organiser la propagande dans les campagnes est, à l'heure actuelle, le premier souci des hommes qui dirigent le parti. On a décidé, au congrès de Halle, la fondation d'un journal spécialement destiné aux paysans. Ni le langage, ni les procédés de la ville ne sont de mise aux champs. Les réunions publiques n'exercent d'action que sur les ouvriers des faubourgs : ce qui convient aux cultivateurs ruraux, ce sont des conversations d'homme à homme, et par des gens qui aient l'habitude de leur parler. Des associations conservatrices de paysans se sont fondées en Hesse, en Westphalie, contre la propagande socialiste. Mais elle commence à pénétrer dans d'autres contrées, en Saxe surtout, où les agitateurs expulsés des villes ont préparé le terrain. Le vote des campagnes acquis aux socialistes, ce serait la majorité au Reichstag, la législation entre leurs mains, l'armée (1) favorable à leur cause, une puissance contre laquelle nul ne pourrait résister.

Miner sourdement, au lieu de chercher à renverser violemment, telle est donc leur méthode; conquérir l'opinion, cette reine du monde qui rend les révolutions invincibles, tel est le but reculé vers lequel ils marchent pas à pas. Pour gagner du terrain, point de radicalisme superficiel, mais une bonne tactique, prudente, adroite, modérée, insinuante. « S'écarter de la tactique indiquée par le comité directeur, dit Bebel, est plus grave que de s'éloigner du programme. »

Quant au programme même, l'important est de critiquer l'ordre actuel; c'est un champ assez vaste à exploiter. Sur l'essence du socialisme, Bebel recommande « de ne pas trop jaser, crainte d'étonner le Philistin. » Au risque, cependant, d'inquiéter « le Philistin, » nous nous efforcerons, dans une prochaine étude, de soulever un coin du voile que l'on laisse aujourd'hui flotter sur l'esprit et la doctrine de la démocratie sociale.

J. Bourdeau.

(1) Les socialistes se flattent de posséder des partisans dans l'armée, parmi les jeunes soldats, malgré l'extrême rigueur de la surveillance. — Les *Krieger-Vereine*, associations d'anciens soldats, ont exclu ceux de leurs camarades reconnus comme socialistes avérés.

LE PARTI

DE LA

DÉMOCRATIE SOCIALE

EN ALLEMAGNE

II[1].

L'ESPRIT DE LA DOCTRINE.

Lorsqu'il s'agit d'envisager les exigences théoriques du parti socialiste, l'embarras n'est pas faible; autant les critiques qu'il accumule contre la société contemporaine sont claires, et ses griefs abondans, autant ses programmes sont confus et contradictoires.

Ce qui importe à l'ouvrier, semble-t-il, c'est de voir son travail s'alléger, ses salaires augmenter, les impôts diminuer, et cela grâce à une intervention souveraine et régulière de l'État, d'obtenir, en un mot, une amélioration essentielle de sa condition précaire. Mais ce serait une vue superficielle du socialisme allemand que de le réduire à une question « de ventre » et de salaires, à un combat pour conquérir la puissance politique et procurer aux classes les

(1) Voyez la *Revue* du 1er mars.

moins fortunées les biens matériels. C'est en réalité le courant intellectuel moderne, qui, de la philosophie et de la science officielle des universités, est descendu de couche en couche dans les masses populaires, grâce à la demi-culture, à l'instruction propagée chez ce peuple raisonneur, et qui s'est puissamment emparé des esprits. Si l'on parcourt, dans les journaux socialistes, les comptes rendus des douzaines de réunions publiques, qui se tiennent chaque soir à Berlin, où la vie politique est très active, réunions de *Vereine*, d'associations de corps de métiers, socialistes pour la plupart, on constate que les orateurs ne se bornent pas à y traiter les intérêts spéciaux de la corporation ou du parti, ils abordent des questions d'histoire, de sociologie, d'économie politique, de morale, d'exégèse, dont nous devrons nous occuper au cours de cette étude. Les chefs du parti viennent de fonder à Berlin, le 12 janvier, une sorte d'université ouvrière (*Arbeiterbildungsschule*) sur le modèle d'une institution analogue établie à Leipzig, sans caractère politique, destinée à fournir aux ouvriers des armes intellectuelles, à les rompre à la polémique, à dresser des agitateurs par un enseignement méthodique et doctrinal de l'économie politique, des sciences naturelles et de l'histoire. Cette sorte d'école des hautes études socialistes, organisée par des ouvriers pour des ouvriers, compte déjà près de quatre mille adeptes. Les meneurs attribuent à cette discipline une grande importance: l'éducation scientifique n'était jusqu'à présent que le privilège de quelques-uns, elle doit être accessible à tous... « La simple passion ne conduit qu'aux barricades, mais la science est invincible. » — « La théorie elle-même, écrivait Marx, devient une puissance matérielle; aussitôt qu'elle s'est emparée des masses, » elle est le lien qui les unit en faisceau.

Avant d'examiner cette théorie, notons une contradiction singulière. Le parti socialiste à ses débuts, lorsqu'il n'était qu'une secte, avait des programmes définis. Aujourd'hui qu'il est parvenu à former un grand parti politique, que plus de 1 million d'électeurs votent pour ses candidats, il a bien une tactique de modération et de prudence, mais il n'a plus de programme. Cette absence de programme n'est, il est vrai, que temporaire. L'assemblée qui s'est tenue à Halle était surtout un congrès d'affaires et non « un club de théoriciens. » Les membres du comité directeur ont été chargés d'élaborer de nouveaux statuts, qui seront discutés dans la presse socialiste, puis soumis à une nouvelle assemblée. L'ancien programme de Gotha, vénéré pendant quinze ans comme les tables de la loi, a été déclarée insuffisant « parce que, selon Liebknecht, il ne répond plus aux nécessités de la situation et aux exigences de

la science. » Tandis que les adversaires du socialisme présentent la série de ses programmes comme un signe de l'impuissance du parti à rien exprimer de précis, et les comparent à ces peaux que sème le serpent le long de sa route rampante et onduleuse, ses partisans s'en targuent, au contraire, comme d'un signe manifeste de progrès. L'économie politique, disent-ils, est une science en profonde fermentation et qui se transforme tous les jours, car elle traite des phénomènes variables de la production et de l'échange; il doit en être de même du socialisme. Il devra suivre l'évolution de la science pas à pas, étudier les lois économiques du mouvement de la société capitaliste. Comme l'histoire de l'agitation socialiste est celle d'une secte révolutionnaire devenue un parti politique, de même l'histoire de la doctrine sera celle d'une utopie transformée en une science positive.

Rien n'est plus contestable que ce titre scientifique que s'arrogent les théoriciens du socialisme, en donnant pour raison qu'ils s'appuient sur l'économie politique, c'est-à-dire sur une science qui n'est pas encore faite, qui cherche ses lois, mais ne les a pas trouvées, divisée en écoles rivales qui discutent même s'il y a en ces matières des lois naturelles, qui n'ont que des doctrines variables, même sur des questions de statistique, et dont la vérité en-deçà du Rhin est l'erreur au-delà. Par ses hypothèses, sa facilité à suivre de simples conjectures, et sa recherche d'un absolu qui échappe toujours, le socialisme se rapproche infiniment plus de la philosophie que de la science.

I. — LA DOCTRINE ÉCONOMIQUE.

Liebknecht, au congrès de Halle, parlant au nom du parti, a indiqué dans quel esprit sera conçu le nouveau programme. Le congrès de Gotha, en 1875, avait accompli la fusion des groupes hostiles de l'ancien parti de Lassalle et du parti marxiste de Bebel et Liebknecht. Les statuts élaborés à Gotha avaient fusionné de même le socialisme mitigé de Lassalle et le collectivisme de Marx. On avait inséré, dans la déclaration de principes, la célèbre *loi d'airain* qui, d'après Lassalle, courbe l'ouvrier sous le joug de la misère; on avait admis, parmi les exigences du parti et comme moyen de transition au socialisme pur, « l'établissement d'associations productives de travailleurs avec le secours de l'État. » Les pensées et les formules de Lassalle, qui d'ailleurs maintenait la propriété privée, et sur d'autres points copiait Marx, sont aujourd'hui considérées comme hors d'usage, si populaire que soit restée sa mémoire; ce ne sont plus que des éclats d'obus qui ont accompli leur œuvre

dévastatrice. Toute trace de son influence est appelée à disparaître. Dès les premières pages du *Capital,* Marx répudie dédaigneusement Lassalle; on vient de tirer de ses papiers posthumes la critique la plus acerbe du programme de Gotha, qui, disait-il, par ses compromis conduirait le parti à la démoralisation. L'influence de Marx est aujourd'hui prépondérante; comme toujours le radicalisme le plus violent est appelé à l'emporter, aussi bien en Angleterre, comme on l'a vu au dernier congrès des *trades-unions*, qu'en France et en Allemagne. Les socialistes ont beau se flatter de « suivre l'évolution de la science économique; » ils n'ont rien ajouté aux idées de Marx. Aucun théoricien nouveau n'a surgi après lui. Il reste avec son ami Engels, dont on célébrait récemment à Londres le 70e anniversaire de naissance, le chef doctrinaire de la démocratie socialiste allemande et internationale.

M. Paul Leroy-Beaulieu a soumis la théorie de Marx à une longue discussion, vigoureuse, claire, approfondie (1). Nous nous bornerons à résumer ici les points essentiels du *credo* collectiviste, gravés dans les têtes socialistes avec l'évidence d'axiomes.

Ainsi que nous l'avons indiqué, Marx considère l'histoire comme dominée par les intérêts matériels. Empruntant à Hegel l'idée d'évolution, il ne voit dans les phases successives de la civilisation que le développement de la production économique entraînant à sa suite un combat de classes. Il se distingue des socialistes de l'ancienne école en ce qu'il ne cherche pas un système humanitaire, le plus parfait possible, d'organisation future de la société: il se borne à étudier dans le passé les transformations économiques d'où sont sorties les classes et leur conflit, il cherche à pressentir la courbe de l'avenir. Partant de ce principe, enseigné dans les universités par les professeurs d'économie politique, si favorables par là au socialisme, — *qu'il n'y a pas de lois économiques permanentes, mais seulement des phases transitoires,* affirmation que nie notre école libérale française, — il ne se borne pas à critiquer le mode de production capitaliste existant, et ses conséquences sociales, il a cherché à l'expliquer.

Autrefois, dit Engels (2), son collaborateur et son meilleur interprète, l'artisan était propriétaire de ses instrumens de travail; la propriété de son produit, reposant sur son propre travail, lui ap-

(1) *Le Collectivisme, examen critique du nouveau socialisme,* par M. Paul Leroy-Beaulieu. Paris; Guillaumin.

(2) Marx, *le Capital,* traduction française. — Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft;* Hottingen Zürich, 1883. — Schæffle, *Quintessenz des Socialismus,* 12e édition. Gotha, 1890. Les pages qui suivent ne sont qu'un résumé de ces auteurs.

partenait intégralement. S'il prenait des ouvriers salariés, ces apprentis de corporation travaillaient moins pour leur entretien et leur salaire, que pour devenir maîtres à leur tour... En un mot, l'ouvrier obtenait de son travail tout ce qu'il en pouvait légitimement exiger.

La formation du capital et l'établissement de la grande industrie ont modifié sa situation du tout au tout. — Comment s'est formé le capital? Marx, comme l'explique Schæffle, prétend prouver qu'autrefois le capital, hérité dans sa masse, a été le résultat de la conquête, de la spoliation des paysans, de l'exploitation et du pillage des colonies, des privilèges, du partage des biens d'église, mais il ne prétend pas que ses détenteurs actuels Pierre ou Paul soient des voleurs, il s'en prend non aux capitalistes, mais au capital. Il ne parle pas non plus de cette classe prospère qui remplace de notre temps les détrousseurs de grand chemin, nos chevaliers d'industrie de la Bourse, du journalisme et du parlement, « produits empoisonnés de l'arbre empoisonné du capital. » Sa théorie fondamentale, c'est que le profit de capital, qui permet d'accumuler la richesse, ne se forme que par ce fait, que l'ouvrier ne reçoit plus le produit intégral de son travail, que le capitaliste en prélève la part du lion.

Ces moyens de production, ces instrumens de travail, que l'ouvrier possédait sous le régime de la petite industrie, se trouvent maintenant entre les mains de la classe des capitalistes. Par suite des perfectionnemens des machines, de l'invention de la vapeur, l'ouvrier n'est plus en état d'employer lui-même sa force musculaire de travail de manière à en être entièrement indemnisé. Il est obligé de la vendre sur le marché. Le capitaliste qui l'achète ne lui donne pas la rémunération entière qui lui est due. Comme intérêt de ses avances et compensation de ses risques, le capitaliste ne paie à l'ouvrier qu'une part du produit de son travail, il s'attribue le surplus, gain prélevé sur chaque ouvrier, dont le capital s'augmente et se gonfle chaque jour, et que Marx considère comme du travail *non payé*. L'ouvrier est ainsi frustré de tout l'excédent du prix de vente sur le salaire qu'il reçoit (1). — La grande industrie fait de la production en masse, et le capital est obligé de reconnaître ainsi, en partie, son caractère social, collectif, mais le bénéfice n'est que pour quelques-uns : « L'œuvre laborieuse du grand nombre est distribuée comme si elle était le produit du petit nombre qui ne travaille pas. La production est un travail collectif, la répartition un

(1) « La fortune des élus, dit Proudhon, grossit des innombrables parcelles dérobées au travail de tous. » La richesse du petit nombre est un précipité qui provient du travail, des capacités du grand nombre.

profit individuel, le monopole des moyens de travail est le monopole de la spoliation. C'est l'exploitation de chaque jour et de chaque heure, du travail par le capital, qui agit comme un vampire. » — « Cette collision de la production sociale et de l'attribution capitaliste se traduit sous forme d'opposition de la bourgeoisie et du prolétariat. »

Tel est le soi-disant secret de la production capitaliste découvert par Karl Marx. Dans la société actuelle, le capital, d'après lui, n'est le produit ni de l'épargne, ni de l'intelligence du capitaliste : il résulte de la *plus-value* arbitraire que le capitaliste retire du travail de l'ouvrier.

Cette théorie, qui représente le capital comme du travail non payé, volé à l'ouvrier sur son salaire, implique que le travail est la source et la mesure de la valeur, vieille théorie de Ricardo transformée en machine de guerre. « Le travail, dit Marx, est source de richesse et de culture en tant que travail social. Personne dans la société ne peut s'attribuer de richesse que comme produit du travail. S'il ne travaille pas, il vit du travail étranger. » Mais une chose n'a pas de valeur en proportion du travail qu'on lui consacre; les choses matérielles n'ont de valeur que parce qu'elles satisfont des besoins. Or dans la détermination de la valeur, Marx ne tient nul compte de l'offre et de la demande : le gain de l'entrepreneur, qui adapte les produits du travail aux besoins de la société, le profit du capital qui court les risques et fait l'avance de l'entreprise lui semblent également illégitimes. — Attribuer aux ouvriers le produit entier de leur travail ne serait applicable qu'à certaines catégories d'objets vite achetés et vendus. Mais imagine-t-on une œuvre considérable, comme le creusement d'une mine ou d'un canal entre deux mers, appartenant aux hommes de peine qui y ont mis la main au jour le jour, alors qu'il faut hasarder dans de pareilles entreprises des capitaux énormes, qui doivent attendre longtemps leur rémunération? De quoi vivraient les ouvriers jusque-là? — Par travail, Marx entend l'ouvrage manuel, l'effort corporel, il relègue au second plan l'esprit d'invention, d'initiative qui a transformé le monde, et qui le modifie chaque jour. Outre le travail et le capital, il y a, en effet, dans la production économique, un troisième agent dont le socialisme ne tient pas assez compte, et qui est le plus important, *l'intelligence*. C'est elle qui applique à l'industrie les données des sciences, perfectionne le matériel mécanique, organise les travaux, cherche les entreprises les plus lucratives... Or l'intelligence se trouve presque toujours du côté du capital, parce que sa culture même exige l'aisance, et que ses moyens d'action nécessitent beaucoup de ressources. Nous verrons, d'ailleurs, que, dans la société future, les socialistes prétendent effacer cette inégalité, et offrir à toutes les

capacités intellectuelles les circonstances les plus favorables à leur épanouissement.

A nous en tenir à la critique de la société actuelle, cette prétendue *plus-value* du travail de l'ouvrier, que s'attribue indûment le capitaliste, constitue, avec la théorie de *l'armée de réserve,* les deux formules essentielles du socialisme contemporain.

L'armée de réserve, ce second phénomène économique de la société capitaliste, est le résultat de l'anarchie de la production, sous la loi de la concurrence, et s'étend à toute la société. Il a pour effet d'abaisser encore le prix du travail de l'ouvrier, sur lequel le capital a déjà prélevé une part léonine, d'augmenter encore, aux dépens de l'ouvrier, les profits du capital. Le perfectionnement des machines, « le plus puissant moyen de guerre du capital contre la classe ouvrière, » exige moins de bras, réduit le nombre des travailleurs et amène l'excès de production, qui n'est plus en proportion de l'échange. La grande industrie, qui va chercher des consommateurs à travers le monde entier, borne et réduit chez elle la consommation des masses à un minimum, juste ce qu'il leur faut pour ne pas mourir de faim; en produisant trop de biens, elle produit l'excès de misère, amène les chômages, jette sur le pavé le superflu des ouvriers disponibles, qui se font concurrence, et empêchent les salaires de ceux qui restent à l'usine de monter. Ainsi se forme une *armée de réserve industrielle* de prolétaires sans espoir, toujours plus nombreuse, dans une situation toujours plus précaire; le manque de travail chronique est ainsi le résultat de l'excès de production chronique. Le commerce, l'industrie, le crédit se font une guerre acharnée, rivalisent comme en un *steeple-chase;* la spéculation effrénée amène les *krachs* à intervalles réguliers. Les marchés sont encombrés, l'argent devient invisible, le crédit disparaît, les fabriques ferment leurs portes, les ouvriers manquent de moyens de vivre parce qu'ils ont produit trop de biens, les banqueroutes se succèdent... Puis l'activité reprend de plus belle pour aboutir à un nouveau krach, à une nouvelle dépression et stagnation qui rendent le travail précaire et dépendant. Ces crises pléthoriques se sont produites sept ou huit fois depuis 1825 : « Dans la société actuelle, le mode de production se trouve ainsi en rébellion contre le mode d'échange. »

Ces crises, d'après Engels, démontrent l'impuissance de la bourgeoisie pour administrer les forces productives. Elle qui recueille les gros bénéfices, n'est nullement indispensable; elle devient en quelque sorte une classe superflue. L'appropriation des grands organismes de production et d'échange, d'abord par des sociétés d'actionnaires, puis par l'État, où toutes les fonctions sont remplies

par des employés payés, prouve à quel point on peut se passer non des capitaux, mais des capitalistes. Ceux-ci n'ont plus qu'à détacher leurs coupons, à jouer à la Bourse, où ils cherchent réciproquement à se soutirer leur capital. La lutte d'employeurs et de salariés se complique ainsi de la lutte des capitalistes entre eux. Il y a tendance de plus en plus marquée des grands capitaux à dévorer les petits, à se dépouiller réciproquement, comme on voit les grands magasins absorber à leur profit tous les petits commerces. Ce n'est pas la classe ouvrière seulement, c'est la classe moyenne qui subit une dépression et perd du terrain sous l'évolution économique contemporaine. Le grand capital « se gonfle comme une éponge » par l'absorption des petites et moyennes fortunes.

Mais, disent les docteurs du socialisme, du mal même naîtra le remède, et cela par le libre jeu des forces économiques. Ils n'invoquent pas la morale idéale, la justice abstraite, ils admettent l'état présent comme une phase nécessaire, mais ils considèrent la disparition de la société capitaliste, et l'avènement du collectivisme, comme également nécessaires. Le triomphe du grand capital prépare, d'après eux, celui de la classe ouvrière; la période de déclin, dans l'évolution du capital, viendra de l'excès même de ses profits.

Dans la mesure où le travail se développe socialement, et devient source de culture et de richesse pour ceux qui ne travaillent pas, s'accroissent la pauvreté et la misère du côté de ceux qui travaillent. La pauvreté, disait déjà Fourier, naît du superflu même de la richesse. Aucune époque de l'histoire ne présente une « prolétarisation des masses semblable à celle des vingt dernières années. » D'une part les rois, les hauts-barons, de l'autre les esclaves de l'industrie « enchaînés au capital, comme Prométhée à son rocher. » Accumulation de richesse à un pôle, accumulation de misère, de tourment, d'ignorance, de dégradation morale à l'autre pôle, c'est-à-dire du côté de la classe qui produit la richesse et le capital. Cette situation deviendra intenable, les ouvriers seront obligés de briser cette malédiction d'une minorité s'attribuant tous les biens de la civilisation et opprimant une majorité famélique; la classe immense des prolétaires devra faire rendre gorge à quelques capitalistes, les expropriateurs finiront par être expropriés.

Toutes ces espérances d'avenir reposent, comme on le voit, sur l'interprétation que les théoriciens donnent de l'état actuel. Ils considèrent comme une vérité évidente que les riches deviennent toujours plus riches, les pauvres toujours plus pauvres; que, si la croissance de la richesse est de plus en plus rapide, la

répartition en est de plus en plus inégale, et que de cette inégalité progressive naît l'antagonisme des classes et des masses. Ils ne sont pas seuls à le soutenir. Les professeurs d'économie politique, Roscher, Schmoller, affirment le même fait, et l'enseignement des universités allemandes profite ainsi indirectement au socialisme, non moins que la conception prussienne de l'état omnipotent. D'après ces économistes, également, la formation des fortunes énormes résulte plus ou moins de l'absorption des moyennes et petites fortunes. Selon Roscher, l'oligarchie d'argent, avec l'envers du paupérisme, a toute la dureté de l'ancienne aristocratie, sans en avoir les côtés adoucis, et ne laisse subsister d'autre lien entre les individus qu'un simple commerce d'affaires sans humanité et sans cœur. Ainsi se forme l'opposition redoutable du *mammonisme* et du *paupérisme*.

Or cette thèse, pierre angulaire sur laquelle les socialistes prétendent édifier l'avenir, est fort incertaine. Il n'est nullement prouvé que tout travail productif soit nécessairement destiné à devenir la proie du grand capital, qu'entre fortunés et déshérités un fossé aille se creusant, s'élargissant toujours. Cette antithèse désespérée est bien plus un puissant effet de rhétorique sombre qu'elle ne correspond à une réalité. Bien loin qu'en Allemagne ou en France la société soit nettement tranchée entre dix mille riches et trente-cinq ou quarante millions de pauvres, — de prolétaire à millionnaire, la gradation est insensible; entre les deux extrêmes existe une foule de situations intermédiaires. Ce qui prouve que le paupérisme n'augmente pas, c'est le prolongement de la vie humaine dans tous les pays civilisés. Malgré bien des crises et des souffrances, la condition des ouvriers s'améliore; ils sont mieux nourris, mieux vêtus, les salaires tendent à s'élever : la réduction du prix des objets de première nécessité est un phénomène général. En Prusse comme en Angleterre, d'après Wells, les chiffres officiels indiquent une décroissance des pauvres recevant des subsides. Dans son livre sur la *Répartition des richesses,* M. P. Leroy-Beaulieu, en s'appuyant sur des données statistiques, arrive à cette conclusion que l'élévation des très petits et des moyens revenus est continue en Prusse, en Saxe, on peut même dire dans tous les pays civilisés. Dix millions de Prussiens, d'après Richter, jouissent d'un revenu indépendant. La formation et la dissémination des capitaux sont encore prouvées par les caisses d'épargne. Les sociétés anonymes, qui ont pris un si grand développement, sont fondées sur la dispersion du capital. La conclusion de M. Leroy-Beaulieu, qui représente l'école libérale modérément optimiste, et exprime le point de vue absolument opposé à celui des socialistes, c'est que « l'ensemble des phénomènes économiques, surtout dans la

période de l'histoire que nous traversons, tend, par un mouvement graduel, à disséminer de plus en plus la richesse, à diminuer les avantages pour ceux qui possèdent de la propriété, du capital, et même, dans une certaine mesure, de l'instruction... La question sociale, en tant qu'elle est soluble, se résout d'elle-même, graduellement et pacifiquement; il y a tendance à une augmentation des salaires, à une diminution du taux de l'intérêt (qui de 40 à 50 pour 100 à Athènes et à Rome, s'est graduellement abaissé de 3 à 4 pour 100)... Une plus grande égalité des conditions sortira toute seule du libre jeu des lois économiques. Le travailleur manuel sera le grand bénéficier de notre civilisation : toutes les situations s'abaissent autour de lui, et la sienne s'élève (1). » Nous nous acheminons ainsi insensiblement vers cet état futur que Musset annonce dans une page prophétique de la *Confession d'un enfant du siècle*, cet état « où, sur l'horizon immense, il n'y aura pas un épi plus haut que l'autre dans la moisson humaine, mais seulement des bluets et des marguerites au milieu des blés jaunissans... »

En attendant que nous ayons atteint cet état idyllique, ce qui semble hors de conteste, c'est que le sentiment de ce qui reste d'inégalité est, dans les classes inférieures, de plus en plus amer, c'est que l'ouvrier, moins indigent si l'on veut, est de plus en plus mécontent (2). On peut même soutenir, avec M. Bamberger, M. Wells, malgré la couleur de paradoxe, que ce mécontentement croissant, chez l'ouvrier, est le résultat non de sa misère, mais d'une situation améliorée, d'un commencement d'affranchissement. L'homme voué à une tâche pénible et monotone, menant une vie simple et dénuée, sans contact avec le monde extérieur, n'a que des besoins limités, une résignation naturelle qui ne semble pas très éloignée du contentement. Qu'il devienne plus intelligent, ou du moins mieux informé, qu'il se déplace, qu'il soit arraché par les machines aux paisibles occupations agricoles, attiré dans les villes, politiquement affranchi, ses exigences croissent indéfiniment, il a des aspirations plus élevées que son intelligence et ses ressources; il ne se borne pas à demander une répartition plus équitable entre le travail et le capital, qui aurait sa raison d'être, il exige une transformation complète de la société.

(1) D'après M. Gide, cette assertion que les inégalités parmi les hommes sont beaucoup moindres qu'elles ne semblent, que leur tendance est de disparaître graduellement, par le simple effet des lois naturelles et de la libre compétition, n'est pas toutefois généralement prouvée. L'évolution économique des États-Unis est loin de la confirmer.

(2) Ravaisson, *Discussion sur la question ouvrière à l'Académie des sciences morales et politiques.*

Quelle est donc la solution qui doit satisfaire ses exigences, comment doit s'opérer cette métamorphose? Il s'agit, dit Engels, de reconnaître la nature sociale des forces productrices modernes; la production est collective, la distribution des richesses doit l'être aussi. Que le prolétariat s'empare d'abord de la puissance de l'État par le suffrage universel et l'évolution de plus en plus démocratique de la société : cela fait, que l'État s'attribue tous les capitaux privés et concurrens, pour en faire un capital collectif unique, qu'il devienne propriétaire de tous les instrumens de travail, y compris le sol et les mines, que tous les moyens de production deviennent possession de la communauté. L'affranchissement du travail exige cette transformation des instrumens de travail en bien commun de la société. Il s'agira ensuite de régler socialement le travail d'ensemble, en vue de l'utilité générale. L'État devient seul dispensateur du travail obligatoire pour tous, seul producteur, il se substitue à l'entrepreneur, il règle la production collective, comme il exploite aujourd'hui les chemins de fer, selon les besoins indiqués par la statistique, par les rapports officiels, fournis par les surveillans des départemens de vente et de produit. Donc plus de surproduction, plus de compétition privée. Après avoir ainsi réuni, accumulé tous les produits du travail social, l'État, comme une vaste société anonyme, devra en établir la juste répartition entre les individus, « en proportion du montant constaté de leur travail social, et conformément à une évaluation des commodités correspondant exactement au coût moyen de production. » Alors il n'y aura plus, comme aujourd'hui, de distribution indépendante de la production, c'est-à-dire des capitalistes oisifs d'un côté, et des salariés de l'autre: il n'y aura plus que des producteurs qui obtiendront, non pas comme aujourd'hui une faible part, mais le produit intégral de leur travail, *sauf* la partie retenue pour les frais d'administration, les établissemens publics, les hôpitaux, les écoles, les invalides, l'entretien des instrumens de travail, les fonds de réserve pour les accidens et les troubles résultant des événemens naturels (1)... retenue qui remplacera les impôts. Ce qui restera sera partagé entre les membres de la société selon le temps de travail, qui remplacera l'argent comme mesure de la valeur, et qui donnera la mesure de la part individuelle de production au travail commun, constaté par des bons. Chacun retirera avec ces bons des magasins sociaux ce qui sera nécessaire à sa consommation et à son usage, en proportion de son travail.

C'est, on le voit, une transformation radicale de la société

(1) Karl Marx, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms, Neue Zeit*, n° 18.

actuelle, « qui appartiendrait désormais aux catégories historiques du passé, » car il n'y aurait plus ni argent, ni crédit, ni commerce, ni bourse, ni fermage, ni location, en un mot plus de revenus privés sous aucune forme. Par là se trouveraient supprimé l'esclavage du salaire, satisfait le fanatisme d'égalité des masses, par là « une existence humaine et non plus bestiale » serait assurée à tous les hommes.

Il s'agirait seulement de démontrer tout d'abord qu'une telle société est non-seulement utile, mais qu'elle est possible. Il faudrait pour l'organiser un État centralisé, bureaucratique, exigeant une restriction formidable de la liberté individuelle. Conçoit-on un état chargé de tout diriger, de contrôler l'ensemble des fonctions économiques, d'assigner à chacun sa tâche, de répartir également les profits ou de régler les consommations? Il serait impossible d'imaginer une plus odieuse tyrannie. Les socialistes s'en rendent compte, et voici comment ils répondent à cette objection. Quand l'État, disent-ils, au lieu d'être, comme dans le passé et le présent, l'organisation que s'est donnée une classe oppressive, noblesse ou bourgeoisie, pour défendre ses privilèges, sera le représentant de la société entière, sans distinction de classes, il deviendra superflu. Le combat pour l'existence individuelle, fondé par l'anarchie de production, ne sera plus à réprimer. Le premier acte de l'État, en s'emparant de la production, sera son dernier acte comme État; il ne sera pas supprimé, il mourra de sa belle mort. *Au lieu du gouvernement des personnes, on aura l'administration des choses* (Engels) (1). Ainsi, au moment où ils donnent le plus à faire à l'État, les socialistes le suppriment, parce que ce monstre-là paraîtrait trop effroyable, et ils prétendent que les choses iront toutes seules. C'est se moquer.

En réalité, dès qu'on veut se faire une image de cette organisation future, on se heurte à chaque pas à des difficultés insurmontables, à des contradictions insolubles. Schæffle, qui dans sa *Quintessence du socialisme* a étudié le plus soigneusement ce que pourrait être cette organisation, a écrit une autre brochure qui dévoilait l'ironie de la première, en montrant à quel point des plans si soigneusement élaborés seraient inapplicables.

Les théoriciens du socialisme connaissent ces difficultés. Le principe du collectivisme une fois posé, ils ne s'embarrassent pas du *comment*. Ils abandonnent à l'évolution, au développement futur et naturel de la société, l'organisation et les mo-

(1) Les anarchistes seuls, de l'école de Krapotkine, comme le remarque Adler, qui veulent dissoudre toute force centrale, ont le droit de parler de la suppression de l'État. Mais ils sont aux antipodes des doctrines marxistes.

dalités de détail. Il y aura des phases intermédiaires, des inégalités inévitables. L'opposition entre le travail intellectuel et corporel ne disparaîtra que peu à peu. Ne nous demandez pas, disent-ils, un plan de la société de l'avenir, car nous n'aurons pas à l'édifier de toutes pièces, sur tel ou tel principe d'égalité et de justice *a priori*. Nous avons la prétention de représenter l'ordre de choses auquel tendent les sociétés modernes, poussées bon gré mal gré par les lois d'une évolution fatale (1). Nous ne faisons que suivre la piste de la loi naturelle qui préside au mouvement de la société, qu'observer ce qui se dissout en elle, et ce qui se crée. La société future est contenue dans la société du présent à l'état d'embryon, elle est appelée à en sortir « comme le papillon sort de sa chrysalide. »

Ces formes embryonnaires d'organisation collectiviste, les socialistes les signalent dans tout ce qui est centralisation, monopole, dans les colossales sociétés par actions, dans les postes, les chemins de fer, administrés par l'État, ou encore les tabacs, comme en France. Ce n'est pas là, sans doute, du socialisme pur : « Autant vaudrait, dit Engels, prendre le coiffeur d'une compagnie de régiment pour un fonctionnaire socialiste. » Mais c'est toujours un commencement.

Il est surtout un phénomène économique de l'état actuel auquel les socialistes prêtent une grande attention et attribuent beaucoup d'importance. C'est le fait remarquable que les grands capitaux, après avoir, prétendent-ils, dévoré les petits, s'associent maintenant entre eux, sous le nom, suivant les divers pays, de *syndicats*, *trusts*, *cartels*, pour augmenter leurs gains dans des proportions considérables. Ces associations sont de deux sortes : les unes n'ont en vue que la spéculation pure; des millionnaires cherchent à ruiner d'autres millionnaires. Tel a été le *ring* du cuivre, une des spéculations de bourse les plus scandaleuses qui se soient produites dans ces derniers temps, ou encore le *ring* des quatre géans de Chicago, accapareurs du bétail, afin de faire hausser arbitrairement le prix de la viande, et réaliser aux dépens des consommateurs des profits énormes (2). Mais il est une autre forme plus honnête de *syndicats, trusts,* ou *cartels* qui n'ont pas seulement pour but la spéculation immédiate; ils se forment dans un même pays par l'association de tous les entrepreneurs d'une même branche d'industrie sous un directeur commun, qui règle la production selon les besoins du marché, détermine le prix pour le

(1) Gide, *Précis d'économie politique*, p. 449.

(2) En Amérique, certains états ont pris des mesures contre les *trusts*. En Allemagne, le député socialiste Vollmar insiste pour que son parti insère dans les exigences de son programme une protection légale contre les cartels.

consommateur, et répartit ensuite les bénéfices entre tous les associés. Les cartels écartent ainsi la surproduction, les crises, les chômages, et par cette sorte de ligue, obligent toutes les usines de la même industrie, dans un même pays, à s'unir au cartel ou à disparaître. Or cette organisation des cartels, comme le remarquent M. Brentano (1), M. Raffalovich (2), ressemble d'une manière surprenante au règlement de la production réclamé par les démocrates socialistes et les socialistes d'État : elle témoigne qu'on peut se passer de la libre concurrence, sujet de querelle éternelle entre les socialistes et les économistes de l'école opposée. Un des points les plus importans du programme socialiste, « la réglementation de la production, » à laquelle ils prétendent arriver par voie d'autorité, se trouve accompli par le grand capital à son profit, et aux dépens des consommateurs. Il est vrai que les cartels, pour se former, et empêcher la concurrence étrangère, exigent le système protectionniste, contre lequel les socialistes ne cessent de protester. Ils demandent en outre d'enormes sacrifices, et, d'après M. Raffalovich, ils ont peu de chances de succès final : mais ils deviennent en Allemagne de plus en plus nombreux, 54 en 1888, 90 en 1889, 104 au commencement de 1891, en outre 9 cartels internationaux. « Ces cartels, lisons-nous dans le *Vorwœrts*, deviennent toujours plus forts, leur influence politique et économique ne cesse de s'accroître. Mais ils nous rapprochent d'autant plus du *grand cartel*, de la communauté de production socialiste. » A l'égard des travailleurs qu'ils emploient, les cartels ont l'avantage d'écarter pour eux les crises, les chômages. Mais ils exercent une telle puissance qu'un ouvrier congédié d'une usine ne trouve plus à entrer dans une autre. Cela même, d'après les socialistes, aura pour effet de contraindre la classe ouvrière à une discipline, à une solidarité plus étroites.

« Ces signes des temps, comme l'écrivait Marx dans sa préface du *Capital*, ne signifient pas que demain des miracles vont s'accomplir. Ils montrent que même dans les classes sociales régnantes, le pressentiment commence à poindre que la société actuelle, bien loin d'être un cristal solide, est un organisme susceptible de changement, toujours en voie de transformation. » Cette transformation, ajoutent les plus réfléchis, ne s'opérera pas du jour au lendemain ; d'après les modérés, elle pourra s'accomplir avec tous les égards possibles pour les intérêts privés, à moins que les classes dominantes, dans leur intérêt propre, ne cherchent à faire

(1) *Ueber die Ursachen der heutigen sozialen Noth*, von Lujo Brentano. Leipzig, 1889.

(2) *Les Coalitions de producteurs et le protectionnisme*, par A. Raffalovich. Paris, 1889; Guillaumin.

obstacle à ce développement, auquel cas on verrait la violence entrer en scène, les « cheveux épars, les sandales d'airain aux pieds. » Les révolutions, dit Liebknecht, ont toujours un caractère défensif du peuple contre le pouvoir opposé aux réformes. A quoi bon d'ailleurs faire appel à la violence? qu'on laisse aller les choses avec pleine sécurité, le petit nombre des riches augmenter l'armée des pauvres, l'excès de production et de spéculation amener *krach* sur *krach*, l'État moderne marcher à la banqueroute avec son fisc militaire, ses déficits, ses emprunts, sa dette énorme, ses conversions, qui ébranlent la position de la classe moyenne, la bourgeoisie en un mot conduire la société à sa ruine « comme une locomotive dont on ne peut faire jouer la soupape de sûreté. » Les circonstances semblent si favorables, que les socialistes allemands se disent maintenant d'accord avec leurs adversaires, les économistes libéraux de l'école de Manchester; ils leur empruntent leur devise : *laissez faire, laissez passer.*

II. — LA DOCTRINE POLITIQUE.

La période de transition de la société capitaliste à la société collectiviste ne pourrait être d'après Marx que la dictature du prolétariat, obtenue grâce au suffrage universel, à la fondation de la république démocratique. Cette ardeur révolutionnaire est aujourd'hui singulièrement attiedie chez les chefs du parti, bien qu'elle compte encore des partisans zélés parmi les socialistes berlinois qui font opposition à l'opportunisme de Bebel et de Liebknecht.

Les principes du collectivisme une fois posés, le programme de Gotha s'occupait de la puissance de l'État. Conséquence économique de la démocratie, le socialisme, en effet, implique une série de changemens politiques nécessaires à son organisation. Tout en déclarant que le parti, dans sa propagande, n'emploierait que des « moyens légaux, » les statuts résumaient les exigences politiques dans une sorte de mosaïque empruntée au programme du radicalisme extrême. Liebknecht, au congrès de Halle, a jeté tous ces articles par-dessus bord : « Le *referendum*, a-t-il dit, la législation par le peuple existe en Suisse, mais elle n'est possible que dans les petits états. La *décision par le peuple de la paix et de la guerre*, c'est la musique de l'avenir. » *La justice par le peuple* n'est pas non plus d'une application aisée. Il suffirait d'obtenir de l'état actuel « que la justice fût gratuite et que la défense le fût aussi, » ce qui ne serait pas, à vrai dire, le meilleur moyen de diminuer les procès. L'avocat, selon Liebknecht, et le médecin devraient être des fonctionnaires de l'État, et, de fait, ne venons-nous pas de voir l'État prussien tenter de s'attribuer le monopole

d'un remède reconnu depuis dangereux pour les malades. Les députés socialistes viennent de déposer sur le bureau du Reichstag une proposition pour rendre la profession d'apothicaire institution d'État, et transformer M. Purgon en fonctionnaire public. — Enfin, le programme de Gotha inscrivait en tête des revendications futures l'État libre démocratique, *freier Volkstaat*, en d'autres termes la république. Bebel le déclarait solennellement au Reichstag : — « Nous tendons dans le domaine économique au socialisme, dans le domaine politique au républicanisme, dans le domaine de ce qu'on appelle aujourd'hui religion, à l'athéisme. » — Très révolutionnaires vers 1869, parce qu'ils ne croyaient pas que les choses pussent durer en Allemagne, éternels apologistes de la Commune, dont ils ne veulent chez eux à aucun prix, Bebel et surtout Liebknecht, doués de cette flexibilité nécessaire aux chefs de parti, se gardent bien de prendre une attitude nettement inconstitutionnelle à l'égard d'un empereur populaire, dont l'Allemagne ne peut se passer, car l'institution impériale est la clé de voûte de son unité : — « Devons-nous déclarer, disait récemment Liebknecht, que nous tendons à la république? Je ne sais. Il va de soi que la république est l'État idéal d'un parti qui combat pour la liberté et l'égalité. Mais n'oublions pas que dans la république bourgeoise le combat des classes est aussi aigu que dans la monarchie. » — La république française, gouvernée par les opportunistes et les radicaux, est présentée avec une injustice flagrante par M. Guesde, correspondant parisien du moniteur officiel du socialisme allemand, comme le régime le plus corrompu que la France ait subi depuis cent ans. — « On nous dit, continuait Liebknecht, que si nous avions la majorité et que l'empereur ne cédât pas, il faudrait pourtant bien que la révolution s'accomplît?.. Question enfantine! avant de nous concilier la majorité, une longue période historique sera nécessaire, et le métier de roi tend à devenir si ingrat, qu'alors peut-être les princes n'auront plus envie de régner. Une monarchie peut, d'ailleurs, accorder plus au principe d'égalité qu'une république bourgeoise. N'est-ce pas le baron de Stein qui a appliqué à la Prusse les idées de la Révolution française, obligé les *Junkers* à céder aux bourgeois; le prince ne peut-il pas de même obliger les bourgeois à céder aux ouvriers? En Amérique, une grande révolution sociale, l'abolition de l'esclavage, s'est accomplie au sein de la société bourgeoise... » — Ainsi les chefs du parti font mine de se rallier à cette royauté sociale que préconisait Lassalle, pourvu toutefois qu'elle consente à remplir leurs exigences, dont il est malaisé de fixer le terme. Du moins, ils n'ont pas encore décidé d'une façon claire, devant les électeurs, s'ils croient pouvoir réaliser leur idéal avec la forme césarienne, ou la forme radicale démocratique. La nature du gou-

vernement a pour eux moins d'importance que l'organisation économique.

Ici encore ils appliquent leur fatalisme historique, *fata viam invenient*. Qu'on se borne à remplir la tâche de chaque jour, qu'on laisse de côté les vagues déclarations de principes, qu'on s'en tienne aux exigences pratiques, réforme scolaire, extension du droit de coalition, d'association, impôt direct et progressif, suffrage universel étendu à la Prusse tel qu'il existe déjà pour l'empire. Quant à l'avenir, que les princes soient bons ou mauvais, favorables ou non, il n'importe guère. Les meilleurs césars n'ont pu empêcher l'empire romain de marcher à la décomposition et à la ruine...

III. — L'INTERNATIONALISME.

Le parti démocrate socialiste n'a pas seulement une politique intérieure, il a aussi une politique étrangère dont le caractère le plus saillant est l'internationalisme. Dans notre Europe, encore toute palpitante de la lutte et de la haine des nationalités, le socialisme forme une des trois grandes internationales, qui sont : la rouge, la noire et la dorée, celle des prolétaires, des jésuites, des banquiers. Le même phénomène général d'appauvrissement et d'enrichissement, conséquence du régime industriel, se traduit partout en opposition sociale des capitalistes et des prolétaires. Ce caractère international, si accusé lors de la formation du parti, s'est encore manifesté avec éclat au congrès marxiste de Paris, en 1889 : — « Il appartiendra enfin, disent les socialistes de Munich, dans leurs instructions à Vollmar, leur délégué, en présence de continuelles menaces de guerre, des armemens gigantesques et des odieuses excitations nationales, de condamner hautement la politique d'alarme et de provocation qui a sa source dans l'intérêt dynastique et l'ambition nationale. » Bebel faisait ressortir de même dans un récent discours la contradiction des gouvernemens qui donnent un caractère national à toutes les questions, et les aspirations des peuples qui tendent à la paix et à la fraternité. Conflit « des masses contre les classes, » le socialisme exclut la lutte des nationalités. Nous avons vu, en 1870, Bebel et Liebknecht jeter à la face de leurs compatriotes, ivres de la victoire, la protestation de leurs principes contre l'annexion de l'Alsace-Lorraine et expier dans les forteresses prussiennes le courage de leurs opinions. Les journaux du parti en Allemagne suivent les intérêts du socialisme dans tous les pays du monde, une élection socialiste dans un département français est saluée à Berlin comme un succès pour le parti. Le congrès de Paris, le récent congrès des mineurs, auquel en

Allemagne on attribue une grande importance, la démonstration du 1er mai, sont la consécration la plus éclatante des principes internationaux.

Cependant, il convient d'indiquer ici quelques tempéramens. Le programme de Gotha disait : — « Bien qu'agissant dans les cadres nationaux, le parti a conscience de ses buts internationaux. » — Liebknecht à Halle s'est exprimé à peu près dans les mêmes termes, mais avec une nuance, en déclarant « que les buts internationaux ne leur faisaient pas oublier leurs devoirs d'Allemands. » Ils se défendent d'avoir jamais été des traîtres à la patrie, et comme la république, l'internationalisme flotte vers les lointaines régions de l'idéal. Ils prêchent la fraternité des peuples, mais ils partagent avec leurs compatriotes l'horreur et la crainte des Moscovites, qu'ils présentent, il est vrai, comme une haine de principes, non comme une aversion de races. Déclamer contre l'autocrate russe a toujours été un des thèmes favoris de la démocratie allemande. Liebknecht a déclaré solennellement au Reichstag que son parti combattrait avec enthousiasme dans une guerre contre la Russie :

Je hais le jeu du soldat,
La guerre et les clameurs guerrières,
Mais s'il faut marcher contre les Russes,
J'en suis, j'en suis !

dit une de leurs chansons. Nos sympathies pour la Russie sont un de leurs principaux griefs contre la république française.

A l'égard de la France, leur attitude est devenue légèrement ambiguë. Certes, ils protestent hautement contre la haine des Français : ils rappellent les sympathies françaises des grands Allemands, Goethe, Schiller, Herder, Humboldt, ils les citent comme modèles : « Qu'on ne se laisse pas aveugler, disent-ils, par le jeu des diplomates et les excitations des journalistes : c'est leur œuvre et leur artifice si la France et la Russie se sont rapprochées. » Ils prêchent, au contraire, l'apaisement entre deux grands peuples « appelés à défendre la civilisation de l'Ouest contre la barbarie de l'Est (1). » — Oui, mais ils ne songent pas plus que les autres partis en Allemagne à effacer la vraie cause de la discorde des deux peuples, l'annexion de l'Alsace-Lorraine, dont ils déplorent assurément le principe et les conséquences, mais qu'ils considèrent comme un *fait accompli*. Dans leur inquiétude de froisser le sentiment patriotique de cette partie considérable de leur clientèle qui n'est pas positivement

(1) Lors des derniers incidens, à la suite du voyage de l'impératrice Frédéric, le *Vorwaerts* a flétri les articles de la *Gazette de Cologne*, si injurieux pour la France, protesté contre les représailles dont les Alsaciens-Lorrains ont été les innocentes victimes.

socialiste, ils insinuent que leur internationalisme, en effaçant toute distinction entre Allemands et Français, profite mieux que toute autre méthode à la germanisation des provinces conquises. Les délégués alsaciens-lorrains, au congrès de Paris en 1889, déclaraient que leurs doctrines les obligeaient à répudier une guerre de revanche. Le député socialiste de Mulhouse, Karl Hickel, ancien mobile de 1870, s'est de même défendu d'être protestataire ; il n'a cure de son ancienne qualité de Français : — « Là où l'on prospère, là est la patrie. » — Il ne s'agit plus, disent les socialistes, de nationalités rivales, mais de classes rivales : entrepreneurs, exploiteurs, réactionnaires, voilà nos seuls ennemis! Un épisode significatif, rapporté par l'abbé Winterer, achève de préciser cette tactique. Lors de l'exposition, Vaillant présentait Liebknecht au président du conseil municipal de Paris : — « Vous voyez devant vous, ajoutait-il avec emphase, l'Allemagne et la France se donner le bras. » — Liebknecht rapportant le mot, dans le journal le *Volksblatt*, le corrigeait d'une manière significative, « l'Allemagne et la France *de l'avenir*. » En cas de guerre *défensive*, ils se battraient avec la dernière énergie pour l'indépendance de l'Allemagne : ils sont unanimes à le proclamer. Ils votent contre l'accroissement des crédits militaires, mais de leur aveu même, leurs fréquentes invocations en faveur du désarmement ont un caractère platonique. Ils proclament ainsi la liberté universelle et acceptent tacitement la violence faite à des populations conquises ; ces frontières qu'ils prétendent renverser, ils se déclarent prêts à verser leur sang pour les défendre. Dans ces contradictions et ces inconséquences, il y a peut-être plus de politique que de conviction.

D'autre part, pour briller dans toute sa splendeur, l'idéal socialiste exige qu'un même système, qu'une même organisation embrasse le globe entier, que l'égoïsme, la jalousie, les rivalités, le désir de dominer et de dépouiller cessent entre les nations comme entre les individus, que les différences de climat, de tempérament, de mœurs, de caractère, s'effacent et disparaissent, qu'il n'y ait plus de nations, qu'il n'y ait même plus de races, mais une fraternité universelle. Comme l'Église catholique, ils poursuivent l'unité de foi et de discipline dans le monde entier : c'est un rêve. Imagine-t-on la belle occupation d'un seul état centralisé, s'il devait régler la vie de 1,500 millions d'êtres humains, dispenser leurs tâches, répartir leur consommation, les médicamenter, les amuser. D'après Bebel, ce sera une fédération des peuples, mais alors des états distincts poursuivront nécessairement des intérêts antagonistes, comme on en voit se manifester dans un même État entre régions industrielles et régions agricoles, celles qui se suffisent et celles qui ont besoin d'importer ou d'exporter.

Les socialistes comptent néanmoins sur la lente évolution de l'avenir, sur l'atténuation manifeste de l'esprit de conquête du moins entre peuples civilisés, sur les intérêts croissans de l'industrie moderne pour étouffer l'instinct belliqueux. La civilisation exige le concours des forces internationales. Comme heureux symptômes de l'union future, ils signalent les traités de commerce, de navigation, les postes, le droit des gens, les expositions, les congrès d'ouvriers, la facilité des moyens de transport, etc., qui tendent à abaisser les barrières entre les peuples. « Le rapprochement entre toutes les races civilisées sera l'œuvre de la classe ouvrière. » Le principe des nationalités est arrivé à son apogée, il est appelé à s'émousser désormais et à disparaître, à céder la place à la question sociale, qui dominera bientôt le monde.

IV. — LA FEMME ET LA FAMILLE.

Le socialisme révolutionnaire, outre qu'il prétend modifier l'état économique et l'ordre politique de la société, aspire à transformer aussi les mœurs, la famille, la condition des femmes. Il se donne pour une panacée, un spécifique, contre tous les maux qui affligent les sociétés.

La théorie historique de Marx et d'Engels, c'est que le changement des circonstances matérielles se répercute dans toute l'organisation sociale : propriété privée, héritage, constitution de la famille, s'enchaînent et s'enchevêtrent; toucher à l'une de ces institutions, c'est altérer l'autre. Le système actuel, consacrant l'inégalité des droits de la femme et de l'homme, la soumet et la subordonne à celui-ci. Le programme de Gotha réclamait pour la femme l'égalité absolue, la complète émancipation. Liebknecht au congrès de Halle a maintenu expressément cette exigence du parti. Bebel, dans le plus volumineux de ses écrits, qui a atteint dix éditions (1), exprime les idées courantes parmi les démocrates socialistes sur la question. Voici la thèse.

C'est par la femme que l'esclavage a commencé dans le monde. Ainsi que tous les misérables qui aspirent à la délivrance, elle s'est attachée passionnément au christianisme, qui méprisait en elle l'Ève séductrice, la première cause du péché dans le monde, et qui en a fait sa propre servante et la servante de l'homme. Bebel cite les docteurs pédantesques du christianisme qui ont en effet assigné à la femme un rôle subalterne, mais il oublie que le christianisme poétique des foules l'a divinisée dans la figure de la Vierge-Mère, le plus haut idéal féminin que l'humanité ait jamais

(1) *Die Frau und der Sozialismus*, von August Bebel, 10e édition. Stuttgart, 1891.

conçu. La femme chrétienne a plus de droits, de liberté et de dignité que la femme des temps païens. La phase chrétienne a donc travaillé à l'affranchissement, non à l'asservissement de la femme. Bebel affirme le contraire, et ajoute que les codes bourgeois ont consacré cette servitude. Il invoque Stuart Mill qui, dans son livre *la Sujétion des femmes,* présente le mariage comme le seul servage réel que la loi reconnaisse encore.

Suit une critique du mariage, tel qu'il existe dans la société présente. La haute et moyenne classe en fait une pure affaire d'argent, une association des capitaux, à laquelle l'union des personnes sert de prétexte, sans le moindre souci des enfans à naître. Bebel s'empare d'une boutade du prince de Bismarck, rapportée par Busch : *Un mariage entre un étalon chrétien et une poulinière juive est très recommandable.* C'est en ces termes d'écurie que la plus haute aristocratie traite ce sacrement, qu'elle s'empresse de violer, une fois accompli, l'homme, par l'*hétaïrisme*, la femme par l'adultère, et qui ne produit dans les meilleurs cas que « cet ennui de plomb que l'on appelle bonheur domestique (1). » Bebel cite encore la préface des *Femmes qui tuent et des femmes qui volent*, où M. Dumas rapporte la confidence d'un prêtre, d'après lequel sur cent femmes mariées, quatre-vingt viennent gémir au confessionnal et pleurer leurs illusions perdues. Le mariage des prolétaires, traversé par toutes les misères imaginables, nourriture insuffisante, logemens malsains, est du moins fondé sur l'attrait réciproque. S'il n'est pas exempt d'une certaine brutalité, résultat de l'alcoolisme, des conditions précaires, du moins il ne se maintient ni par l'hypocrisie, ni par l'intérêt; si l'on ne se convient pas, on se quitte.

La forme la plus atroce de l'esclavage des femmes, c'est la prostitution que les socialistes abhorrent. Ils se refusent à y voir un mal nécessaire, une institution civile indispensable au mobilier d'une grande ville, au même titre que la police, le gaz, les journaux, les prisons, les casernes. Ces véritables armées de prostituées, 80,000 à Londres, 60,000 à Paris, 30,000 à Berlin, sont pour eux un grand reproche non à la dépravation de la nature humaine, bien que la profession ait été florissante chez tous les peuples et dans tous les temps, — mais à l'organisation présente de la société capitaliste et de la famille. Ils s'appuient sur les documens soumis au Reichstag en 1887 : dès que les chômages se produisent, la statistique de la prostitution augmente. L'Allemagne fournit un contingent énorme au marché du monde entier : Bebel relègue parmi les fables la prétendue continence des Germains.

(1) Engels, *der Ursprung der Familie.*

D'après lui, les Allemandes peuplent pour moitié les mauvais gîtes de la planète, depuis les confins de la Sibérie jusqu'aux extrémités de l'Amérique. Dans la session de 1881 à 1882, le Reichstag a pris la résolution de limiter, et, s'il se pouvait, de supprimer cette traite des blondes...

Au reste, ce n'est pas parmi nous, disent les socialistes, qu'il faut chercher la plus âpre critique des mœurs contemporaines, telles que les ont faites les classes dominantes, mais bien chez les auteurs favoris de ces classes mêmes. Si l'on veut connaître une société, il est bon de lire ses romans. Or, les écrivains réalistes, acharnés à étaler les plaies et les hideurs du monde, travaillent pour leur cause. Le journal officiel du parti en Allemagne, le *Vorwaerts*, publie des traductions de Guy de Maupassant, des analyses de Zola. Le théâtre socialiste, organisé à Berlin pour la propagande, joue les pièces de Tolstoï, d'Ibsen. Toute cette littérature imprégnée de pessimisme social prouve à quel point le socialisme est dans l'air.

La transition de la société actuelle à la société future s'accomplira ici encore, selon Bebel, naturellement, nécessairement : l'émancipation des femmes est en voie de se réaliser dans tous les pays civilisés. Elles commencent à suivre les carrières libérales, la médecine notamment : en Angleterre, en Amérique, elles votent, dans certains cas ; des états de l'Union les admettent au banc du jury, leur accordent même des fonctions de juges de paix ; il n'est guère de pays où certaines administrations publiques ne leur soient ouvertes. Enfin le mariage s'allège et se relâche de plus en plus, grâce au divorce, qui tend à le rapprocher de l'idéal socialiste : un simple contrat privé sans privilège pour l'homme, révocable au gré des parties, où l'église et l'État n'aient à intervenir, ni pour le former, ni pour le dissoudre. Bebel reconnaît que cette intervention de l'État est aujourd'hui nécessaire à cause du droit successoral. Dans la société de l'avenir, il rejette également la polygamie et la prostitution. Si une statistique était possible, et à s'en rapporter au nombre des enfans naturels, on constaterait d'ailleurs que le mariage libre est une institution clandestine très florissante parmi les classes riches et cultivées. Puisqu'il existe en fait, il n'y aurait donc qu'à le proclamer. Mais de croire qu'ainsi disparaîtraient les maux et les misères des passions de l'amour, jalousie, servitude, etc., là est l'illusion, là est la chimère.

La thèse de Bebel est fondée sur l'égalité naturelle de l'homme et de la femme ; il n'accorde au premier aucune supériorité ni de courage, ni d'intelligence, et à la seconde, ni de ruse, ni de finesse ; il n'y a entre les deux, conclut-il naïvement, que des différences physiologiques. Eh ! oui, justement tout est là ! La grossesse et la maternité sera toujours pour la femme une effroyable

surcharge, si elle veut rivaliser avec l'homme à cette course qu'on appelle la vie, et même dans l'état socialiste, il y a peu de chance pour elle que « la vieille loi salique de la nature » soit jamais abolie (1).

Proudhon, sur tant de points en désaccord avec Marx et son école, qui lui a pourtant fait plus d'un emprunt, répudiait ces lieux-communs sur la femme libre, comme la peste de la démocratie. Partisan de la monogamie indissoluble, il assimilait, dans son puritanisme intransigeant, l'amour libre à la prostitution, et professait pour les femmes savantes la même antipathie que Molière et Joseph de Maistre. L'homme, d'après lui, est à la femme dans la proportion de 3 à 2, l'infériorité de cette dernière est donc irrémédiable. « L'homme doit commander pour mieux servir, la femme obéir pour mieux régner (2). » Telle était sa sentence.

Nouveaux Persées, montés sur l'hippogriffe pour délivrer Andromède, les socialistes se vantent de rompre les derniers liens qui retiennent la femme captive. Il est essentiel de la gagner à la foi nouvelle, afin que cette foi devienne la religion du foyer, et se transmette à l'enfant avec le lait. La doctrine en Allemagne, qui compte parmi les initiatrices l'amie de Lassalle, la comtesse Hatzfeldt, a commencé à se répandre dès 1870, parmi les femmes de la classe inférieure. Avec quelle ferveur de prosélytisme elles sont capables de se vouer à la révolution, l'exemple des nihilistes russes le prouve. « Aucun grand mouvement, dit Bebel, ne s'est accompli dans le monde, que les femmes n'y aient joué un rôle héroïque comme combattantes et comme martyres. »

V. — CHRISTIANISME ET SOCIALISME.

Le socialisme allemand se donne pour une religion humanitaire, pour une nouvelle conception du monde fondée sur la « science, » pour un lien entre les esprits et les cœurs. Exposons d'abord son attitude en présence du christianisme et de toute religion établie.

Le programme de Gotha ne mentionne la religion que pour la déclarer « affaire privée, » droit pour chacun de choisir et de prier le dieu qui lui plaît. Cette formule, que les États-Unis ont mise en pratique, Liebknecht, au congrès de Halle, l'a maintenue sans y rien changer, comme plus précise et plus correcte que « la séparation de l'Église et de l'État. » Son commentaire mérite d'être noté : « Je n'aime les prêtres sous aucune forme, les antiprêtres non plus

(1) Huxley, *Sermons laïques.*

(2) Proudhon, *la Pornocratie dans les temps modernes.*

que les prêtres... J'ai dit aux paysans : Je suis athée; mais pleine liberté de conscience! Aucun homme n'a le droit de porter aux choses de la conscience une main brutale : songez à la Vendée. » Le parti démocrate-socialiste considère le centre ultramontain comme son pire adversaire; Bebel a fièrement jeté le gant aux catholiques : mais, longtemps victimes eux-mêmes d'une loi d'exception, les députés socialistes voteront contre la loi qui exclut les jésuites. Ils n'ont pas peur des jésuites, cet épouvantail de la bourgeoisie libérale, et ils accablent de railleries les pétitions que libéraux et piétistes rédigent contre leur retour. Ils pensent qu'on ne détruira pas l'Église avec des persécutions, et ils se distinguent en cela de nos radicaux français, dont l'intelligence politique, — dans la guerre qu'ils font aux ordres religieux, même les plus charitables, — est à la hauteur de leur générosité et de leur courage. Bebel glorifie la Commune, mais il remarque combien a été inutile la fusillade de quelques prêtres : pour quelques soutanes qu'elle y a perdues, l'Église y a gagné des fidèles par centaines de mille. La meilleure arme contre l'Église, c'est, disent-ils, d'organiser de bonnes écoles où l'on enseigne les sciences naturelles. Ils combattent en Allemagne l'école confessionnelle et font un éloge un peu inquiétant de la réforme scolaire française, à laquelle M. Jules Ferry a mérité d'attacher son nom.

Cette modération, les chefs ne s'en cachent pas, leur est surtout dictée par des raisons de tactique et de propagande. Ils savent combien l'agitation antireligieuse, qui se poursuit avec une extrême violence dans les faubourgs de Berlin, nuirait à leur cause auprès des paysans. C'est pour ce motif qu'une motion anticléricale a été si froidement accueillie au congrès de Halle. Mais il ne faudrait pas juger de leurs sentimens d'après leur politique. Leurs écrits respirent la haine fanatique de l'Église : la démocratie sociale lutte contre le christianisme pour lui arracher l'âme des foules.

En tant que doctrine économique, le socialisme se peut accommoder avec les opinions les plus variées en philosophie et en religion. Il n'est nullement incompatible avec le catholicisme. Aux catholiques revient même en Allemagne l'honneur d'avoir été les premiers à se préoccuper du sort des classes ouvrières, à songer à une réforme sociale. Dès 1835, Franz de Baader voulait faire du prêtre le représentant autorisé des travailleurs. Lassalle se vantait de l'appui que lui donnait l'évêque Ketteler. Entre christianisme et socialisme, en effet, il y a bien des points communs, si opposées que puissent être leurs fins dernières, puisque l'un aspire au ciel par l'ascétisme, l'autre à la terre par la jouissance. Mais l'un et l'autre prennent en main la cause des pauvres et des opprimés. L'Évangile donne le pas au mendiant sur le millionnaire. Si l'Église

ne reconnaît pas aux malheureux le droit à l'assistance, elle impose aux riches l'obligation absolue de leur venir en aide. Elle n'a aucune doctrine essentielle sur le droit de propriété ; ses docteurs ont réprouvé l'intérêt de l'argent : « Prêtez, dit saint Paul, sans en rien espérer. » Elle a organisé le communisme dans son sein, cherché à tarir ainsi, chez ses religieux, les deux grandes sources de l'égoïsme : la propriété privée et la famille ; et ses communautés sont devenues si prospères que les États les ont maintes fois dépouillées et ont pris des mesures contre leur envahissement. Comme le socialisme, l'Église n'accorde aucune valeur à tout ce qui est esprit, talent, grâce, originalité, don personnel ; *individualisme* est pour elle synonyme d'*égoïsme*, et ce qu'elle a toujours cherché à imposer au monde, c'est le but même du socialisme : *la fraternité* (*charité*), *sous l'autorité*. Même organisation internationale, même réprobation de la guerre, même sentiment des souffrances et des besoins sociaux. Selon Bebel, c'est le pape qui, du haut du Vatican, voit le mieux se former l'orage qui s'amoncelle à l'horizon. La papauté serait même susceptible de devenir, pour le socialisme révolutionnaire, un concurrent dangereux si, comme le demandait ici même M. de Vogüé, elle se mettait résolument à la tête de la démocratie universelle, coiffait sous la tiare le bonnet phrygien, et si, par la bouche de chacun de ses prêtres, parlait un tribun du peuple.

Aussi les meneurs et les penseurs de la démocratie sociale cherchent-ils à ruiner toute croyance à la mission divine de l'Église, à son caractère surnaturel. Ils se proclament en cela les élèves et les disciples de ces savans et brillans exégètes, les Strauss et les Renan : « Les bourgeois de l'avenir, écrit l'auteur de la *Vie de Jésus* dans ses *Souvenirs de jeunesse*, ne me devront aucune reconnaissance. » Questions sociales et questions religieuses se lient étroitement ; et si l'on est pénétré de cette vérité, si l'on songe que les deux grandes civilisations, païenne et chrétienne, ont été déterminées par la croyance des foules, par la recherche du bonheur en-deçà de la mort ou au-delà, on soupçonnera la portée de ce conflit de la science et de la foi, quand il sera décidément sorti des académies et des bibliothèques pour descendre sur la place publique. En Allemagne comme en France, les agitateurs socialistes se livrent à leur tour à l'exégèse populaire : ils s'interprètent réciproquement. Bebel a commenté le livre des politiciens français Yves Guyot et Sigismond Lacroix, intitulé : *la Vraie figure du christianisme* (1). Il a écrit, d'après Buckle, une brochure sur la *Culture*

(1) Bebel reproche toutefois à MM. Yves Guyot et Sigismond Lacroix le manque de sens historique. Il prend contre eux la défense de Platon, et leur explique que le spiritualisme platonicien n'est pourtant pas responsable de tant de méfaits.

arabe mahométane, afin de démontrer la supériorité de l'islamisme à son apogée sur le christianisme, auquel il refuse d'avoir jamais fait aucun bien dans le monde (1). Nier toute autorité dans le ciel et sur la terre, ne pas croire à une Providence, à une vie future, représenter l'Église « comme une institution de police du capital, trompant le prolétariat par une lettre de change sur le ciel, » est considéré comme essentiel, car l'homme, privé des compensations célestes, désire la terre bien plus énergiquement. C'est surtout dans les réunions publiques de Berlin que cette exégèse revêt la forme la plus violente et la plus grossière. On comprend, quand on y assiste, le dégoût qu'éprouvait Henri Heine à entendre l'existence de Dieu « niée par de sales savetiers et des garçons tailleurs décousus. » Cet athéisme épais, puant le tabac et l'eau-de-vie, le ramenait au spiritualisme le plus éthéré, le plus diaphane.

Au reste, cette polémique, commencée il y a un siècle aux petits soupers des rois libres penseurs et des philosophes en bas de soie, et qui s'achève dans les assommoirs, n'offre plus, aux yeux des chefs du socialisme allemand, qu'un intérêt secondaire; la libre pensée ne représente plus, dans les questions du présent, qu'un mouvement intellectuel. « A différentes époques, de grandes luttes ont pris la forme de combats religieux ou plutôt antireligieux, parce qu'on cherchait à atteindre, derrière l'Église, une organisation politique et sociale. On ne se tourne contre elle aujourd'hui que si le combat des classes se ralentit ou s'endort pour un temps. »

Le socialisme révolutionnaire se donne lui-même comme une religion. M. Leroy-Beaulieu a été un des premiers à noter ce caractère religieux jusque chez des ouvriers parisiens. « Le socialisme, d'après Schæffle, a tout le caractère du fanatisme de secte, sur lequel la réfutation n'a pas de prise. Superstition populaire, il gagne, rassemble et organise le prolétariat pour le renversement radical. » Il y a dans le caractère allemand un singulier alliage de négation et de mysticisme. Les docteurs du socialisme en Allemagne professent, comme les nihilistes russes, le pur matérialisme de Moleschott et de Büchner : ce sont de véritables *athéologiens.* Ils ne s'en tiennent pas à l'*agnosticisme,* seule attitude de l'homme de science devant le mystère de l'inconnaissable : Engels répudie ce mot nouveau

(1) Lors des élections de 1890, un journal rappelait que Bebel avait été dans sa jeunesse membre des cercles catholiques allemands. Bebel a confirmé le fait, en ajoutant qu'il était entré dans ces maisons catholiques organisées pour les jeunes ouvriers, sans rien dissimuler de ses opinions, et qu'il y avait rencontré plus de vraie tolérance que chez ses coreligionnaires protestans. Ce souvenir aurait dû, semble-t-il, adoucir la rigueur de sa thèse, puisque, en cela du moins, le catholicisme a bien mérité de l'ouvrier Bebel. Mais l'esprit de secte et de système ne permet pas ces concessions.

comme une invention de l'hypocrisie anglaise, soucieuse de déguiser sa parfaite incroyance. Mais, d'autre part, les écrivains exaltés du socialisme expriment souvent cette conviction qu'il est la religion nouvelle : « La démocratie sociale vit dans la foi à la délivrance de la servitude matérielle et spirituelle, dans l'amour de l'égalité entre les hommes. » Leurs poètes, d'ailleurs médiocres, dans leurs hymnes si souvent gonflés par la haine et qui évoquent des horizons empourprés de cités en flammes, expriment des sentimens analogues. Mais c'est surtout par les actes, par les sacrifices infinis et les dévoûmens sans bornes qu'il inspire à des hommes pauvres et obscurs, que le socialisme présente des ressemblances frappantes avec le fanatisme religieux. C'est exagérer sans doute que de les assimiler aux premiers chrétiens, que de voir avec Rudolph Meyer, dans tout compagnon qui tire l'alène, un apôtre du présent. D'autres (1) retrouvent en eux les enthousiastes du XVIe siècle, les sectateurs de Jean de Leyde, qui considéraient dans la vie communiste le royaume de Dieu descendu sur la terre. Ces idées renaissent plus claires et plus puissantes. Tous les grands changemens historiques sont sortis de même de l'esprit populaire, modifié dans ses couches profondes. Et voici, d'après Huber, la singulière, l'inquiétante contradiction de notre temps. D'une part, les privilégiés de la fortune, non pas précisément croyans, mais rattachés instinctivement à l'Église par l'appréhension, l'effroi de l'avenir, ainsi que le troupeau épars se rassemble et se serre autour du pasteur, quand commence à gronder l'orage, une société qui fait profession de spiritualisme et dont la vie pratique témoigne, au contraire, d'un matérialisme absolu, de l'unique passion d'augmenter sa richesse, de l'unique souci de jouir de son luxe, — et dans les foules, au contraire, le pur matérialisme théorique (2), qui aboutit à des exigences chrétiennes de fraternité entre les hommes, à la croyance en la possibilité de réaliser une humanité unie dans l'amour et le bonheur. C'est en ce sens que le prince Karolath a pu dire que, si elle n'avait pas le socialisme, la classe ouvrière serait dénuée de tout idéal.

VI. — LA SOCIÉTÉ DE L'AVENIR.

Et comme le prêtre, le politique socialiste fait luire aux yeux des foules misérables la vision brillante de l'avenir. Bien qu'ils se défendent de nous donner des descriptions exactes de ces paradis encore

(1) Huber, *Die Philosophie des Sozialismus.*

(2) « Le matérialisme des classes opulentes est seul condamnable. La tendance des classes pauvres au bien-être est juste, légitime et sainte. » (Renan, *l'Avenir de la science.*)

lointains, bien qu'ils prétendent que le socialisme n'est pas une construction *a priori*, mais que la réalisation de ses buts sera le résultat d'une évolution naturelle, ils nous l'indiquent comme un état de perfectionnement absolu, de bonheur général et de bien-être universel. Leur optimisme démesuré contraste avec le pessimisme noir sous lequel ils envisagent la société contemporaine. S'il est difficile, même aux privilégiés, d'être parfaitement contens de ce monde, à moins qu'ils n'aient l'esprit étroit et le cœur aride, on conçoit que les déshérités ne se résignent pas aisément « aux fatales nécessités de la société humaine. » Et, quand on trouve ce monde mauvais, on est bien près d'en rêver un meilleur, et la beauté du songe est en proportion même des misères, des désenchantemens de la réalité. Ces cités aériennes sont aussi aisées à construire que difficiles à démolir dans l'imagination de ceux qui ont besoin d'y croire, d'autant qu'elles fuient devant nous dans l'avenir illimité et que nul voyageur n'en reviendra jamais.

Bebel, entre beaucoup d'autres, a esquissé, dans son livre sur *la Femme*, une vue à vol d'oiseau de la société de l'avenir, sorte d'exposé populaire et poétisé des idées que Marx exprime dans sa *Critique de l'économie politique*. N'étaient la composition et le style, ces pages ajouteraient un chapitre à l'histoire déjà si riche des illusions humaines, depuis la *République* de Platon jusqu'au *Phalanstère* de Fourier. Les vieux plans fantastiques de Fourier, comme le remarque Schæffle, ne forment plus à la vérité le programme du socialisme actuel, mais ils en contiennent déjà les pensées fondamentales. Ce qui distingue toutefois les utopistes contemporains, c'est que leur état de l'avenir est construit non plus sur la *Foi*, mais sur la *Science*, et cela même est fort instructif, car nous voyons ainsi la science, éternelle ennemie des chimères, engendrer à son tour des superstitions dans ces têtes confuses (1).

« L'union du prolétariat et de la science, disait déjà Lassalle, étouffera dans ses bras d'airain tous les obstacles à la civilisation. » « Le socialisme, dit Bebel, c'est la science appliquée avec claire conscience et pleine connaissance à tous les domaines de l'activité humaine. Tandis que dans l'ancienne société, en matière de poli-

(1) Parfois aussi les hommes de science, dans leur confusion du monde physique et du monde moral, s'abandonnent aux mêmes utopies que les socialistes, qui se plaisent à invoquer leur autorité. Bebel cite le passage suivant de Hæckel : « L'homme en viendra à organiser sa vie commune avec ses semblables, c'est-à-dire la famille et l'état, non d'après les principes des siècles éloignés, *mais par suite des principes raisonnables d'une connaissance conforme à la nature*. Politique, morale, droit,.. devront être formés uniquement d'après les lois naturelles. L'existence digne de l'homme, dont on fait des fables depuis des milliers d'années, deviendra enfin une réalité. » — Espérons-le !

tique, de droit, de morale, on se réglait sur la tradition, dans la nouvelle on agira d'après la connaissance des lois naturelles qui régissent la race humaine, » comme si justement, se régler en partie sur la tradition, fruit de l'expérience des siècles, expression du caractère et des besoins d'un peuple, n'était pas aussi une loi naturelle ! L'effort des docteurs du socialisme contemporain tend surtout à démontrer qu'il se concilie avec le darwinisme. Si la théorie de Darwin, en effet, est l'expression même des lois qui régissent le monde animal et la société humaine, toute doctrine en désaccord avec cette théorie serait de nulle application, et toute tentative de réforme, frappée d'impuissance.

Or, à première vue, apparaît l'opposition absolue des théories socialistes et de la formule darwinienne, projetée comme une longue traînée de lumière sur les ténèbres et la confusion de l'histoire naturelle et de l'histoire humaine, *la lutte pour l'existence et la survivance du plus apte*. Darwin a emprunté, comme on sait, à son ami Malthus, honni par les socialistes, et que Marx traite « d'humble valet des intérêts conservateurs, » le fond même de sa théorie : il est essentiellement malthusien. « La sélection naturelle résulte de la lutte pour l'existence, et celle-ci de la rapidité de la multiplication. Il est impossible de ne pas regretter amèrement, — à part la question de savoir si c'est avec raison, — la vitesse avec laquelle l'homme tend à s'accroître, qui entraîne dans les nations civilisées la pauvreté abjecte. L'homme ayant à subir les mêmes maux physiques que les autres animaux, il n'a aucun droit à l'immunité contre ceux qui sont la conséquence de la lutte pour l'existence. S'il n'avait été soumis à la sélection naturelle, il ne se serait certainement jamais élevé au rang humain (1). » D'après Darwin, il est vrai, la civilisation fait en une certaine mesure échec à la sélection naturelle, la lutte pour l'existence y est modifiée, mais cela même a d'heureux effets : « Dans tous les pays civilisés, l'homme accumule sa propriété, et la transmet à ses enfans, il en résulte que tous les enfans d'un même pays ne partent pas tous également d'un même point dans la course vers le succès ; mais ce n'est pas là un mal sans mélange, car sans l'accumulation des capitaux, les arts ne progressent pas ; or, c'est principalement par leur action que les races civilisées se sont étendues, et, élargissant partout leur domaine, remplacent les races inférieures... La présence d'un corps d'hommes bien instruits, qui ne soient pas obligés de gagner par un travail matériel leur pain quotidien, a une importance qu'on ne saurait trop apprécier, car ils sont chargés de toute l'œuvre intellectuelle supérieure, dont dépendent surtout les

(1) *Descendance de l'homme*, p. 194.

progrès matériels de toute nature, sans parler d'autres avantages d'un ordre plus élevé (1). » Darwin est, on le voit, aux antipodes des doctrines socialistes, et nous pouvons écouter après lui ses interprètes les plus autorisés. Le professeur Schmidt déclare que « le darwinisme est la base scientifique de l'inégalité; » Hæckel, que « dans la vie de l'humanité, comme dans celle des plantes et des animaux, une faible minorité parvient seule à vivre et à se développer; » Herbert Spencer, que « tous les arrangemens qui tendent à supprimer toute différence entre le supérieur et l'inférieur sont des arrangemens absolument opposés aux degrés de l'organisation et à l'avènement d'une vie plus haute (2). » Nous sommes donc fondés à dire que la théorie de Darwin nous donne une conception de la nature et de l'histoire essentiellement aristocratique, antidémocratique, antisocialiste; au lieu de paix et d'harmonie, elle nous montre la lutte éternelle, le triomphe des mieux doués, des plus forts, elle justifie la croyance aux grands peuples et aux grands hommes, par lesquels le progrès s'accomplit dans le monde (3).

Les socialistes prétendent, au contraire, malgré Darwin lui-même, que le darwinisme conduit logiquement au socialisme, et voici comment ils déduisent leur thèse originale (4). Le capitalisme, disent-ils, le monopole de la terre et des instrumens de travail, nuisent, comme le reconnaît Darwin, au libre jeu de la concurrence vitale, car il en résulte des empêchemens et des faveurs qui placent les capitalistes dans une condition plus avantageuse : les prolétaires, quelles que soient la force, l'intelligence, la hauteur d'âme de certains d'entre eux, ne peuvent lutter. Or, quoi qu'on dise, ce n'est pas là un bienfait; car, dans la société capitaliste, les plus puissans, c'est-à-dire les plus riches, sont souvent les plus incapables. Les lois civiles sur l'héritage donnent à des familles épuisées, dégénérées, un avantage artificiel sur les mieux doués, et vont contre la sélection naturelle et la sélection sexuelle. Le fils idiot ou scrofuleux d'un duc millionnaire voit s'ouvrir devant lui de meilleures

(1) *Origine des espèces*, p. 182.

(2) Cité par Gide, *Précis d'économie politique*.

(3) Lorsque nous parlons des grands hommes, nous entendons ce mot au sens de l'élite célèbre ou *anonyme*. Les célébrités historiques peuvent être contestées : ce qui ne peut l'être, croyons-nous, c'est que les perfectionnemens les plus importans s'accomplissent par les races et les individus d'élite, c'est-à-dire par des minorités supérieures. Les socialistes prétendent établir que la civilisation est le résultat du *travail collectif*, et que dès lors la répartition devrait être aussi *collective*. Il convient de tempérer cette assertion en ajoutant que l'œuvre collective n'a progressé que par le travail intellectuel de cette *élite* qui a créé la science et ses applications.

(4) *Neue Zeit*, n° 6. Résumé d'une conférence faite en Angleterre par M. Grant Allen.

perspectives, dans le combat pour l'existence, que tel fils d'ouvrier sain, robuste, intelligent. La société, avec ses monopoles, fait donc échec à la survivance du plus apte. — Cela ne veut pas dire que le socialisme aspire à rétablir le libre jeu de la concurrence vitale dans sa rudesse et sa bestialité primitives, bien loin de là : comme la civilisation, il prétend entraver la lutte pour l'existence, mais pour l'adoucir et la transformer. Elle ne sévit dans toute sa cruauté que dans les espèces inférieures, et dans l'humanité parmi les races sauvages et barbares. De même que, chez les insectes sociaux, tels que les abeilles, cette lutte s'exerce non d'individu à individu, mais d'essaim à essaim, dans l'humanité elle ne s'exerce pas d'homme à homme, — car il n'est pas permis de tuer son semblable, — mais de tribu à tribu, de nation à nation. Dans toute société organisée, la loi, l'ordre, la moralité, lui donnent une forme supérieure ; il y a effort continuel pour redresser les inégalités de la nature. Pourtant cette lutte sévit encore parmi les civilisés, sous forme de concurrence acharnée. Il appartiendra au socialisme de faire disparaître cette dernière forme du combat pour l'existence individuelle, de tirer l'homme de ces conditions animales pour le faire entrer dans l'humanité, de le délivrer de la nécessité qui l'oppresse « pour l'introduire dans le monde de la liberté. » Quand la famille humaine aura atteint le stade le plus élevé de son développement, la lutte pour l'existence deviendra lutte pour la prééminence et favorisera ainsi le progrès indéfini.

Quel abus de cette idée confuse, de ce mot si vague de progrès ! théorie qui n'est strictement exacte que dans le sens de l'accumulation des connaissances humaines, des moyens d'action de l'homme sur la nature, mais qui, transportée dans le monde moral et appliquée aux individus, doit nous faire songer à tant de siècles nécessaires, à tant d'avortemens et d'échecs, pour qu'une petite parcelle de bien s'ajoute au patrimoine de l'humanité. Erreur grossière, si l'on peut croire que le progrès de la volonté morale suive pas à pas celui de l'intelligence et de la science ! Les bonnes et belles maximes ont été formulées dès l'origine de la civilisation : « Il ne manque, dit Pascal, que de les appliquer. » Ce n'est pas l'idée de progrès indéfini qui est vraiment scientifique, conforme à la réalité, c'est l'idée d'evolution, qui implique aussi décadence (1).

Considérez maintenant la superstition populaire du progrès chez les socialistes, par laquelle ils concilient Marx, Darwin et Condorcet.

(1) « Le progrès graduel vers la perfection, dit Huxley, dans ses *Sermons laïques*, p. 433, est si loin de faire nécessairement partie de la doctrine darwinienne, que cette doctrine nous semble parfaitement compatible avec la persistance indéfinie de l'être organique dans un même état, ou avec son recul graduel. »

Avant d'appliquer à la société humaine les lois économiques de Karl Marx, Bebel commence logiquement par l'améliorer suivant les lois de la *sélection*, déjà pratiquées à Lacédémone, bien que les termes darwiniens ne fussent pas inventés. Il crée une race d'hommes pur sang. Dans l'état socialiste, le vil intérêt d'argent ne présidant plus au mariage, les enfans naîtront doués comme le sont d'ordinaire les enfans de l'amour. Une fausse pudeur n'empêchera plus d'étudier les lois scientifiques de la génération. Le point cardinal de la question sociale, c'est le rapport de la population et des moyens de subsistance. Selon Malthus et Darwin, si on ne restreint pas l'accroissement de la population, s'il y a plus d'hommes que la terre n'en peut nourrir, il n'en résultera que lutte et misère, tous les efforts pour la prospérité sociale resteront sans résultat. Mais il y a encore bien des territoires à défricher, la chimie rendra assimilables de nouvelles substances nutritives. Enfin, la loi de Malthus est réfutée par ce fait que les peuples les plus riches, ceux où abondent les élémens de subsistance, sont ceux qui s'accroissent le moins. Rendez les hommes plus prospères, et ils auront moins d'enfans. Stuart Mill démontre que, dans l'état socialiste, le rapport de la population et de la nourriture serait mieux en équilibre que dans toute autre forme de société.

Une fois la race améliorée par la sélection, Bebel la perfectionne par l'éducation intégrale, universelle; il chasse du monde l'ignorance et la superstition. L'individualité de chacun se développera librement, toutes les vocations s'épanouiront au soleil. La foule inconnue des Goethe et des Léonard de Vinci, qui ne peut aujourd'hui se révéler faute d'instruction première, n'ira plus, comme dans l'idylle de Gray, dormir ignorée sous le gazon d'un cimetière de village. Plus de ces existences faussées et manquées qui pullulent aujourd'hui : tel professeur allemand serait bien plus apte à ressemeler de vieilles bottes, tel bottier enseignerait à merveille du haut de la chaire s'il avait reçu seulement la préparation nécessaire.

Après la génération et l'éducation, la tâche de la société de l'avenir sera d'organiser le travail. Il deviendra obligatoire pour tous : ne l'est-il pas aujourd'hui pour l'immense majorité? La parole de l'apôtre : « Quiconque ne travaille pas ne doit pas manger, » deviendra une vérité. Mais comment se feront, dans le paradis des socialistes, le choix des professions et le partage des produits? C'est là le point le plus épineux. Si on laisse les choix libres, tous les fainéans voudront être poètes; si les professions sont imposées, quelle tyrannie! — Mais, réplique Bebel, ne le sont-elles pas dans votre société bourgeoise? Tient-elle compte des vocations? Demande-t-on au citoyen s'il lui plaît d'être soldat? Nous rendrons le travail court, varié, attrayant, productif. Le travail matériel ne

nuira pas à l'œuvre intellectuelle : tel philosophe de l'antiquité n'a-t-il pas été portefaix, Spinoza, ouvrier opticien? Nous ferons disparaître toute distinction entre l'oisif et le laborieux, le frugal, le dissipateur et l'économe. Nous établirons si bien l'égalité, que l'industrieux recevra pour le même temps de travail autant que l'incapable : le talent cessera d'être un capital, car il est un don inné, celui qui le possède n'y a aucun mérite, il n'en est pas responsable... Mais on ne trouvera personne, objectez-vous, pour remplir les emplois répugnans. — Dans la société présente si imparfaite, manque-t-on jamais de volontaires pour les œuvres les moins attrayantes, les soins à donner aux malades des hôpitaux?

A plus forte raison dans la société future, où par l'abolition des classes, la fin de l'exploitation des faibles, l'égalité des conditions, toute trace d'égoïsme aura disparu, où l'on ne connaîtra ni le vol, ni l'envie, ni la convoitise. Chaque classe, présentement, a sa morale particulière ; l'aristocratie pratique la casuistique des jésuites et des piétistes ; la bourgeoisie, le rationalisme utilitaire de l'intérêt bien entendu ; la morale des prolétaires, qui est celle de l'avenir, se fonde uniquement sur la solidarité et l'altruisme.

Si zélés qu'ils soient de se conformer à la science, les théoriciens du socialisme négligent, on le voit, la science la plus élémentaire, la psychologie positive. Elle nous enseigne que « selon les probabilités, l'amour pur du prochain, de l'humanité, de la patrie, n'entre pas pour un centième dans le total de la force qui produit les actions humaines (1). » Ils ne tiennent pas compte de ce mobile et moteur premier, l'*intérêt personnel*, seul assez puissant pour vaincre l'inertie naturelle à l'homme, et qui est à son activité « ce que la loi de la gravitation est aux corps célestes, » — cause universelle, sans doute, de l'égoïsme et de la malice, mais aussi de tout ordre, de toute prudence, de tout zèle et de tout labeur. Ils ne comprennent pas que la société n'est que l'unité supérieure des individus qui la composent, que leurs imperfections forment son imperfection, et qu'en brisant en chacun le ressort individuel, on le détruit pour l'ensemble. Leur psychologie enfantine repose, en un mot, non sur la bassesse originelle, mais sur l'excellence native de l'homme, sur la toute-puissance de l'organisation sociale, pour substituer à l'égoïsme bourgeois l'enthousiasme des prolétaires à servir la société, cultiver le bien et le beau, conduire la société au plus parfait bonheur (2).

Il s'agira enfin d'organiser ce bonheur : « Pas de travail sans

(1) Taine, *la Révolution*, p. 482.

(2) « Crois-tu que le monde, reprit Bouvard, changera grâce aux théories d'un monsieur? » (Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*.)

jouissance, pas de jouissance sans travail. » Bebel, comme en une vision éclairée aux feux de bengale, nous laisse entrevoir les splendides ateliers, laboratoires, casinos de l'avenir, d'un luxe vraiment royal. Il y aura des musées jusque dans la campagne. Rien qui rappelle les mornes établissemens communistes de la société actuelle, collège, couvent, caserne ou prison. C'est le capitalisme qui crée la servitude politique, militaire, économique. Dans la société affranchie, plus de soucis de fortune, de famille, d'avenir pour les enfans, dont l'État se charge. Le mariage sera métamorphosé en une liaison agréable et, s'il le faut, changeante. Au lieu de se morfondre dans le tête-à-tête du foyer conjugal, on vivra beaucoup plus de la vie de société. Assemblées, délassemens, conférences, spectacles, ce qui n'est que le privilège des hautes classes deviendra le plaisir de tous.

Il n'est pas jusqu'à la mort même qui ne soit appelée à perdre son aiguillon. Les épidémies cessant, grâce aux progrès de l'hygiène, la fin au terme naturel sera de plus en plus la règle; et « délivré de cette idée assommante de l'immortalité personnelle, » on s'éteindra sans souhaiter un *au-delà*, avec la certitude que l'on aura goûté le ciel sur la terre.

Hélas! il serait à craindre que dans ce paradis de l'avenir, si jamais il existait, le suicide par dégoût de vivre n'exerçât d'effrayans ravages; sans parler de cette inquiétude éternelle au cœur de l'homme, « retranchez le désir et la lutte, il n'y a plus qu'ennui dans la vie. » Un orgueil inné nous porte à chercher au-dessus de nous, à nous élever à un rang supérieur, à nous distinguer de nos semblables, à vaincre la fortune adverse; et de là naissent les joies les plus vives qu'il nous soit donné de sentir. « L'inégalité des richesses, dit Wells, semble à beaucoup constituer le plus grand des maux de la société; mais si grands que soient ces maux, ceux qui résulteraient de l'égalité des richesses seraient pires encore. Si chacun était content de sa situation, si chacun croyait ne pouvoir l'améliorer, le monde tomberait dans un état de torpeur. Or il est constitué de telle sorte qu'il ne peut rester stationnaire... Le mécontentement pour chacun de sa propre condition est le pouvoir moteur de tout progrès humain. »

Est-il besoin d'énoncer enfin ce *truism* que le bonheur est non affaire sociale, mais conquête individuelle, que les circonstances les plus favorables en apparence ne le produisent pas toujours? Laissons à ce propos Liebknecht réfuter Bebel, et se réfuter lui-même. Dans ses agréables notes de voyage en Amérique (1), où il a laissé le socialiste sommeiller en lui, Liebknecht semble ex-

(1) *Ein Blick in die neue Welt*, von Wilhelm Liebknecht. Stuttgart, 1887.

primer, par les lignes suivantes, moins une vérité banale qu'une expérience personnelle :

« *Le roi s'amuse...* Je ne sais si les rois s'amusent encore, j'en douterais presque, mais le peuple s'amuse, malgré la misère, les soucis, les privations. Là où il n'y a pas d'ombre, il n'y a pas non plus de lumière. La privation est le sel de la vie : quand elle ne tue pas, elle maintient jeune, frais, dispos, non jeune par les années, mais jeune par l'esprit, par le ressort, tandis que les heureux auxquels le combat pour l'existence est épargné tombent victimes de l'ennui, et pour la plupart ne sont jamais jeunes. La satiété ne peut jouir ; la faim a ses pauses, durant lesquelles elle ressent la joie de vivre. »

Liebknecht, au congrès de Halle, a d'ailleurs écarté d'un geste dédaigneux tous ces rêves d'avenir : « Lorsque le parti encore jeune était à la science économique comme l'alchimie est à la chimie, on s'occupait beaucoup de la société de l'avenir, et comment on y cirerait les bottes et on y nettoierait les rues... Ce qui distingue le socialisme utopique, c'est qu'il oublie le présent pour songer à l'avenir... Ceux qui exigent qu'on leur dresse le plan de la société future devraient bien nous dire ce que sera l'Allemagne dans dix ans ou même l'année prochaine ou dans huit jours... Ces questionneurs indiscrets sont comme ces vieilles femmes curieuses qui fourrent le nez au trou de la serrure pour regarder dans les cabinets de Barbe-Bleue. » Liebknecht tourne en ridicule le roman socialiste de Bellamy, *dans l'an 2000*, que M. Bentzon analysait ici même. Il rappelle les rêveurs au froid positivisme de Marx et d'Engels, qui est pourtant la source de toutes ces utopies. Bebel lui-même a corrigé dans une récente édition les passages de son livre sur *la Femme* qui prêtaient trop à l'épigramme. Au lieu d'écrire des songes, il s'occupe maintenant de statistique, et dirige une vaste enquête sur les différentes professions de l'empire.

Mais combien de pauvres diables, sous la corvée abrutissante et la poussière des ateliers, dans la buée des cabarets, ou sur leurs grabats boiteux, au fond des ruelles obscures et fétides, rêvent d'un âge d'or qui luira quelque jour sur les foules misérables, et fera disparaître de la surface de la terre la pauvreté famélique! Ils y songent avec cette confiance et ce fanatisme sur lesquels le raisonnement ne mord plus, comme les premiers chrétiens se mettaient sur le pas de leurs portes pour attendre le retour du messie.

VII. — CONCLUSION.

On ne saurait mieux marquer que ne l'a fait Liebknecht, au congrès de Halle, l'évolution la plus récente du parti de la démocratie

sociale. Accueillie par les acclamations des délégués du parti, cette politique a été très diversement jugée au dehors. L'anarchiste Most, dans son journal la *Freiheit*, publié à Londres, accuse les chefs du parti de renier honteusement son caractère révolutionnaire, de l'avoir transformé depuis 1870 en un parti opportuniste... Au nom des libéraux allemands, M. Richter tire avantage de cette absence de programme, comme signe manifeste de l'impuissance du socialisme, « quand il est obligé de sortir du nuage de ses vagues promesses, et de nous donner une image de la vie et de la constitution de l'état futur. » La critique des maux présens est assurément plus aisée. Enfin des économistes favorables à la réforme sociale, M. Brentano, M. Adler, considèrent au contraire cette absence de programme comme un symptôme excellent. Voici, disent-ils, une ancienne secte révolutionnaire, qui en appelle maintenant à la lente évolution de l'avenir, qui se transforme dans la société actuelle en un parti poursuivant des réformes pratiques ne différant pas beaucoup du socialisme d'État, qui, tout en jetant le gant aux autres classes et à leurs représentans politiques, consent à travailler avec eux à ces réformes, qui organise les corps de métiers. Tout cela leur semble fort opposé aux doctrines extrêmes de la révolution sociale.

Mais c'est atteindre en quelque sorte les socialistes allemands dans leur honneur que de leur refuser le titre de révolutionnaires. Aussi ont-ils protesté énergiquement. Parce qu'ils font passer au premier plan l'agitation politique, pratique, parlementaire, et qu'ils répudient absolument l'anarchisme comme le pire ennemi du socialisme, il ne s'ensuit pas que le parti soit devenu possibiliste, c'est-à-dire bornant ses exigences à de simples réformes. Les marxistes sont aussi bien en querelle réglée avec le possibilisme qu'avec l'anarchisme. Le possibilisme est partout en décadence, en France depuis la mort de Joffrin, en Angleterre où les *trades-unions* viennent de donner, dans leur dernière assemblée, la majorité aux sectateurs de Marx. Le parti s'efforce en Allemagne d'éviter un double écueil : « ou bien ne faire que de la propagande de principes, et tomber dans la rhétorique radicale du prêcheur dans le désert : ou bien, s'emmarécager dans le possibilisme, en exagérant les petits progrès, et en niant le but final. »

Ce but final, nous venons de le voir, est la négation absolue et le renversement de tout l'ordre actuel. Parmi les chefs, les plus exaltés, tels que Bebel, le croient prochain ; les plus réfléchis, tels que Liebknecht, estiment qu'il faudra des siècles (disons des *cycles*) pour l'atteindre. Mais la réforme politique s'est bien effectuée, pourquoi la réforme sociale ne s'accomplirait-elle pas? « Pense-t-on qu'après avoir détruit la féodalité et vaincu les rois, la démo-

cratie reculera devant les bourgeois et les riches? s'arrêtera-t-elle maintenant qu'elle est devenue si forte et ses adversaires si faibles (1)? »

Le but immédiat des socialistes allemands, et en cela ils prétendent donner au monde entier le modèle de la propagande communiste internationale, c'est de remédier tout d'abord aux souffrances les plus criantes des classes ouvrières; d'organiser les ouvriers comme une classe distincte et une armée disciplinée, en ces temps d'ébranlement politique, d'instabilité économique et de confusion générale; d'entretenir au sein des foules une source inépuisable de mécontentement, en agissant sur les grands ressorts du besoin et de la colère; de ruiner en elles toute croyance, tout respect d'une autorité religieuse, politique ou sociale, de faire disparaître à jamais les habitudes séculaires de subordination hiérarchique du grand nombre au petit nombre; de rendre de plus en plus tendus, de plus en plus difficiles et exigeans, les rapports du travail et du capital jusqu'au jour où ils deviendront intenables, — de préparer enfin la classe ouvrière pour le moment fatal, selon eux, où l'évolution ploutocratique, qui divise de plus en plus la société en deux classes, une infime minorité de riches toujours plus riches et une masse toujours croissante de prolétaires, sera près d'arriver à son terme, où il faudra bien à la fin exproprier les expropriateurs et élever la société collective sur les ruines de la société privée.

Quelle est maintenant la portée du mouvement socialiste en Allemagne? La force élémentaire des intérêts économiques passe aujourd'hui au premier plan, et relègue dans l'ombre toutes les querelles politiques, parlementaires, libérales, des autres partis. Les intérêts divergens des classes, le conflit entre ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas prend de plus en plus d'importance. La question est de savoir si le socialisme révolutionnaire sera enrayé par la réforme sociale, par le socialisme d'État, si les violens parviendront à l'emporter sur les modérés, si ce mal chronique, où certains affectent de ne voir qu'une maladie de jeunesse et de croissance pour l'empire allemand, aboutira à la crise aiguë, comme en France aux journées de juin et à la Commune. L'abcès étant mûr, il n'y aurait plus qu'à enfoncer d'une main hardie le fer dans la plaie... C'était la politique du prince de Bismarck.

D'autres signalent ce mouvement qui dépasse les frontières de l'Allemagne, va au cœur des ouvriers de tous les pays et refond leur esprit, comme l'avènement d'une ère nouvelle. Nous

(1) Tocqueville, *de la Démocratie en Amérique.*

nous trouvons, pensent-ils, à un des grands tournans de l'histoire (1) : — « N'oubliez pas, écrivait M. Hinzpeter, en tête d'un ouvrage destiné à son royal élève Guillaume II, que nous vivons à une époque de crise ou de transition comme a été la réforme, ou même avant, le christianisme, c'est-à-dire à une époque où les bases du sentiment, de la pensée et de l'action sont ébranlées ; entre la science d'une part et la foi ancienne perdue, et la foi nouvelle qui n'est pas née, les hommes restent sans réponse sur le sens de la vie : il faut en trouver une. » C'est cette réponse que le socialisme, unissant les basses classes dans une foi commune, prétend avoir trouvée dans le combat contre la misère et l'ignorance, et qu'il se fait fort d'imposer au monde.

Les pessimistes enfin, comme épilogue à la gigantesque lutte que préparent les armemens immenses, nous annoncent pour le xxe siècle la bataille sociale des masses contre les classes, la dernière guerre, selon Bebel, mais telle que le monde n'en aura jamais vu de semblable ; puis une organisation de la société où l'individu sera absorbé par l'état, soumis à l'*esclavage futur* que prédit M. Herbert Spencer. Entre la société du passé et celle de l'avenir, nous aurons joui d'une liberté que nos pères ne possédaient pas, que nos descendans ne connaîtront plus.

Si obscures que puissent être les destinées, et si vaines les prophéties, cet avenir, on peut l'affirmer, ne ressemblera guère aux plans des utopistes et réformateurs contemporains ; le socialisme aura beau modifier l'ordre des choses, il ne changera point de fond en comble la nature humaine. Après dix-huit siècles, avec toutes les forces morales et matérielles dont il disposait, le christianisme y a échoué : il a sans doute répandu des sentimens de pureté et de charité, il a pu réaliser son idéal dans ses communautés distinctes, mais, au lieu de refondre la société à son image, il s'est transformé à l'image de la société, c'est le sens clair de son histoire ; et, de fait, ne voyons-nous pas aujourd'hui le pape qui dirige la barque de Pierre, orienter sa voile du côté d'où souffle le vent ? Il en sera de même du socialisme. Déjà sa courte histoire en Allemagne, telle que nous venons de l'esquisser, nous montre le parti, à mesure qu'il s'est développé, s'adaptant de plus en plus aux circonstances de l'empire : il ne continuera à s'étendre qu'à la condition de se mouler sur l'esprit général et les besoins de chaque peuple. C'est là, croyons-nous, la conclusion qu'on peut tirer de cette étude.

J. Bourdeau.

(1) C'est l'opinion de M. Gabriel Monod, exprimée dans le même sens par M. Hinzpeter.

L'IDÉE DE CULPABILITÉ

I.

Tous les trois mois devant nos cours d'assises, et tous les jours dans la conscience des médecins-experts, des magistrats, des philosophes, se pose le problème de la responsabilité morale des malfaiteurs. Il n'a jamais été plus ardu ni plus hardiment discuté. Y a-t-il vraiment des coupables ou ne faut-il voir dans nos condamnés que des malheureux ou des malades, des damnés par prédestination héréditaire et anatomique, sinon des hypnotisés parfois? L'hypnotisme, il est vrai, dans une affaire récente, est intervenu sans succès; mais il est loin d'avoir dit son dernier mot. D'ailleurs, si la suggestion criminelle est tout au plus une simple possibilité difficilement réalisable en pratique, l'hérédité des aptitudes, bonnes ou mauvaises, n'est pas un vain mot; le lien étroit du physique et du moral, toujours serré de plus près par nos physiologistes et nos psychologues, n'est pas une chimère. Il s'agit de savoir si, à la lumière de ces vérités, la notion de culpabilité doit disparaître, ainsi que le veulent de savans criminalistes d'Italie et d'ailleurs, et comment elle pourrait être remplacée, ou bien si elle peut être renouvelée et conciliée avec des idées en apparence hostiles, ou enfin si, par un volontaire aveuglement, elle doit être maintenue de force, imposée comme un dogme socialement nécessaire, quoique scientifiquement insoutenable?

Qu'on ne s'étonne pas trop de me voir accueillir cette troisième et dernière solution, à la vérité révoltante, celle de la foi sans

bonne foi, parmi les hypothèses qui méritent examen. De tout temps les peuples ont couru non-seulement à la « servitude volontaire, » mais à l'erreur volontaire et à demi consciente, quand servitude ou erreur ont paru salutaires. Si l'on comptait tous les illustres et parfois généreux imposteurs, hommes d'État, oracles, thaumaturges, historiens, penseurs même, si l'on passait en revue toutes les générations ou toutes les classes qui ont plus ou moins menti paternellement, afin que les générations suivantes ou les classes inférieures fussent sincèrement abusées, on serait effrayé de la grandeur du rôle social dévolu au mensonge, père de l'illusion. Y a-t-il un seul gouvernement qui soit parvenu à s'établir sans légendes accréditées par des impostures historiques sur ses origines? Même de nos jours, nos bulletins de guerre mentent, nos programmes électoraux mentent, nos journaux mentent, le tout dans un intérêt patriotique ou politique, après tout, secondaire. Comment se ferait-on scrupule de mentir dans un intérêt humain de premier ordre, s'il était démontré que cela fût indispensable, c'est-à-dire que, sans la croyance au libre arbitre, affirmée en dépit de tout argument, la société ne saurait subsister? N'en doutons pas, pour un professeur qui crierait tout haut : périssent les colonies plutôt qu'un principe! il se trouverait mille gens *raisonnables* qui se diraient tout bas : périssent tous les principes plutôt qu'une colonie! Ce serait le cas, pour les cœurs les plus droits, de se demander si, en somme, vérité signifiant accord possible ou actuel des esprits, société par suite, et non pas seulement accord d'un esprit avec lui-même, une notion antisociale peut être vraie, à proprement parler. Quelque doute de ce genre n'explique-t-il pas peut-être la propagation des doctrines de M. Renouvier sur la liberté personnelle dans le monde pensant de notre époque contemporaine?

Il importe donc au plus haut point de décider si nous allons être acculés à cette nécessité déplorable : nous aveugler, nous tromper nous-mêmes; s'il n'y a pas d'autre issue pour nous que cette impasse. Suivant M. Fouillée, déterministe pourtant, le sentiment trompeur de notre liberté est une illusion de naissance, comme les catégories de l'espace et du temps, et elle nous est donnée pour notre bien, fantôme idéal qui nous mène, dit-il, à sa propre réalisation dans l'infini. Mais, à la différence des deux autres grandes formes de notre sensibilité, auxquelles il la compare, celle-là n'est pas invincible : ils sont rares, extrêmement rares, les sceptiques qui parviennent à se réveiller « du sommeil dogmatique, » en ce qui concerne l'étendue et la durée, et à se persuader que nous attribuons faussement aux objets ces qualités illu-

soires, comme nos sensations de lumière et de couleur. Nombreux, au contraire, et en nombre toujours croissant, sont les esprits désabusés du libre arbitre; nombreuses sont les volontés qui, en agissant, prennent conscience des mobiles et des motifs, des majeures et des mineures de ces syllogismes intimes dont leur décision est la conclusion. Or, autrefois, les réveils de ce genre étaient clairsemés, un ou deux par siècle; à présent, dans certains milieux, précisément les plus savans et les plus influens sur l'esprit public, ils s'opèrent en masse. Est-ce là un danger social?

Non. Le danger social, c'est de perpétuer une équivoque, une association d'idées qui a fait son temps. Si l'on s'obstine à définir la culpabilité de telle manière qu'elle implique la liberté d'indifférence, le miracle psychologique, il est clair que, le libre arbitre ôté, la culpabilité s'évanouit, et il ne reste plus qu'à asseoir la pénalité sur l'utilité générale. L'égoïsme collectif de la société, car c'est là le vrai nom de l'utilitarisme, a beau n'être pas plus respectable aux yeux de l'individu que ne l'est l'égoïsme privé, c'est-à-dire l'utilitarisme individuel, au regard de la société, n'importe, il faut en venir là et travailler à reconstruire le droit pénal, ou plutôt la thérapeutique criminelle, sur cet unique fondement. Il faut concéder à M. Enrico Ferri, le brillant champion de l'école positiviste au parlement italien, qu'il est logique en niant absolument l'imputabilité morale, en refusant de voir dans le délit autre chose qu'un préjudice et une alarme. Les spiritualistes se récrient quand de telles propositions sont énoncées, et d'autres semblables; mais ils oublient que leurs anathèmes retombent en partie sur eux, qu'ils ont leur bonne part dans ces erreurs, que c'est leur faute si leurs adversaires se sont vus ou crus conduits à ces extrémités par le préjugé spiritualiste, écho d'un principe théologique, relatif aux liens indissolubles des notions de liberté et de responsabilité. Plus on accréditera ce faux dogme, et plus, sans le vouloir, on favorisera les progrès de l'école qu'on croit combattre, et qui s'offrira inévitablement comme le seul refuge ouvert aux défenseurs éclairés de l'ordre social. On a assis la morale tout entière sur le libre arbitre : droit et devoir, justice et injustice, bien et mal, tout est censé reposer là-dessus; on nous l'a dit et redit cent fois. Aussi, qu'arrive-t-il? Dès qu'un jeune homme, au sortir du collège, s'avise de raisonner sur le principe de causalité, sur l'axiome, — assez mal compris, — de la conservation de l'énergie, et sur la doctrine de l'évolution, il se reconnaît déterministe; et aussitôt, avec une horreur sacrée, avec une épouvante d'abord douloureuse, il croit voir s'écrouler en son cœur toute la dignité de la vie humaine, il se croit forcé de tomber dans le nihilisme moral. Plus

d'un pourrait décrire cette angoisse mentale, si le philosophe avait, comme le poète, le droit de dire *je;* mais il ne l'a pas, car le *moi* des poètes est un *nous*, non le sien. Plus tard seulement, habitué au séjour de son abîme imaginaire, et pareil au *Jacques le fataliste* de Diderot, « qui ne connaissait ni le nom de vice, ni celui de vertu, » il « haussera les épaules » avec une certaine gaîté « quand il entendra prononcer les mots *récompense* ou *châtiment.* » Il en est des femmes comme des jeunes gens. Discutez devant elles le libre arbitre; il y a fort à parier que la plus intelligente vous objectera : « Mais alors, si je suis née vicieuse, pourquoi me blâmer? Est-ce moi qui me suis faite ainsi? » Elle n'en prétend pas moins, du reste, avoir droit à de l'admiration pour sa beauté, qui n'est pas non plus son œuvre, aux artifices près. Avec la même précipitation outrancière de jugement, familière à l'esprit juvénile et à l'esprit féminin, l'esprit italien, — qui joue effectivement, dans le grand salon de l'Europe, le rôle de la « femme supérieure, » enthousiaste, agitatrice, très radicale d'allures, très diplomate au fond, un peu prompte à exagérer la nouveauté à la mode pour se l'approprier, — se jette, à peine éveillé au darwinisme, dans la négation de toute notion éthique. Combien faut-il que cette influence du génie national, j'allais dire du sexe national, soit puissante pour avoir entraîné M. Ferri lui-même, esprit d'ailleurs des plus virils, aussi pondéré et compréhensif que brillant; sans compter M. Garofalo, l'éminent magistrat! Mais en France, pareillement, et partout où le déterminisme, sous sa dernière forme, l'évolutionisme, a pénétré, il a fait les mêmes ravages moraux, malgré de moindres écarts de langage. Or, encore une fois, je comprends le scandale soulevé par les hardiesses que je signale. Mais à qui la faute? A ceux qui ont donné pour tout soutien au temple de l'éthique une colonne vermoulue.

La liaison étroite des deux idées de culpabilité et de liberté a sa raison d'être chez les théologiens; sous la plume d'un moraliste et d'un sociologue, elle ne se comprend pas. Tâchons de nous représenter l'émotion attachée à l'idée du *péché* dans l'âme d'un puritain écossais, d'un janséniste et même d'un de ces grands stoïciens, si religieux, qui étaient les casuistes de l'antiquité; tous, cependant, plus ou moins teintés de nécessitarisme, soit dit en passant. Ce sont eux qui auraient eu le droit d'invoquer le postulat du libre arbitre, et s'ils ne l'ont pas fait, je m'explique bien que d'autres, pénétrés de la même impression profonde en face du crime, aient requis ce principe. Quand, par ce mot *coupable*, on entend *infiniment haïssable*, *damnable éternellement*, il va de soi que la culpabilité absolue ainsi entendue suppose une causalité

absolue elle-même, c'est-à-dire l'action d'une cause première, d'une spontanéité créatrice, née *ex abrupto* et *ex nihilo :* ou le libre arbitre ne veut rien dire, ou il signifie cela. J'admets encore que, pour motiver les atroces pénalités de nos aïeux, réalisation terrestre de l'enfer dantesque, où se révélait une horreur du crime, une profondeur de vertueuse haine contre le criminel, étrangère aux honnêtes gens d'aujourd'hui, l'hypothèse du libre arbitre était indispensable. Le problème de la culpabilité, en effet, se lie à celui de la causalité; l'une doit se proportionner à l'autre et se modeler sur l'autre. Pour satisfaire donc aux exigences d'une conscience qui affirme la possibilité d'une criminalité infinie, d'une faute non pas relative aux temps et aux lieux, à telle ou telle fraction de l'humanité, voire à l'humanité tout entière, mais d'une faute *en soi* pour ainsi dire, éternelle et ineffaçable, noircissant l'âme à fond et à jamais, il a bien fallu doter l'âme d'un pouvoir à la hauteur d'une telle chute. Au surplus, expliquer comment ce pouvoir d'option vraie, de « premier commencement, » comme dit excellemment M. Renouvier, c'est-à-dire de création, en désobéissant au Dieu créateur, peut ne lui pas faire échec, ce n'est pas là mon affaire. Quoi qu'il en soit, est-ce bien une culpabilité pareille que nous avons à justifier maintenant? Non, la transformation profonde des peines et leur extrême adoucissement expriment assez le changement qui s'est opéré dans les consciences et qui tend même, en s'accentuant, à un singulier excès. Si le champ de nos indignations, pour ainsi parler, s'est fort étendu, embrassant à présent, grâce à la presse, les crimes et les criminels du monde entier, au lieu de se cantonner dans ceux d'une petite région, l'intensité de nos indignations, en revanche, a prodigieusement décru, à part le cas de mutuelle surexcitation dans les foules exaspérées et en train de *lyncher*. Aussi, de nos jours, être coupable, être responsable moralement, c'est simplement être blâmable jusqu'à un certain point et, comme tel, punissable, par un groupe plus ou moins étendu de personnes, par toute l'humanité, si l'on veut, mais à des degrés divers; c'est être propre à susciter dans ce groupe une certaine indignation, du mépris, ou tout au moins une pitié toujours à un certain degré flétrissante, et, par choc en retour, à ressentir parfois dans son propre cœur le sentiment du remords avec une force variable. Est-il donc nécessaire, pour trouver juste l'idée d'une culpabilité limitée et relative ainsi définie, d'attribuer à la volonté de l'homme autre chose qu'une efficacité elle-même limitée et relative? En deux mots, pour juger quelqu'un coupable, en ce sens très clair et très usité, avons-nous besoin d'imaginer qu'il a exercé une causalité libre, et ne nous suffit-il pas qu'il ait mis

en jeu sa causalité *propre?* Son acte ne lui est-il pas suffisamment imputable dès qu'il apparaît que son acte est *sien?*

Dût-il être maintenu pour les usages de la vie courante, de la petite morale habituelle, je crois que le libre arbitre, tel qu'il est conçu de nos jours dans les écoles, devrait être tenu à l'écart de la question pénale. Ce n'est plus là le libre arbitre vigoureux et tout-puissant de nos pères, réputé capable de résister aux plus forts ouragans du cœur. De capitulation en capitulation, délogé d'un peu partout, il s'est vu réduit à s'atténuer, à se raffiner tellement pour se faire accepter encore, que de tout son ancien domaine il ne lui reste presque rien. Il n'apparaît plus, nous dit-on, que dans le moment de la *délibération* intérieure. Pour M. Delbœuf, l'un de ses plus ingénieux défenseurs, il n'est qu'une faculté dilatoire, un *veto suspensif.* Presque personne n'ose plus tirer argument en sa faveur du sentiment énigmatique et illusoire qu'on dit en avoir. Qu'on lise *Liberté et Déterminisme* de M. Fouillée, un livre qui épuise son sujet, et l'on verra le libre arbitre se retrancher dans le cas d'une alternative réfléchie et paisible, d'une indécision de la volonté ou même du jugement, et se présenter là comme un poids additionnel jeté on ne sait d'où dans la balance des mobiles et des motifs (1). Ces mobiles et ces motifs étant toujours supposés ou très faibles ou très peu inégaux, le poids additionnel n'a besoin que d'être très léger pour être prépondérant.

Mais est-ce bien là l'hypothèse où nous place l'âme criminelle dans le moment immédiatement antérieur au crime ou à sa résolution? Ici les plus tragiques passions entrent en scène, lors même que le malfaiteur a fait preuve d'une cruauté froide au service d'une âpre cupidité. Quand une fièvre de jalousie exalte un amant, quand le ressentiment poignant d'une injure fait prendre à un Corse son fusil, quand l'ambition politique arme des conspirateurs, ou même, à l'autre extrémité de l'échelle des délits, quand une femme est tentée de voler dans un grand magasin un objet de toilette dont elle s'éprend, je vois bien là des combats intérieurs qui s'engagent, lutte très inégale toujours, entre des appétits violens et des scrupules débiles; mais des délibérations, une chambre du conseil intime où l'on discuterait poliment, posément, où l'on s'ajournerait pour délibérer de nouveau plus tard, en vérité je n'en vois pas l'ombre; et le *veto* suspensif ni le poids additionnel n'ont rien à faire là. Nous sommes à mille lieues des conditions exigées pour

(1) J'indique simplement pour mémoire une tentative ingénieuse et désespérée de sauvetage du libre arbitre, imaginée par M. Bergson dans ses *Données immédiates de la conscience,* livre d'une analyse psychologique très délicate.

le fonctionnement du libre arbitre nouveau, simple instrument de laboratoire, pour ainsi dire. Si donc on veut faire, bon gré mal gré, reposer sur lui la responsabilité morale, on doit, quelque partisan qu'on soit de cette idée scolastique, acquitter la plupart des malfaiteurs, — à moins qu'on ne leur applique les idées de MM. Lombroso, Ferri et autres, qu'on est mal venu dès lors à critiquer.

II.

Voilà pourquoi je me suis permis de chercher si la responsabilité morale, définie comme il a été dit plus haut, n'avait pas quelque autre appui possible que son fondement traditionnel ou conventionnel, assez peu antique à vrai dire. Et je suis heureux d'avoir été approuvé dans cette recherche par M. Brunetière, notamment, dont les lecteurs de la *Revue* n'ont pas oublié l'avis autorisé à cet égard (1). La condition essentielle et suffisante, selon nous, de la culpabilité, c'est que l'acte reproché émane de la personne même, volontaire et consciente, non malade, non *aliénée*, cause causée, soit, mais cause pourtant, saillante et irréductible, et que cette personne soit restée, jusqu'à un certain point, la même depuis le delit. Il faut, en outre, que l'auteur de l'acte soit et se reconnaisse plus ou moins le compatriote social de sa victime et de ceux qui l'accusent. Ainsi, il y a en réalité deux conditions : à savoir, un certain degré d'*identité personnelle* persistante chez le malfaiteur dans l'intervalle de l'acte à l'accusation, et un certain degré de *similitude sociale* sentie ou reconnue entre sa victime et lui, entre lui et ses accusateurs. — Faisons remarquer que ces conditions de la culpabilité de l'agent ne doivent pas être confondues avec celles de la criminalité de l'acte. Bien entendu, il est nécessaire, avant tout, que celles-ci se rencontrent dans le fait incriminé, c'est-à-dire qu'il soit qualifié et réputé délictueux. Quant à l'explication de ce dernier caractère, nous n'avons pas à la donner ici. Mais on se tromperait en pensant qu'elle est exclusivement ou même toujours principalement utilitaire. On en aura la preuve en parcourant la liste des actions regardées et punies comme les plus criminelles dans la suite des temps et la diversité des nations. Ce ne sont presque jamais les plus nuisibles à l'intérêt général, mais bien les plus

(1) *Revue des Deux Mondes* du 1er juillet 1890, article intitulé : *une Nouvelle théorie de la responsabilité* à propos de notre *Philosophie pénale*.

contraires à la volonté générale, expression complexe non des intérêts seulement ni surtout, mais aussi, et en premier lieu, des croyances religieuses ou philosophiques. Si le grand crime, chez les anciens Persans, était d'ensevelir les morts, et, chez les Grecs, de ne pas les ensevelir, ce n'est pas que le plus grand intérêt pratique de ces peuples fût relatif aux usages funèbres; mais leur religion attachait le plus grand déshonneur des vivans à l'inobservation des coutumes concernant les morts. Le plus grand crime, au moyen âge, était la sodomie; le brigandage n'était rien auprès de cet acte honteux, à coup sûr moins préjudiciable à autrui, mais des plus opposés à l'esprit chrétien et à son apothéose de la chasteté. La criminalité d'un acte ne se proportionne donc pas, dans un lieu et un temps donnés, au préjudice social qui s'ensuit, pas même au préjudice supposé et imaginaire, comme dans le cas de la sorcellerie; car les sociétés, comme les individus, se font honneur de s'interdire des actes qu'elles jugent déshonorans, tout en reconnaissant leur innocuité. Cette importance des considérations esthétiques, appliquées à la conduite humaine, est-elle destinée à s'amoindrir de plus en plus, et celle des considérations utilitaires à grandir? Il n'y a nulle raison historique ni philosophique de le penser. Avec le progrès de la civilisation, ce n'est pas l'intérêt collectif seulement, c'est l'idéal collectif, politique ou religieux, national ou social, qui s'accentue et prend conscience de lui-même. Et la chaîne des utilités, en fin de compte, est suspendue à l'attrait du but final, du beau spécial, qui détermine son déroulement.

Mais revenons aux conditions de la culpabilité. Occupons-nous de l'identité personnelle d'abord. Cette exigence en suppose deux : que l'acte ait pour cause saisissable une *personne*, c'est-à-dire qu'il ait été voulu, et que cette personne n'ait point subi d'altération trop profonde, au point de vue de ses rapports avec ses semblables, pour être demeurée *la même* dans le sens social du mot.

La personne, le moi, est. Si « je suis libre » est contestable et contesté, « je suis » est indiscutable et à peu près indiscuté. Quelques nihilistes de la philosophie peuvent bien nier de bouche leur propre existence, leur propre différence individuelle, mais ils se contredisent en parlant, ils témoignent contre eux-mêmes par l'étrangeté même de leur prétention. En tout cas, c'est leur matérialisme ici, ou l'espèce très singulière de leur matérialisme, qu'il faut accuser, ce n'est point leur déterminisme. Il y a un déterminisme des faits de conscience, comme il y a un déterminisme des

mouvemens extérieurs auxquels ils sont liés; la discussion qui porte sur la nature de ce lien et sur la valeur relative de ses deux termes est étrangère au débat sur l'universelle détermination. On peut, sans cesser d'être déterministe, préférer la doctrine des *idées-forces* à celle des *idées-reflets* (1), refuser de voir, dans une conscience qui s'allume un jour parmi des mouvemens nerveux, un simple *épiphénomène*, inutile et inefficace, autant qu'inexplicable, dont l'absence n'eût rien changé au cours de l'évolution phénoménale (2). On peut, sans croire le moins du monde au libre arbitre, et en se pénétrant au contraire de l'idée d'une nécessité universelle, d'une nécessité vivante et finale jointe à une nécessité physique et causale, repousser une conception qui supprime à la conscience toute raison d'être et fait de la réalité par excellence une vaine superfluité. Or, si l'on n'envisage l'agent d'un crime que comme un petit tourbillon de mouvemens cérébraux, compris et noyé dans le grand tourbillon cosmique, je comprends qu'on refuse à cet être, qui n'en est pas un, à ce point d'intersection de facteurs physiques, non-seulement toute liberté, mais toute individualité. Dès lors, quelle absurdité de le juger coupable, de le vouer à la réprobation? On ne blâme ni n'approuve, on n'aime ni ne hait, un mécanisme simplement physique. Il n'en est pas de même des mécanismes « à ressort mental, » pour employer l'expression de M. Fouillée. Est-ce que des mécanismes animés, dans leurs relations mentales et sociales, ne peuvent pas, ou plutôt peuvent ne pas se haïr ou s'aimer, se blâmer ou s'approuver, puisque la haine ou l'amour, l'approbation ou le blâme, sont l'expression spéciale de leurs accords ou de leurs conflits de volontés, comme la joie et la douleur expriment leurs accords ou leurs conflits avec les choses? Ni la nécessité, ni la continuité même des phénomènes solidaires de l'univers, ne signifient la confusion universelle. Tout enchaîner, ce n'est pas tout brouiller.

Au demeurant, nous n'oublions pas que nécessité et liberté, — ce dernier terme pris dans une acception toute métaphysique, étrangère au sens des moralistes, — sont deux idées corrélatives. Ces lois, en effet, auxquelles on dit que tout obéit, sont-elles donc des ordres? Si elles ne sont pas des ordres d'un législateur divin, que peuvent-elles être, sinon des habitudes que se sont for-

(1) Voir l'*Évolutionnisme des idées-forces*, par M. Fouillée (Paris, 1890).

(2) *Épiphénomène* est un néologisme commode et qui a eu du succès. Tout ce que nos savans ne peuvent expliquer, ils le relèguent dans cette nouvelle catégorie des faits, inventée à leur usage. Je lisais dernièrement ces lignes d'un anthropologiste embarrassé pour donner une explication biologique du crime : « En un mot, le crime est là comme toujours un épiphénomène, un accident dans la vie de certains sujets. »

mées à la longue les réalités, les originalités élémentaires? Dans cette dernière hypothèse, elles impliqueraient donc des initiatives cachées dont elles seraient les moyens d'action plutôt que la raison d'être; et, sous la nécessité des phénomènes, il y aurait nécessairement les libertés primitives des élémens, dissimulées par leur multitude même. Qui sait, en outre, si le *moi*, en ce qu'il a de singulier, de *sui generis*, ne serait pas le reflet et l'expression supérieure de ce fond des choses? Qui sait si, en vertu de cette similitude symétrique des extrêmes, mystérieux besoin de la nature, ce qu'il y a de plus élevé et de plus lumineux dans les phénomènes ne nous révèlerait pas ce qu'il y a en eux de plus obscur et de plus profond? C'est possible, mais c'est là une simple conjecture métaphysique, et, sur une base si fragile, bâtir la morale, quand nous avons à côté un terrain si solide, ne serait-ce pas courir le plus inutile et le plus redoutable des dangers?

Même à supposer que le *moi* n'implique absolument rien de simple et d'élémentaire, qu'il soit en entier un composé, le moi est, donc il agit; l'un implique l'autre. Je comprends qu'on le nie, je ne comprends pas que, l'affirmant, on le dise inerte. Sa force, cependant, me demandera-t-on, d'où lui vient-elle? Elle lui vient de mouvemens qui lui sont liés, qui sont peut-être lui-même sous une autre face, qui ne seraient pas s'il n'était pas, de mouvemens où s'enregistrent et se conservent toutes les forces extérieures qu'il s'est appropriées, qu'il a faites siennes (1), le soleil, les alimens, les aptitudes héréditaires, les influences sociales de tout genre, religieuses, professionnelles, domestiques, politiques, courans innombrables de traditions ou de modes entre lesquels il s'est décidé conformément à son caractère peu à peu déformé ou réformé. Ce domaine, en partie son œuvre, comment l'a-t-il acquis? Pourquoi le grand Tout est-il morcelé, pulvérisé en atomes ou en monades, et comment se peut-il faire que, du simple contact de ces termes, un terme supérieur ait pu jaillir, plus réel qu'eux-mêmes, unité née d'une somme, petit monde croissant et grandissant dans le grand monde? Peu importe, après tout. Ce morcellement et ces accroissemens, cette existence d'êtres composés, qui

(1) Autre chose, remarquons-le, est la *prédestination* des âmes par une volonté divine qui aurait d'avance voulu leur vouloir, autre chose leur *prédétermination* (ce qui ne veut pas dire leur prévision, *ni même leur prévisibilité*) par le jeu de lois et de forces qui, sans le vouloir et sans le savoir, les auraient suscitées. Dans le premier cas, on peut prétendre que mes actes, même volontaires, ne m'appartiennent pas, qu'ils appartiennent au premier voulant, à Dieu. Mais, dans le second cas, mon vouloir est mien, car, avant d'être, nouveauté inattendue, il n'avait jamais été. Il est ma *création*, dans le sens comédien du mot, qui ne manque pas de vérité.

existent puisqu'ils acquièrent, sont un fait, au même titre que le rapport de cause à effet, beaucoup plus mystérieux.

« J'ai, donc je suis, » aurait dû dire Descartes. Il y a trois verbes fondamentaux et irréductibles, être, avoir et faire. Le malheur des philosophes est d'avoir trop spéculé sur le premier et sur le troisième, sur la substance et sur la causalité, pas assez ou point du tout sur le second (1). La fécondité des sciences proprement dites tient à ce qu'elles ont mis au premier rang de leurs préoccupations les *propriétés* des choses. Rien de plus clair que ces mots, avoir ou ne pas avoir, acquérir ou perdre. Rien de plus obscur que ces autres mots, cause et effet, actif et passif; et rien de plus ambigu. On peut, avec une égale apparence de raison, dire « que le déterminisme universel abaisse tous les êtres au rang d'effet (2), » et dire qu'il élève tous les êtres au rang de cause. Mais ce qui est certain, c'est que le *mien* et le *non mien* font deux. Or, fondée sur l'identité personnelle, la responsabilité soulève simplement la question de savoir où s'arrête le *domaine* du moi ; fondée sur la liberté, celle de savoir où finit son pouvoir, chose infiniment plus obscure.

Que puis-je? que ne puis-je pas? Je l'ignore. Pourrais-je, ne pourrais-je pas résister à des tortures comme celles qu'ont subies les templiers ; et, si j'avais été à la place de Jacques de Molay, aurais-je ou n'aurais-je pas pu m'empêcher d'avouer des crimes imaginaires, de dénoncer d'imaginaires complices? Je n'en sais rien, le témoignage de ma conscience ne peut m'éclairer en rien à ce sujet. Je peux bien savoir, d'après l'expérience des limites de mon courage, ce que j'aurais pu si j'avais voulu ; j'ignore si j'aurais voulu et pu vouloir. Mais je sais bien que la contrainte exercée sur ma volonté par ces atroces souffrances aurait eu une origine étrangère, extérieure à mon être. Je sais, au contraire, que mes désirs d'habitude sont bien à moi, d'autant plus à moi qu'ils sont plus enracinés, plus habituels, plus irrésistibles ; et, quand je cède à l'une de ces contraintes intérieures, non moins puissantes parfois que la précédente, je sens que ma decision forcée est tout à fait mienne, d'autant plus mienne qu'elle a été plus forcée. C'est le cas du criminel de race et de profession. Si la responsabilité est fondée sur le libre arbitre, il n'y a plus lieu de faire cette distinc-

(1) M. Herbert Spencer a fait exception, au moins dans sa magistrale formule, où il réduit toute évolution à des acquisitions de matière compensées par des pertes de mouvement. La clarté d'une telle conception, aussi nette que le *doit* et l'*avoir* des compatriotes commerçans de l'illustre sociologue, en explique peut-être en partie le prodigieux succès.

(2) Le mot est de Guyau, déterministe pourtant.

tion; interne ou externe, la force déterminante a entraîné irrésistiblement la volonté; il n'en faut pas davantage pour disculper moralement les plus dangereux et les plus féroces malfaiteurs. On voit déjà, par ce contraste des deux solutions, que la substitution de l'identité à la liberté comme fondement de la morale n'est pas une simple question de mot, une transposition insignifiante. On gagne à ce changement un accroissement de clarté, de précision, de solidité, de justice.

Le plus haut point de la *responsabilité-liberté* semble attaché à l'état d'une personne qui n'est pas faite encore, mais qui se fait, dont tous les élémens, désirs et croyances, en voie de formation et d'agrégation, en état d'équilibre instable, non rattachés entre eux, non enchaînés dans un système de coopération et de mutuelle assistance, laissent à l'hypothèse du *fiat* créateur un champ d'opération apparente d'autant plus vaste. Les criminels les plus coupables, ce seraient les adolescens ; les moins coupables, ce seraient les récidivistes, les grognards du crime ou du délit. Mais le zénith, l'apogée de la *responsabilité-identité,* c'est au contraire l'âge où se réalise la perfection du système intérieur, la stabilité de son équilibre par la prépondérance définitive d'une idée ou d'une passion autour de laquelle tout gravite dans l'âme et qui trouve, hors de l'âme, dans un milieu social conforme ou conformé à ses fins, une occasion de se déployer. On est d'autant plus coupable, à ce point de vue, qu'on est plus adapté à soi-même et à son milieu (ce second côté de la question sera examiné tout à l'heure), c'est-à-dire qu'on est plus mûr et plus vraiment soi. On l'est d'autant moins qu'on est moins formé à raison de sa jeunesse, ou plus déformé et plus déséquilibré à raison de son aliénation mentale. Entre les deux extrêmes de l'équilibre complet et de la complète déséquilibration, s'interpose une échelle immense de degrés traversés par chacun de nous dans sa longue période de croissance et de décroissance. Notre personne, en effet, est une harmonie qui se fait ou se défait sans cesse par une suite continuelle de duels intérieurs entre des opinions contradictoires ou des penchans incompatibles. Elle se fait par ces conflits, quand ils se terminent par la victoire de l'opinion ou de la tendance la plus propre à fortifier notre accord avec nous-mêmes et avec notre milieu ; elle se défait par ces mêmes luttes, quand l'issue en est inverse. Mais, dans les deux cas, si les deux adversaires à la fois sont nôtres, quoique inégalement nôtres, il y a lieu de porter sur notre décision, — fatale, n'importe, — un jugement de réprobation ou d'approbation morale. Un jeune voleur, surpris la nuit en flagrant délit par un témoin, hésite à le tuer, combattu entre le désir d'éviter le châtiment,

d'emporter son butin, et sa répugnance à verser le sang. Quel que soit son choix, sa détermination sera bien à lui, et, comme telle, très coupable dans un cas, quelque peu méritoire dans l'autre.

C'est une erreur de regarder la personne comme simplement spectatrice des combats qui se livrent en elle et qui sont elle ; le déterminisme ne dit point cela, on le lui fait dire à tort; il permet de penser, on vient de le voir, qu'elle est actrice dans ses guerres civiles ou ses discussions intestines, animant les deux parties ensemble à poursuivre le rétablissement et la consolidation de son équilibre rompu. Mais, quand un despote ou un bourreau violente ma volonté, c'est alors une guerre extérieure qui s'engage entre lui et moi ; si je lui résiste, ma décision est mienne ; elle ne l'est pas si je lui cède de force, elle appartient à ce tortionnaire comme l'acte de la somnambule à son hypnotiseur. Ici, s'élève, à la vérité, la question de savoir *si j'ai pu* résister, mais cela ne veut pas dire *si j'ai été libre*. Cela veut dire si mon énergie disponible de volonté, au cas où il m'aurait plu de faire donner pour ainsi dire ma vieille garde de courage, était ou non à la hauteur des circonstances. C'est là une question de fait, difficile d'ailleurs à trancher ; mais, s'il est prouvé que j'étais plus courageux par nature qu'il n'eût fallu l'être pour faire front à la coercition du dehors, je dois être jugé coupable d'avoir cédé, car je donne lieu de penser que j'ai pactisé avec mon ennemi, que j'ai été bien aise d'être contraint, pareil à ces dames du temps de Brantôme qui, dans une ville prise d'assaut, se réjouissaient intérieurement d'être violées. Jusqu'à quel point étaient-elles coupables d'être « victimes » de pareils viols? Elles l'étaient, évidemment, d'autant plus que la violence était moindre et leur courage naturel plus grand. Leur degré de liberté supposée n'entre pour rien dans cette appréciation.

A ce point de vue, s'évanouissent mille difficultés qui ont paru presque insolubles aux théoriciens du libre arbitre, celles que présente, par exemple, la responsabilité des hypnotisés. L'âme de ces rêveurs est comme un champ de bataille où la lutte a brusquement cessé par le sommeil de tous les combattans, à l'exception d'un seul, au gré de l'hypnotiseur qui dispose ainsi de la victoire. L'âme mutilée à ce point, dépouillée de son domaine presque tout entier, n'est plus elle-même, et ses actes, si libre qu'elle se *sente*, — car elle se sent libre, exactement comme nous, — sont les actes de l'hypnotiseur. Encore faut-il remarquer que, même dans l'assoupissement le plus profond de nos autres facultés, notre caractère moral, ce que nous avons de plus intime en nous, veille encore d'ordinaire ; et il est fort rare qu'un acte immoral, commandé à une somnambule honnête, soit accompli. Si cependant, par exception,

— chose admissible en théorie, non encore démontrée en fait d'une manière indiscutable, — un crime était commis par suite d'une suggestion hypnotique, il y aurait lieu à l'acquittement de l'agent, à la condamnation de l'inspirateur. M'objectera-t-on que, s'il en est ainsi, et si, au fond, tous les mobiles auxquels nous cédons dans notre vie normale sont le résumé d'influences multiples reçues de divers côtés dans notre passé, et condensées en nous, sortes de suggestions enchevêtrées, nous ne sommes dès lors jamais responsables? Mais ce serait oublier la capitale distinction du *mien* et du *non mien*. Dans l'âme passive et crédule de l'enfant, de l'adolescent un peu moins, du jeune homme moins encore, toute parole paternelle ou magistrale, tout exemple du dehors, a quelque chose de suggestif, je le veux; mais si, à sa première apparition, chaque besoin nouvellement importé y a eu l'air exotique et dépaysé parmi les autres, il acquérait, à mesure qu'il s'y acclimatait avec les autres et s'y naturalisait, des droits à en être réputé partie intégrante. Suggéré d'abord, puis identifié de mieux en mieux au *moi*, il est entré ainsi dans le cercle ou plutôt dans les cercles concentriques de la personne, et a, par suite, de plus en plus engagé la responsabilité de celle-ci.

On peut me faire d'autres objections. On peut me dire : si nous devons être jugés coupables de certains de nos désirs, traduits en actes, par cela seul qu'ils nous sont propres, et d'autant plus coupables que ces désirs nous sont plus profondément, plus anciennement inhérens, pourquoi ne serions-nous pas jugés coupables aussi de nos croyances personnelles, traduites en discours, et d'autant plus qu'il s'agirait de convictions plus anciennes et plus fortes? L'objection n'est pas seulement spécieuse, elle est sérieuse à quelques égards. Mais, avant toute réponse, les doctrinaires du libre arbitre devront se garder d'en triompher, s'ils veulent bien se souvenir que les délits et les crimes d'opinion sont vieux comme le monde, que la ciguë chez les Grecs, les bûchers au moyen âge, les massacres en masse au XVIe siècle, les septembrisades ou l'échafaud il y a cent ans, en tout temps les spoliations, les destitutions et les calomnies, ont été les pénalités réservées à ce forfait inexpiable d'avoir un *crédo* à soi, contraire au *crédo* général. Une telle unanimité séculaire à proclamer coupables tous ces hérétiques politiques ou religieux, qu'on avouait pourtant n'avoir pas été libres d'ordinaire d'adopter d'autres croyances, n'est-elle pas la preuve manifeste que l'idée de la responsabilité-liberté est une notion d'école, étrangère au sentiment instinctif du genre humain? En revanche, nous avons le droit d'invoquer ici à notre point de vue ce fait certain que, lorsque l'*hétérodoxie* dont il s'agit a paru être l'effet

momentané d'un accès d'ivresse ou de folie, d'un *démon tentateur*, en un mot, d'une cause extérieure à la personne, jamais elle n'a été sérieusement incriminée. — Il n'en est pas moins vrai que l'incrimination de croyances sincères et de leur expression précise est une aberration; mais pourquoi? Pourquoi est-il seulement permis tout au plus à une société de bannir parfois, à raison du trouble qu'ils lui causent, les apôtres de certaines idées dissolvantes ou dissonantes, mais jamais de les flétrir, ni même de les blâmer? Pourquoi serait-ce une criante injustice de réprimer par les mêmes procédés l'expression d'une foi dangereuse et la réalisation d'un désir mauvais, alors même que l'une serait aussi préjudiciable que l'autre à l'intérêt général? Ce n'est pas à la doctrine du libre arbitre qu'il faut demander de répondre, car elle convient que les désirs ne sont pas moins nécessités que les croyances. Ce n'est pas à la doctrine utilitaire non plus; car des actes également nuisibles sont pareillement répressibles à ses yeux. Mais, à nos yeux, cette distinction se justifie par plusieurs motifs. D'abord, nos opinions sont la surface mouvante, nos passions le fond stable de notre être; celles-ci nous caractérisent bien plus essentiellement que celles-là; aussi l'ensemble de nos penchans a-t-il été fort bien nommé « notre caractère. » On appelle erreur, dans un milieu donné, le non-conformisme des opinions; perversité, le non-conformisme des passions. Or, l'erreur et la perversité ont beau être nécessitées l'une et l'autre, il y a cette différence entre les deux, que la seconde, corruption de la volonté, nous est inhérente à fond, et que la première, viciation de l'intelligence, tient surtout à des influences extérieures.

Mais, en second lieu, il est bon de se souvenir que la responsabilité morale, dans notre manière de voir, suppose, avec la personne identique à soi-même, la personne semblable à son milieu, dans une mesure plus ou moins large. C'est une condition secondaire, mais nécessaire et dont nous parlerons bientôt. Le concours des deux est exigé; ainsi nous replaçons le problème dans la complexité du réel, et, au lieu d'envisager scolastiquement l'acte en lui-même, abstrait de l'agent et du milieu, nous nous efforçons de rattacher intimement l'acte à l'agent, l'agent à son milieu, inséparables dans une théorie vraie, puisqu'ils le sont en fait. Eh bien, à cet égard, il faut remarquer que l'assimilation imitative, contagieuse d'homme à homme, dans une société, envahit souvent l'esprit avant d'avoir pénétré au cœur. Le malfaiteur et l'homme vicieux ont opposé une résistance invincible à la contagion de l'honnêteté relative qui les entoure, mais ils n'en partagent pas moins les idées régnantes, et, en particulier, les jugemens ambians

sur la moralité ou l'immoralité des actions. En faisant le mal, donc, ils sont forcés de se condamner eux-mêmes, ou bien ils ont commencé par là avant qu'une longue accoutumance du crime ou du vice ait étouffé en eux tout sens moral. Rien de semblable chez les dissidens intellectuels; ceux-ci jugent vrai ce qu'ils croient, tandis que les autres jugent mauvais ce qu'ils font. Il n'y a donc pas à les confondre. Je conviens qu'il est irrationnel de s'indigner contre un sectaire, contre un délinquant politique, qui commet de bonne foi, en croyant faire une action louable, un acte qualifié crime par la loi, comme il est irrationnel de s'irriter contre quelqu'un qui se trompe de bonne foi. Mais il est rationnel de s'indigner contre un malfaiteur comme de s'irriter contre un menteur, soit qu'il mente à autrui ou qu'il se mente à lui-même en se faisant suggérer par son propre cœur des croyances de complaisance adaptées à sa justification. Dans une certaine mesure, en effet, — comme les théologiens n'ont pas manqué d'en faire la remarque, — on croit parce qu'on veut croire; et, dans cette même mesure, on peut être réputé blâmable de ses erreurs intéressées.

Ainsi entendue, la question de la responsabilité morale, ce nous semble, s'élucide et se complique à la fois. Elle est plus claire, parce que les notions qui lui servent de fondement le sont aussi. Elle est plus complexe, puisqu'elle a trait non à une abstraction, à un acte pris à part, soustrait à toute son atmosphère intérieure ou externe, mais à une réalité concrète et vivante. Il s'agit d'une responsabilité relative et variable qui ne méconnaît pas la solidarité de toute une existence dans le crime d'un instant, ni la demi-complicité de tous dans le crime d'un seul. Étant réelle, elle comporte des degrés sans nombre. La responsabilité fondée sur le libre arbitre, au contraire, si l'on veut être logique, n'en comporte pas. On est bien, il est vrai, plus ou moins fort; mais la force qu'on a ne peut pas être plus ou moins non déterminée en agissant. Elle l'est ou elle ne l'est pas; il n'y a pas de milieu. Si l'on peut être dit plus ou moins libre en un sens, cela signifie que le champ de manœuvre de l'indétermination, le nombre d'actes où elle peut s'exercer, s'élargit ou se resserre; mais, relativement à un acte donné, elle est tout entière ou elle n'est point. Ce n'est point là le caractère d'une réalité vraie.

Mais revenons à la notion de l'identité personnelle. En résumé, pour que mon acte me soit imputable, la première condition est qu'il appartienne à ma propre personne; ce n'est pas le cas des actes produits sous le coup de ces « maladies de la volonté et de la personnalité » si bien étudiées par M. Ribot, quand une sorte d'âme parasite, qui traverse et trouble comme une comète mon

ciel intérieur, périodique et réglé, vient rompre l'unité de son système (1). Mais il ne suffit pas que mon acte émane de ma personne *même*, il faut aussi qu'il émane de ma personne *restée la même* au fond, depuis l'heure de son accomplissement. Car si ma personne avait changé, soit par le réveil d'un accès d'alcoolisme, soit par la guérison ou l'évolution même de ma folie, *aliénation* en voie d'*altération* continuelle, soit enfin par ma conversion morale, souvent possible en dépit de Schopenhauer et de nos naturalistes, je ne pourrais plus être réputé coupable de ce qui aurait cessé de m'appartenir. La persistance du souvenir de l'acte chez son auteur importe, mais importe moins que la persistance du caractère de l'agent. Je puis attribuer à mon passé une faute dont je me souviens, mais non à mon présent, si je ne suis plus capable de la commettre. Inversement, supposons un homme, qui, immédiatement après avoir commis un crime de sang-froid et sans nulle impulsion morbide, en aurait perdu tout souvenir. A supposer que cette amnésie totale fût possible et pût être démontrée, serait-il à bon droit jugé coupable de ce meurtre ou de ce viol dont il semble qu'il se soit dessaisi en quelque sorte par le bénéfice de son oubli? Oui, sans nul doute, et je verrais même dans la profondeur de cet oubli l'indice d'une nature foncièrement criminelle, trop habituée à faire le mal pour y prendre garde.

Il est vrai que, comme la liberté, l'identité personnelle a trouvé des contradicteurs, mais infiniment moins nombreux et moins sérieux. Elle n'en eût jamais compté un seul, si ces deux idées n'avaient paru à plusieurs liées ensemble. Le discrédit de l'une a quelque peu rejailli sur l'autre. Elles n'en sont pas moins absolument distinctes, et leur liaison tient simplement à ce que l'identité est la réalité intime dont le sentiment nous suggère l'illusion de la liberté. Le moi, en effet, est porté à se sentir plus immuable qu'il ne l'est réellement. Identité, après tout, signifie toujours changement, mais changement négligeable, comme repos veut dire, en mécanique, mouvement négligeable, à raison de sa lenteur ou de sa nature étrangère au problème. Le moi ne fait pas assez cette

(1) Les naturalistes, trop préoccupés des caractères anatomiques et physiologiques, pas assez des caractères psychologiques, se refusent à croire que la personne puisse changer. Le sujet n'a-t-il pas conservé les mêmes traits, le même corps? Mais les moindres nuances psychologiques, pour peu qu'elles se répètent et se fortifient, ont plus d'importance véritable que les différences les plus saillantes des organismes vivans. Il y a des transformismes moraux plus certains que la transformation des espèces; et il y a plus loin souvent d'une personne à soi-même, après une lésion ou une maladie cérébrale, ou après une *conversion*, qu'il n'y a loin d'une espèce à une autre espèce vivante.

distinction. Il n'a pas conscience d'avoir changé moralement, il ne prévoit pas devoir moralement changer (1), il croit en général avoir toujours été et devoir toujours demeurer, comme caractère, identiquement ce qu'il est ; et comme il s'étonne, malgré cette identité absolue, d'avoir dans de nombreuses occasions agi autrement qu'il n'agirait dans le présent, il en conclut que, à côté de ses décisions passées, seules effectuées, coexistaient ses décisions actuelles à l'état virtuel. La contre-épreuve de cette explication nous est fournie par le contraste de notre conscience intellectuelle avec notre conscience morale, à cet égard. Quand nous nous rappelons nos opinions passées, même contraires à nos opinions présentes, nous n'avons jamais l'illusion de croire que nous aurions pu librement avoir des opinions différentes. Nous ne nous croyons pas assurés non plus d'affirmer toujours ce que nous affirmons aujourd'hui. Pourquoi? Parce que nous avons conscience de nos changemens intellectuels, surface de notre esprit, bien plus que de nos changemens moraux, fond de notre être. Voilà pourquoi nous avons l'idée de notre libre arbitre moral, non de notre libre arbitre intellectuel ; étrangeté frappante qui me paraît valoir la peine d'être remarquée. L'un pourtant n'est ni plus ni moins soutenable que l'autre, et, de fait, la logique a conduit M. Renouvier et ses disciples à admettre que le jugement lui-même, « la certitude, » est « un état psychique résultat d'un acte libre. »

Un sentiment qui ne nous trompe pas, qui nous traduit exactement notre permanence à la fois et notre transformation commencée, hâtée par lui, c'est le sentiment de la honte et du remords au souvenir de nos actes mauvais. Et si la honte et le remords, qui sont le blâme et l'indignation dirigés contre soi-même, sont justifiés, le blâme et l'indignation, honte et remords extérieurs exprimés par le

(1) Nos amis et nos connaissances s'aperçoivent bien mieux que nous de ces changemens, qu'ils reconnaissent à des signes certains. Le déchiffrement de ces signes et leur lecture aisée sont l'art de l'aliéniste. C'est à lui qu'il conviendrait de demander la solution du problème relatif à l'identité personnelle de l'accusé et à son degré, au lieu de lui demander si et jusqu'à quel point l'accusé a été libre ; car c'est cela qu'on entend à présent encore en lui demandant si et jusqu'à quel point l'accusé est responsable moralement. Chose remarquable, à cette question de responsabilité ainsi posée et comprise, l'expert judiciaire, tout déterministe qu'il est le plus souvent, répond toujours ; et comme on ne peut avoir l'irrévérence de penser qu'il parle pour ne rien dire, il faut bien admettre qu'il fait reposer sciemment ou à son insu la responsabilité morale sur une autre considération que celle du libre arbitre auquel il ne croit point. Ne serait-ce point la considération de l'identité? — Je ne me fais pas illusion, d'ailleurs, sur les difficultés inhérentes, dans bien des cas, à l'appréciation de l'identité personnelle. Mais l'identité corporelle même est-elle toujours facile à constater? Était-il aisé d'identifier les restes mutilés de Gouffé, comme est parvenu à le faire le docteur Lacassagne?

châtiment, seront rendus aussi légitimes. La peine alors pourra être considérée comme l'équivalent du repentir. Le repentir est la peine intérieure du coupable qui se condamne lui-même; la peine est le remords imposé du dehors au coupable condamné par autrui. L'un est requis à défaut de l'autre. Quand il se trouve un criminel qui se repent à fond, qui souffre intérieurement et est bien aise de souffrir ainsi à cause de sa faute, on devrait ne pas le punir si l'abus d'un tel précédent n'était à craindre. Or, qu'est-ce que le remords? C'est la douleur *sui generis* que j'éprouve à reconnaître, en songeant à une faute de mon passé, que mon moi actuel est la continuation de mon moi antérieur, malgré la différence sentie des deux. Cette souffrance m'atteste en même temps que ces deux personnes sont la même personne et qu'elles sont différentes; ce qui est le mystère habituel et courant des choses. Elle accompagne l'effort par lequel j'expulse ou je tâche d'expulser de mon domaine actuel, de mon *mien* présent, ce souvenir poignant, pour éviter toute rechute ultérieure. Mais en quoi ce désir d'expulsion, d'épuration personnelle, pourrait-il être supprimé ou même diminué par la croyance au déterminisme intérieur? Loin de là, je rougis d'autant plus de mon acte passé, que je me crois plus sûr, si une tentative pareille se présente, de n'y pas retomber, conviction qui est la négation de ma liberté dans l'avenir. De même, plus nous sommes convaincus qu'un de nos ennemis, à raison de sa haine et de sa méchanceté, n'a pas pu ne pas nous faire volontairement le mal qu'il nous a fait, et plus nous nous sentons justement indignés contre lui. Au surplus, les positivistes italiens qui, sous prétexte qu'ils sont déterministes, nient le devoir et la culpabilité, contestent le droit à l'indignation et à la réprobation, de quel droit admettent-ils la légitimité de la reconnaissance et recommandent-ils la pitié? Si le soulèvement des cœurs contre un assassin est irrationnel, pourquoi l'explosion de la reconnaissance publique envers un grand bienfaiteur, ou de l'admiration générale pour un homme de génie, le serait-elle moins? Qu'est-ce que ce scrupule de flétrir un voleur ou un meurtrier et à plus forte raison de prononcer le mot rebattu de *vindicte publique*, chez certains publicistes qui, dans leurs polémiques, dans leurs *vendettas* de plumes acharnées, s'échauffent si fort? Ne serait-il licite de s'indigner que contre les honnêtes gens?

III.

Une autre condition, ai-je dit plus haut, est exigée pour que l'indignation dont il s'agit soit naturelle et justifie la pénalité où

elle s'exprime : il faut que l'auteur de l'acte volontairement nuisible à autrui ait en commun avec sa victime et ses accusateurs des traits de ressemblance sociale assez nombreux et assez frappans pour créer entre eux et lui et leur faire sentir une sorte de consanguinité sociale plus ou moins étroite. Plus elle sera étroite et sentie comme telle (deux choses distinctes, mais équivalentes), et plus, son acte restant le même, sa culpabilité croîtra. Au point d'assimilation fraternelle où les peuples éclairés de la terre sont parvenus de nos jours, grâce à l'héritage d'une même civilisation romano-chrétienne, grâce à l'échange belliqueux ou pacifique des idées, des mœurs, des industries, des arts, à l'agrandissement des états et à leurs relations multipliées, l'horizon moral des meilleurs d'entre nous et des plus cultivés s'est prodigieusement élargi. Nous avons peine à nous persuader qu'il fut des temps où le plus honnête homme regardait le meurtre et le pillage de l'étranger comme un acte de chasse. Nous sommes enclins à juger inné notre cosmopolitisme de conscience parce que nous oublions les étapes séculaires de sa formation, l'un des progrès historiques les plus réguliers et les plus remarquables. Pourtant, même aujourd'hui, un Anglais instruit qui a tué un nègre africain pour se donner le plaisir de photographier une scène de cannibalisme, se sent-il coupable et doit-il être jugé coupable au même degré que s'il avait traité de la sorte un de ses compatriotes? Non, assurément. Les plus honnêtes Chinois croient licites contre un Français, et les plus honnêtes Français contre un Chinois, bien des choses qu'ils se reprocheraient de tenter contre un des leurs. Mais cette inégalité de culpabilité sentie et réelle qui tient à la différence des civilisations diminue à mesure que l'une de ces civilisations emprunte davantage à l'autre, ou, ce qui revient au même, à mesure que ces deux peuples, se connaissant mieux, apprennent à sentir mieux leurs ressemblances préexistantes sous mille rapports. Contre les indigènes d'une île nouvellement découverte (1), il n'est pas de traitement barbare que les voyageurs ne se soient permis sans scrupule et réciproquement; jusqu'au moment où ils se sont reconnus jusqu'à un certain point semblables, socialement semblables, et, comme tels, frères en humanité. Quels sont ceux parmi nous dont la responsabilité morale s'étend à l'humanité tout entière, et embrasse parfois l'animalité dans son large cercle? quels sont ceux qui s'infligent à eux-mêmes ou méritent de la part d'autrui un blâme sévère quand ils font souffrir sans nécessité un animal, domestique ou même sauvage? Ce sont les savans qui ont poussé

(1) Ou d'une portion de l'Afrique tout récemment explorée.

l'étude des êtres vivans assez loin pour sentir la profondeur de leurs similitudes, et non-seulement de leur parenté, mais de leur solidarité presque sociale dans cette grande fédération qu'on appelle la faune terrestre (1).

Que de guerres, de conquêtes, d'annexions violentes et assimilatrices, il a fallu pour en venir là! Mais surtout quelle action lente et ininterrompue de l'imitation internationale ou intra-nationale, sous tous les rapports! Plus haut nous remontons dans le passé et plus nous voyons se rétrécir le champ moral de nos pères, la limite au-delà de laquelle ils ne reconnaissaient en fait ni devoirs ni droits, quelles que fussent leurs maximes verbales. Au moyen âge, cette extrême limite n'excédait guère la chrétienté, immense domaine déjà; sous les empereurs romains, la *romanité* (*romanitas* de Tertullien), territoire un peu plus restreint; au siècle d'Alexandre, la Grèce et une faible partie de l'Asie par lui conquise; au temps d'Épaminondas, le petit monde hellénique; avant lui, la petite sphère athénienne pour l'un, spartiate pour l'autre, béotienne pour un troisième. Et auparavant, en un temps dont parle Thucydide, époque de brigandage réciproque entre cités voisines et entre bourgs voisins, de piraterie réciproque entre îles rapprochées, chacun blottissait pour ainsi dire sa conscience et son cœur dans son petit endroit, limitant toute l'humanité reconnue par lui aux remparts de son nid d'aigle, à la palissade de sa tribu ou de sa famille. En outre, et en même temps que s'accomplissait, de la famille primitive à nous, le développement graduel et extraordinaire de la responsabilité morale en surface, elle se développait en profondeur, supprimant les barrières des classes, des professions, des sexes, ajoutant par exemple, au champ de la conscience grecque, l'esclave ou la femme hellènes après le barbare asiatique. Il est clair, d'ailleurs, que, appliquée à ces groupes d'hommes de plus en plus nombreux et divers, elle devait se compliquer pour s'adapter à des relations humaines plus diversifiées. En s'élargissant donc, la morale s'enrichissait par force comme la législation (2).

(1) Mais le lama hindou qui tue une fourmi est plus coupable encore, car il croit frapper en elle une âme humaine et indienne transmigrée.

(2) Remarquons que deux transformations inverses, dont l'idée de culpabilité à chaque moment est la résultante, s'opèrent à la fois : pendant que la similitude sociale *sentie* va s'élargissant sans cesse, au point d'embrasser déjà l'humanité tout entière et même l'animalité domestique et supérieure, l'autre condition de la responsabilité, l'identité personnelle, va se resserrant, grâce aux découvertes de la médecine mentale. Supposez ces deux changemens parallèles poussés à bout : le champ de la culpabilité se sera singulièrement agrandi d'un côté, rétréci de l'autre; nous serons jugés irresponsables (comme plus ou moins aliénés ou déséquilibrés, ou dégénérés

C'est pour n'avoir pas eu égard à cette marche envahissante de l'imitation, et à cette extension parallèle du sentiment de la fraternité sociale et morale, que les criminalistes des écoles nouvelles ont trop exclusivement fait dériver la pénalité de la vengeance. La justice pénale se rattache en partie aux vendettas des primitifs, c'est certain, et elle retient certaines traces de cette origine; mais elle a aussi une autre source plus profonde et plus pure, que les considérations précédentes nous font toucher du doigt. Il en résulte, en effet, que, si l'évolution historique a étendu et ne cesse d'étendre le domaine où s'exercent le remords et la réprobation, elle n'a pas créé ces sentimens. Avant qu'elle les eût pour ainsi dire délayés sur le monde entier, ils se concentraient avec intensité dans leur berceau familial; ils se resserraient et se cachaient là, où nos yeux, à une telle distance de nous, ne peuvent plus malheureusement les bien distinguer, si ce n'est par induction, quand un voyageur, par hasard, plus observateur et plus sagace que les autres, après un long séjour dans une tribu de sauvages réputés féroces, s'étonne d'y découvrir, dans les bornes étroites de leurs rapports mutuels, des notions et des émotions morales d'une énergie non soupçonnée. Pourquoi nous étonner, du reste, quand l'observation nous montre que les élémens dont ces idées et ces sentimens sont la combinaison, c'est-à-dire la bonté naturelle, l'attachement affectueux aux siens, le chagrin après leur avoir fait du mal, se montrent même dans les espèces (1) animales tant soit peu sociables? Or, s'il en est ainsi, est-ce que primitivement, lorsqu'on était victime d'une offense ou d'un préjudice volontaire causés par autrui, on a dû et pu réagir de la même manière,

héréditaires, etc.) de beaucoup de crimes, parricides même et fratricides, dont nous aurions été jugés coupables jadis; mais nous serons jugés coupables d'une foule de crimes qui, commis au préjudice d'étrangers, nous auraient mérité l'absolution de nos pères ou de nos lointains aïeux. — Est-ce à dire pourtant qu'il viendra un moment où, par le fait même que la similitude sociale sera universellement sentie, la considération de cette seconde condition de la responsabilité cessera de jouer un rôle quelconque dans le jugement moral? Non, car toujours on sera tenu envers son *prochain*, envers son compatriote le plus rapproché, à des égards et à des devoirs spéciaux. Une théorie complète de la responsabilité morale exige donc et exigera toujours la synthèse des deux conditions indiquées.

(1) Voir Espinas, *Sociétés animales*, passim. — Voir aussi la *Politique positiviste* d'Auguste Comte. Darwin, dans sa *Descendance de l'homme* (t. I, p. 78 et suiv.), cite aussi beaucoup de traits qui prouvent les sentimens affectueux des animaux sociables les uns pour les autres. Mais il fait de vains efforts pour expliquer par la concurrence vitale et la sélection naturelle l'apparition de ces sentimens. La sélection n'a pu fonctionner, en tout cas, qu'à partir du moment où, au milieu d'une espèce composée, par hypothèse, d'individus absolument égoïstes jusque-là, aurait apparu cette bien étrange variation individuelle, un individu prenant plaisir au plaisir d'un autre. Et

soit que l'auteur appartînt, soit qu'il fût étranger à la tribu dont on était membre? Évidemment non. La différence, alors radicale, des deux cas devait être nécessairement marquée dans la nature de la réaction consécutive. Quand on avait à sévir contre un agresseur étranger pour empêcher le retour de son agression, on exerçait une vengeance pure et simple. Il y avait alors colère, irritation, alarmes d'amours-propres et d'intérêts, mais indignation, non. C'est seulement à l'occasion des délits commis dans l'intérieur de la tribu, des fratricides, des querelles intestines, que le sentiment du repentir d'une part, de la réprobation indignée de l'autre, avait lieu d'éclater; et l'autorité du père justicier ou du prêtre sacrificateur intervenait toujours pour arrêter les représailles en leur substituant une peine proprement dite, infamante ou expiatoire, signe public de l'indignation publique ou purification de la souillure spirituelle. Car la distinction du pur et de l'impur appliquée à l'âme est très énergique chez les primitifs autant que la même distinction entendue au sens corporel l'est peu, ce qui serait inexplicable dans l'hypothèse de leur immoralité prétendue; et l'impureté du cœur, mal comprise je le veux, mais vigoureusement sentie, expression figurée de leur contrition, leur répugne aussi fort que la saleté physique leur est indifférente. L'inverse se remarque chez beaucoup de civilisés. Pour expliquer les trésors du temple de Delphes, on disait en Grèce, dès la plus haute antiquité, que les loups y avaient apporté l'or, « car on comprenait sous ce nom, nous dit Curtius (1), les hommes inquiets, errans, souillés de meurtres, qui, par l'entremise des prêtres, avaient *recouvré la paix de l'âme* et le droit de vivre avec leurs *semblables*, » c'est-à-dire avec le groupe étroit de leurs concitoyens. Cette préoccupation pénitentiaire est si grande parmi les populations sauvages que, chez elles, toute souffrance, toute maladie, toute infortune est souvent considérée comme le châtiment d'une faute inconnue commise depuis la naissance ou dans une vie antérieure.

Mais je m'aperçois que je me heurte ici à une erreur des plus accréditées et qui m'oblige à quelques mots d'explication. On lit partout, partout on répète, même en dehors de l'école d'anthropologie criminelle, que la vengeance et le talion sont la source primitive, unique, de la justice pénale, qu'à l'origine, crime signifiait préjudice matériel purement et simplement, que châtiment

je me demande en quoi cette étrangeté lui aura servi personnellement. Il me semble plutôt que, par la sélection naturelle, on rend compte des exceptions si nombreuses à l'instinct de sympathie, telles que celles qui sont relatées p. 80 du même volume.

(1) *Histoire de la Grèce*, t. II.

voulait dire coup rendu, et qu'il n'y avait nulle trace d'un sentiment moral en tout cela. A première vue, cette thèse s'appuie sur les documens, les observations, les inductions les plus multiples; un coup d'œil jeté sur l'*Évolution juridique* de M. Letourneau, par exemple, pourra suffire à s'en rendre compte. Mais, si l'on y regarde de près, on s'aperçoit de la profonde méprise où l'on est tombé ici, par suite d'un étrange oubli. On n'a pas pris garde que tous les crimes dont s'occupent les législations anciennes ou les coutumes juridiques des barbares sont des crimes commis de tribu à tribu, de clan à clan, de famille à famille, c'est-à-dire contre une personne étrangère au groupe social du malfaiteur. Si les lois primitives ne traitent pas des crimes intérieures de la tribu, du clan, de la famille, c'est que ceux-ci étaient souverainement frappés par le chef de ce petit État, aussi clos alors et impénétrable en soi que les monades de Leibniz. Nous savons cependant, à n'en pas douter, qu'il existait, dans chacun de ces groupes fermés, un tribunal domestique, comme il en existe encore chez les Ossètes du Caucase, cette peuplade où le droit primitif semble s'être perpétué au cœur des montagnes pour le bonheur des juristes archéologues. Des tribunaux pareils, des cours d'assises familiales, existent aussi en Chine, ce pays des séculaires survivances; et on les découvre en tout pays inculte où l'on prend la peine de les rechercher.

Or, M. Dareste, dans son magistral ouvrage, récemment paru, sur l'*Histoire du Droit*, observe avec raison que l'existence de cette justice paternelle a été trop souvent, trop complètement, passée sous silence, et que cette omission a eu des conséquences fâcheuses, par exemple celle de rendre inexplicable la prétendue impunité du parricide au temps de Dracon. Si le sévère législateur athénien n'a rien dit de ce crime, est-ce, comme on l'a naïvement pensé, parce qu'il n'admettait pas sa possibilité? Non, c'est que « le parricide était un crime commis dans l'intérieur de la famille et qui, *par conséquent*, ne pouvait donner ouverture à la vengeance. La seule peine possible était l'excommunication et l'exil. La plupart des lois barbares gardent le même silence que la loi athénienne, et apparemment par la même raison (1). » Ainsi, point de vengeance, point de talion en ce qui concerne les délits *intra-*

(1) Il me sera permis d'exprimer le plaisir que j'ai eu à voir une autorité telle que celle de M. Dareste prendre en passant cette idée sous son patronage. Je l'avais indiquée aussi dans les *Archives d'anthropologie criminelle* de M. Lacassagne, n° du 15 mai 1889. J'y faisais remarquer que, chez les primitifs, il y a deux peines toujours, comme il y a toujours deux prix des mêmes articles, l'un pour le compatriote, l'autre (excessif et arbitraire) pour l'étranger.

familiaux; en revanche, une peine flétrissante, déshonorante; caractère que n'a pas le talion vindicatif à la suite des crimes extérieurs. Le meurtrier tué par *vendetta* de la tribu offensée n'est pas déshonoré par cette exécution; jamais ses fils n'en ont rougi, comme, parmi nous, les fils d'un guillotiné. — Mais je ne veux pas insister sur ces considérations, qui demanderaient à être développées si elles ne nous éloignaient de notre sujet. Un dernier mot cependant. Par un côté essentiel, la criminalité *externe*, même aux temps les plus primitifs, ressemble à la criminalité *interne*. Dans l'une comme dans l'autre, le crime est une brouille, soit entre deux familles, soit entre deux parens d'une même famille; et la peine, vengeance dans un cas, châtiment flétrissant dans l'autre, a toujours pour but d'aboutir à la réconciliation soit des deux familles (ou des deux clans, ou des deux tribus), soit des deux parens. Je vous ai tué un parent, vous m'en avez tué un; je vous ai volé un bœuf, vous m'avez volé une vache; nous sommes quittes. Cela est si vrai que le couronnement d'une procédure criminelle, chez les Ossètes, c'est *un festin de réconciliation*, cérémonie pénale très singulière à nos yeux sans doute, mais qui n'en est pas moins pratiqué chez beaucoup d'autres peuples non civilisés. Il s'agit là de deux familles qui se réconcilient. Mais, à plus forte raison, nous devons être certains que, lorsqu'un membre de la famille avait subi la peine infligée par le père, — excommunication temporaire, coups de bambou comme en Chine, etc., — il y avait un festin de réconciliation aussi. La différence était que, dans le premier cas, le repas solennel était une sorte de dîner de gala diplomatique, qui met fin à la rupture de relations officielles entre deux États, tandis que dans le second cas, la *Cène* devait avoir un tout autre caractère, et bien plus touchant; et, si les documens législatifs ne nous disent rien à cet égard, c'est que, précisément à cause de leur nature intime, de tels spectacles sont interdits au regard de l'observateur étranger. — Le malheur de notre pénalité, à nous, est que jamais il ne vient un moment où le condamné, ayant subi sa peine, est reçu dans les bras de la société qu'il a offensée, et s'entend dire solennellement : Ta faute est effacée, reviens parmi nous! Nous avons bien une procédure de réhabilitation, mais combien froide et paperassière! Il faut avoir été membre d'un Parquet pour le savoir. Quel est parmi nous le pendant du festin de réconciliation usité chez les pauvres montagnards du Caucase? Serions-nous plus barbares que ces barbares? Et nous nous persuaderions, après cela, que c'est nous qui avons inventé le sentiment moral, le repentir et le pardon!

Le remords et la réprobation, donc, en ce qui concerne les atten-

tats intérieurs de la tribu ou de la cité, — l'acte de vengeance en ce qui concerne les attaques de tribu à tribu, ont été le point de départ de deux évolutions qui se sont côtoyées assez longtemps et ont influé l'une sur l'autre, mais qui ont fini par diverger complètement. De l'un de ces termes provient notre justice pénale, de l'autre, nos institutions militaires. La guerre, fille de la vengeance, en est l'organisation, vendetta collective, régularisée et systématisée. On parle toujours de *revanche* ou de représailles militaires, sans que personne se récrie, pas même ceux qui ne peuvent supporter, et avec raison, l'expression démodée et en tout temps inexacte de *vindicte publique*. Mais la pénalité est pour ainsi dire l'organisation de la pénitence et de l'indignation, devenue peu à peu de la compassion méprisante. Rattachée à ces sentimens plutôt qu'au sentiment de la vengeance, auquel cependant elle a emprunté quelque chose, et même beaucoup trop, aux âges de barbarie, en lui prêtant en retour quelque vague caractère de justice, elle se comprend mieux, ce me semble, et, à coup sûr, tout autrement. La vengeance ne distingue pas entre l'ennemi et son frère, elle tue celui-ci pour la faute de celui-là, ils font partie de la même tribu, de la même horde, de la même armée; cette identité non pas personnelle, mais familiale ou nationale, suffit à ses yeux pour légitimer ses coups (1). En tant que vindicative, la justice pénale, elle aussi, a souvent dédaigné de s'attacher à l'identité individuelle et a admis une sorte de culpabilité collective, inhérente aux membres de toute une famille, par exemple à celle des Alcméonides à Athènes pour la faute d'un seul qui avait violé le droit d'asile de Pallas. Après la mort de Crésus, on expliqua son désastre par le crime de son aïeul Gygès qui avait conquis le trône en commettant un meurtre. Mais, à part ces exceptions, bonnes, du reste, à jeter du jour sur l'importance de la notion d'identité, bien ou mal comprise, et à montrer son lien indissoluble avec celle de culpabilité, le justicier a de tout temps cherché à frapper l'auteur individuel d'un crime et l'a déclaré seul coupable, quoiqu'il ait fait ou laissé retomber sur ses parens, par la confiscation notamment, les conséquences déplorables de sa culpabilité. La peine, si elle est le corrélatif et le substitut extérieur du remords intérieur, le remords de ceux qui

(1) Napoléon, en bon Corse qu'il était, sentait ainsi : « Un prince de la maison de Bourbon a été pour quelque chose dans la conspiration de Cadoudal, donc j'ai le droit de faire tuer un prince quelconque de cette famille. » Tel a été son raisonnement en faisant assassiner le duc d'Enghien, et son acte a été si conforme au sentiment corse de la responsabilité familiale, qu'il n'a jamais pu concevoir l'émotion suscitée par cette mort tragique. (Voir *les Souvenirs de M. de Barante* à ce sujet.)

n'en ont d'autre, est, comme la vengeance, une souffrance infligée, mais une souffrance voulue moins par un calcul d'utilité sociale, que par le besoin d'exprimer la honte d'avoir un frère qui nous déshonore. Si nous nous refusons à concevoir une pénalité autrement que comme douloureuse, tandis que nous admettons très bien la possibilité d'une médication agréable, c'est que le repentir ne saurait être que douloureux. Il me semble que les phases successives de la pénalité s'accordent avec ce point de vue. L'adoucissement et surtout la transformation séculaire des peines qui, toutes physiques et positives au début, se sont spiritualisées à la longue et sont devenues simplement privatives, ne correspondent-ils pas aux changemens opérés dans l'expression du repentir aux divers âges des peuples, depuis le repentir des sauvages et des barbares exprimé par des coups, des mutilations, des blessures volontaires (1), jusqu'au repentir civilisé qui a pour signe unique la tristesse d'une attitude humiliée? Le sauvage contrit se déchire le corps, verse son propre sang; le civilisé repentant peut bien se tuer, car il y a des suicides par remords, mais sans se faire mal ou en se faisant le moins de mal possible. Il n'y a pas de milieu pour ce dernier entre le repentir qui est une souffrance morale, non physique, et le repentir qui le condamne à mourir. De même dans nos pénalités modernes, il n'y a presque plus de châtimens corporels, de flagellations, de bastonnades, de tortures; il n'y a pas de milieu entre la prison assez confortable, seulement déshonorante, et la peine de mort réduite au minimum de douleur.

Telle est, brièvement résumée et incomplètement, une notion de la culpabilité qui, tout étrangère qu'elle est à l'idée du libre arbitre, me paraît donner pleine satisfaction à la conscience, s'accorder avec l'état des sciences et trouver sa confirmation historique dans l'évolution des sentimens moraux aussi bien que des institutions pénales. Pratiquement, elle a, ce me semble, l'immense avantage de rompre un lien factice, mais des plus périlleux, entre une hypothèse métaphysique plus ou moins plausible, mais de plus en plus combattue, et une idée morale nécessaire qui, malheureusement, devient inefficace dès le moment où elle cesse d'être certaine et incontestable. Les deux fondemens que nous avons cru pouvoir lui donner sont à l'abri de toute sérieuse attaque. L'identité personnelle est un fait, la similitude sociale aussi. Avec ce fil conducteur, il est aisé de se retrouver dans le dédale des difficultés offertes par les perturbations mentales de la folie, de l'hypnotisme,

(1) Les anciens Aztèques se saignaient cruellement eux-mêmes pour les moindres peccadilles.

de l'alcoolisme, de la sénilité, etc. A première vue, on pourrait croire que les deux conditions indiquées se développent en raison inverse l'une de l'autre, que plus on s'identifie à soi-même par la cohésion croissante de la conduite, et plus on devient dissemblable à son milieu social. Mais il n'en est rien; l'homme est devenu un animal si essentiellement sociable que sa personnalité se trouble en s'isolant, s'accentue en s'ouvrant largement aux influences, aux sympathies, aux exemples du dehors. Son originalité se nourrit de son impressionnabilité. C'est par l'étude prolongée des modèles, œuvres magistrales ou créatures vivantes, que le peintre se fait son style. Aussi, toutes les causes qui diminuent, resserrent et mutilent, ou paralysent entièrement notre faculté d'assimilation sympathique avec autrui, ont-elles pour effet parallèle d'entraver notre identification avec nous-mêmes. La folie qui nous aliène, nous désassimile aussi bien, et sa plus ordinaire manifestation est un égoïsme extravagant. Peut-être m'objectera-t-on que, s'il en est ainsi, la culpabilité des malfaiteurs doit être en général bien faible, puisque, donnant la preuve de leur insociabilité, de leur défaut de sympathie, de leur dissemblance avec la société honnête, ils doivent être réputés dépourvus d'équilibre mental, de stabilité personnelle. Mais je ne recule pas devant cette conséquence, en ce qui concerne un certain nombre de malfaiteurs, déséquilibrés ou demi-fous plus dignes du cabanon que de la cellule. Quant à la plupart des délinquans, c'est une erreur de se les représenter comme des êtres à part sans nulle similitude avec nous. Sous bien des rapports, très nombreux même, ils nous imitent, ils nous empruntent nos mœurs, nos vices surtout, nos vanités, nos cupidités, nos erreurs, le plus souvent aussi nos jugemens moraux par lesquels ils se voient forcés de se condamner eux-mêmes. Ils sympathisent donc avec nous plus qu'ils ne pensent et que nous ne pensons. Car il y a toujours quelque amour ou quelque respect, conscient ou inconscient, au fond de l'imitation, comme il y a toujours de l'imitation ou une tendance imitative au fond du respect ou de l'amour (1). Ces êtres dégradés font donc partie, malgré tout, de notre société qu'ils exploitent, et dont l'exploitation est la carrière

(1) C'est la raison pour laquelle j'ai toujours attaché une importance si grande à l'imitation et à la similitude sociale, son effet. Ce n'est pas en tant que les hommes *s'utilisent réciproquement*, comme les économistes sont trop enclins à le penser, que les hommes font partie de la même société; pour se rendre les plus grands services, ils sont souvent forcés de se différencier les uns des autres si profondément, par le régime des castes ou par la division du travail poussé à l'excès, qu'ils cessent de se traiter en compatriotes sociaux; et ils ne se sont jamais peut-être tant entre-servis que lorsqu'ils ont divorcé socialement. Non, c'est en sympathisant réciproquement, et, par suite, en s'imitant les uns les autres, qu'ils sont vraiment cosociétaires.

où ils déploient leur individualité. Il est donc juste et logique de voir dans la majorité des malfaiteurs, non pas des malades ou des infirmes, mais des coupables, et de les punir comme tels, d'après le degré variable, nullement chimérique, de leur culpabilité. — Cela dit à l'adresse des spiritualistes d'une part, des positivistes de l'autre, je ne vois pas en quoi cette solution d'un problème épineux pourrait offenser les premiers ou mériter le reproche d'éclectisme que lui ont adressé çà et là les seconds. Cet effort pour sauver l'idée de culpabilité trahirait-il, comme l'ont insinué ces derniers, un reste de spiritualisme ou de christianisme inconscient et se survivant au cœur, chose grave à leurs yeux? Je croirais plutôt que dans leur obstination à vouloir détruire cette notion vieille comme le monde, antérieure à toutes les philosophies et peut-être à toutes les religions, il y a l'action d'un préjugé inspiré par une conception toute théologique de la *coulpe* et du péché. Seulement, comme je l'ai montré, les théologiens avaient de puissans motifs pour appuyer la responsabilité morale sur le libre arbitre, et les positivistes n'en ont aucun en supposant comme eux, et d'après eux, que, le libre arbitre supprimé, la responsabilité morale s'évanouit. Revenons au sens humain des choses, à leur sens antique ressaisi et précisé; voyons des coupables là où cette épithète est le mot propre, clair et net; cela ne peut gêner en rien les anthropologistes dans l'examen anatomique et physiologique des criminels, ni les statisticiens dans l'étude numérique des crimes; mais cela ôtera tout prétexte aux attaques passionnées ou aux plaisanteries plus ou moins spirituelles dont ils sont parfois l'objet, et cela ouvrira à leurs instructives recherches, fécondes en documens intéressans, l'accès de beaucoup d'esprits distingués dont l'entrée leur est barrée et le sera toujours, non sans quelque apparence de raison, s'ils s'obstinent à nier l'idée morale. Ce dont il y a lieu d'être frappé, c'est que, en dépit de ce paradoxe, les doctrines des nouveaux criminalistes se soient propagées dans le monde entier, en France même (1), avec une rapidité si grande et toujours croissante. Rien ne montre mieux l'opportunité de leur apparition, l'universalité du besoin auquel elles répondent, leur vérité sous certains rapports essentiels, et la vanité des traits légers décochés contre elles par leurs adversaires.

G. TARDE.

(1) Il est à remarquer, d'ailleurs, que l'école française, fondée à Lyon par le docteur Lacassagne, se distingue nettement par sa sagesse, par son caractère pratique et solide, de l'école italienne.

LES

CLASSES PAUVRES

EN ANGLETERRE

L'ENFANCE, SES ENNEMIS ET SES PROTECTEURS.

C'est un fait tout à l'honneur de l'Angleterre qu'en aucun temps les misères humaines n'y ont excité plus de commisération et apitoyé plus de cœurs. Pendant que se multiplient les congrès où l'avenir des classes laborieuses et les inégalités dont elles se plaignent sont l'objet de discussions passionnées, une école humanitaire très pratique, soucieuse d'obtenir avant tout des résultats, s'empare peu à peu de l'esprit public qu'elle façonne et attendrit à sa guise. Les plus charitables initiatives se développent et s'exercent aux applaudissemens de spectateurs gagnés d'avance. L'ingéniosité des philanthropes ne recule devant aucune hardiesse, et c'est plaisir de voir les conférenciers, la presse, les représentans de l'Église nationale ou des sectes dissidentes s'unir et se confondre dans un même élan de fraternité. Les partis politiques eux-mêmes font trêve; il semble qu'un immense besoin de générosité et de dévoûment dévore l'âme du pays et qu'il n'existe plus rien en dehors de cette nécessité impérieuse: améliorer la condition des

bonheur serait sans nuage, si je pouvais vous y associer de vive voix et vous embrasser sur les deux joues.

« MARIE-ÈVE.

« *P.-S.* — Eh bien! non, ce n'est pas tout à fait pour cela que je me suis mis la plume en main, à votre intention. Mais approchez plutôt votre oreille : j'aime décidément mieux vous le dire tout bas, et à la bonne franquette, que de vous le tartiner par écrit. On a été très méchant pour vous. On l'est encore. On le sera tant que vous ne serez pas mariée. Car il paraît que le mariage est l'antidote de la médisance... dans certains cas. Avouez que, dès lors, nous aurions le plus grand tort de négliger ce contrepoison, quand il est à notre portée. Tenez, voici, par exemple, Stéphen du Heaume, qui, bien accueilli chez vous pour commencer, puis moins bien reçu, y trouve deux ou trois fois de suite M. George Vivian. « Sancigny est remplacé par Vivian! » Vous entendez cela d'ici, ou plutôt d'où vous êtes? Du reste, on l'entend de partout, et c'est ennuyeux : ennuyeux pour vous, pour moi aussi qui vous aime et qui entends ou devine le nom de mon mari (je puis bien l'appeler ainsi) accolé au vôtre dans une calomnie rétrospective. Or, supposez (je parle tout contre votre oreille) que M. George Vivian ne vous déplaise pas : vous l'épousez, et nous faisons partie carrée, à la barbe des médisans. Entre nous, c'est tout ce que je désire maintenant; et, faute de cette petite formalité, cela ne nous serait jamais possible... D'abord (ma bouche est de plus en plus près de votre oreille), j'aurais peur de vous si vous n'étiez pas mariée ; et puis, il manquerait un côté du carré. Et ne craignez pas que le mariage vous rende nécessairement fossile : Fred m'a promis de me laisser être moderne tout à ma guise. Nous le serons ensemble. Quant à l'amour, c'est de tous les temps.

« M.-E. »

Pour répondre à son nouveau mari, qui, le soir du mariage, sur le seuil même de la chambre nuptiale, lui disait en souriant avec une timidité feinte, et comme pris d'un scrupule tardif :

— Ce n'est peut-être pas bien moderne, tout de même, ce que nous allons faire?..

Antoinette n'eut qu'à se souvenir du *post-scriptum* de Marie-Ève.

— Bah! fit-elle. Décidément, c'est de tous les temps.

HENRY RABUSSON.

SAINT FRANÇOIS D'ASSISE

Nous croyons être chrétiens. Ceux mêmes d'entre nous qui se sont détachés du dogme s'imaginent qu'ils vivent sous la domination de l'Évangile, puisque les idées morales et sociales que l'Évangile apportait au monde ont passé dans nos mœurs, nos institutions et jusque dans nos préjugés. On oublie de se demander si la sagesse mondaine n'a pas modifié profondément la doctrine primitive, et ce qu'il reste encore de cette « triomphante folie, » comme l'appelait Bossuet, depuis tant de siècles que de fort honnêtes gens travaillent à expliquer les textes d'une manière rassurante, adoucissant ici une idée trop sauvage, interprétant plus loin dans le sens de notre égoïsme et de nos passions un précepte décidément impraticable. On n'ignore pas tout à fait qu'il y a certaines choses qui ne se comprennent plus comme il y a dix-neuf siècles, et qu'il a fallu civiliser, pour ainsi dire, des paroles qui s'adressaient aux petites gens d'un pays à demi barbare; mais peu de personnes se rendent compte du chemin parcouru, d'étapes en étapes, depuis le point de départ.

Il est bon, cependant, de rechercher de temps en temps où nous en sommes, ne serait-ce que pour ne pas se payer d'illusions ridicules. Rien n'y aide autant que de considérer les hommes qui se sont efforcés, à diverses époques et dans différens pays, de ramener le monde à l'Évangile vrai, à l'Évangile tout cru; nous pouvons juger, par l'impression qu'ils nous laissent, de ce qu'est devenue entre nos mains la loi à laquelle nous nous figurons être toujours soumis. De tous ces exaltés, il n'en est pas avec qui l'épreuve soit aussi décisive qu'avec saint François d'Assise, parce qu'aucun n'a été plus net de compromis humains. Il n'a rien

donné à nos prudences ni à nos faiblesses. Il a remis sous les yeux des chrétiens la pensée de Jésus dans sa nudité et a soutenu avec un doux entêtement que ses exigences ne sont pas au-dessus de nos forces. Nous allons essayer, après beaucoup d'autres (1), de raconter sa vie et son œuvre. C'est une histoire connue, mais si belle qu'on ne s'en lasse point, et on n'y a peut-être jamais cherché la leçon que nous venons d'indiquer. Selon que les idées de saint François d'Assise sembleront au lecteur d'un grand sage, ou seulement d'un grand saint, trop élevé au-dessus des choses de la terre pour en raisonner avec beaucoup de sens, il saura jusqu'à quel point il est encore dans la pure tradition évangélique.

I.

Lorsqu'on descend de Florence sur Rome par les vallées ombriennes, on aperçoit les villes dans les airs, posées sur des cimes abruptes dont elles suivent les contours déchiquetés. Beaucoup ont conservé les hautes murailles crénelées du moyen âge, qui serpentent au flanc de la montagne en formant des dessins bizarres. La montée jusqu'aux portes est longue et rude, l'intérieur de la ville accidenté. Les maisons sont tassées le long de petites rues tortueuses et escarpées, faciles à fermer et à défendre. Les vieux palais noircis ont des airs de forteresses. Tout parle aux yeux d'un passé d'insécurité, d'invasions étrangères et de troubles civils. Tout parle aussi de la vénérable antiquité de ces retraites inaccessibles, où les débris du moyen âge recouvrent des murailles romaines, posées sur des fondemens étrusques.

Les cités de l'Ombrie ont eu leurs jours de puissance et d'éclat. Leurs cathédrales, leurs hôtels de ville, les restes de leurs citadelles et de leurs palais témoignent de ce qu'elles furent du XIIe au XVe siècle, alors que Cortone, Pérouse, Assise, Foligno, Spolète, Orvieto levaient des armées et formaient des alliances. Leurs libertés avaient grandi, comme dans l'Italie du nord, pendant la longue querelle des papes et des empereurs. Tandis qu'on se dis-

(1) Nous mentionnerons en première ligne *l'Histoire de saint François d'Assise*, de M. l'abbé Léon Le Monnier (Paris, 2 vol. in-8°, 1889; Victor Lecoffre), ouvrage remarquable par l'érudition, la largeur d'esprit et la sincérité. Puis les délicieuses biographies de Thomas Celano et des Trois Compagnons, tous quatre disciples de saint François; la *Vita*, etc., de saint Bonaventure (1263); *les Fioretti* (XIVe siècle); *le Saint François* de Frédéric Morin (1853), et celui du docteur Karl Hase (Leipzig, 1856); *Poètes franciscains*, d'Ozanam (1859); *Nouvelles Études d'histoire religieuse*, par M. Renan; *des Hallucinations du mysticisme chrétien*, par A. Maury (*Revue* du 1er novembre 1854); *l'Italie mystique*, par Émile Gebhart (1890), etc.

putait leur possession, les fortes villes qui dominent le haut Tibre et ses affluens s'étaient transformées peu à peu, elles aussi, en républiques. L'autorité y avait passé aux mains de la bourgeoisie et du peuple, et il en était résulté un épanouissement qui a été éphémère, parce que les jeunes souveraines se mirent aussitôt à se jalouser. Leurs luttes acharnées eurent vite fait de les jeter dans une décadence qui a été sans remède. Aujourd'hui, elles sont mortes. Leurs rues désertes n'ont plus que des boutiques de village, leurs maisons silencieuses ont l'aspect lépreux que donnent aux murailles les longs abandons. Ce sont d'adorables nécropoles, toutes hérissées de monumens exquis, tout égayées de vues incomparables sur les Apennins et leurs vallées profondes. Nulle activité humaine n'y trouble les visions du passé. On chercherait en vain des asiles plus à souhait pour les mystiques légendes du moyen âge.

C'est dans une de ces villes aériennes, à Assise, que naquit, en 1182 (1), l'enfant destiné à remuer profondément la chrétienté. Son père, Pierre Bernadone, était un gros marchand d'étoffes qui s'en allait trafiquer au loin, selon l'usage du temps. On était encore à l'âge héroïque du commerce, et les expéditions de ces marchands en armes, escortant leurs ballots sur les champs de foire de l'Europe, avaient une physionomie militaire et aventureuse que nous ne sommes plus accoutumés à associer aux opérations de cette nature. Les Italiens avaient commencé, dès la fin du XIe siècle, à passer les Alpes pour venir vendre leurs produits dans le midi de la France, et nous savons par les contemporains qu'au XIIIe siècle on les rencontrait partout, aux fameuses foires de Champagne aussi bien qu'en Provence ou en Languedoc. Ils nous apportaient les cotonnades et les mousselines dont l'Orient avait eu longtemps le monopole, les taffetas, brocarts, velours, pour lesquels leurs artisans étaient alors sans rivaux. Pierre Bernadone faisait des courses fréquentes dans notre pays, et la tradition veut qu'il s'y soit marié, pendant un de ses voyages, avec une fille noble de souche provençale. Ainsi s'expliquerait que son fils François ait eu dès l'enfance la tête pleine de chansons et de contes provençaux.

Sa femme, qui se nommait Pica, n'est pour nous qu'une silhouette indécise. Les vieux biographes de saint François, ceux qui avaient connu sa ville et sa famille, parlent à peine de sa mère. Ils nous disent qu'elle était simple et indulgente, la font apparaître deux ou trois fois à l'arrière-plan et semblent ensuite l'oublier. Son nom n'est plus prononcé. Nous ignorons jusqu'à la date de sa mort et si elle put jouir de la gloire de son enfant. Pierre Bernadone dis-

(1) Selon d'autres, en 1181.

paraît de même après la conversion de saint François, mais on nous l'avait du moins bien fait connaître auparavant, et c'est une physionomie curieuse; elle nous laisse entrevoir ce qu'était cette bourgeoisie naissante, déjà riche et encore grossière, dont l'avènement au pouvoir était en train de changer la face de l'Italie.

Pierre Bernadone avait conservé les rudes qualités du plébéien à travers les défauts du parvenu. L'époux de la tranquille et modeste Pica adorait le faste. Il était âpre au gain, point courtois, et il avait des colères brutales. Pas aimable, en résumé, mais actif, énergique, appliqué à ses affaires et comprenant les devoirs de sa classe d'une façon assez fière. Dans les démêlés qu'il eut plus tard avec son fils aîné, qui ne tournait pas comme il l'aurait désiré, on ne vit jamais Pierre Bernadone s'opposer à ce que François allât se battre. Il tâcha de l'empêcher de verser dans le mysticisme et de devenir un saint, c'est-à-dire un bon à rien dans ses idées de négociant; il le laissa courir au danger toutes les fois que son fils en eut envie, même lorsqu'il ne s'agissait point de défendre Assise; ce marchand, qu'on nous représente intéressé et d'âme basse, admettait fort bien que son enfant gâté, son meilleur aide au comptoir, laissât là les cliens et risquât de se faire tuer sans aucune nécessité, uniquement pour l'amour de la gloire.

En revanche, Pierre Bernadone ne peut échapper au reproche d'avoir mal élevé ses fils. Les vieux biographes assurent que c'était alors l'usage. On ne voyait pas d'inconvénient à ce que les garçons se conduisissent en chevaux échappés, et François Bernadone ne s'en fit pas faute. Il était très ardent et il avait beaucoup d'argent; il devint le boute-en-train de la jeunesse dorée d'Assise, l'instigateur de toutes les sottises, et les sottises n'étaient rien moins que raffinées aux environs de l'an 1200. L'un des plus grands plaisirs des fils de bourgeois était de se griser de compagnie et d'aller ensuite faire du tapage dans les rues. Assise retentissait jour et nuit des chants et des cris de ces jeunes fous, en tête desquels marchait le fils du riche Bernadone, l'air important, car il s'imaginait être un personnage et jouer un rôle digne d'admiration. Son excuse est que la ville entière l'admirait effectivement, et de tout son cœur, parce qu'il restait élégant et doux au milieu des excès. Jamais brutal, jamais un mot grossier. « Il n'avait pas l'air d'être de sa famille, » dit un contemporain qui avait connu le père et les frères. Il n'avait pas non plus l'air d'être de sa classe, tant il y avait de noblesse dans toute sa personne.

Ses études furent sommaires. Il était mauvais écolier et il resta peu de temps sur les bancs. Son père l'en retira de bonne heure pour le mettre à auner du drap, sans s'inquiéter de l'état de ses

études. Il ne venait à l'esprit de personne, au XIIe siècle, qu'un marchand eût besoin d'en savoir si long. Quelques panégyristes se sont efforcés, dans une bonne intention, de démontrer que saint François était plus instruit qu'on ne le croit généralement. La question est bien secondaire. S'il est au monde une chose indifférente, c'est qu'un homme qui s'était donné pour tâche de renouveler notre conception de la vie, et qui y a réussi dans une certaine mesure, ait su plus ou moins de latin, surtout quand cet homme n'a pas cessé de répéter qu'il n'était qu'un simple et un ignorant, mais que la simplicité est une force, parce qu'elle « choisit d'agir, plutôt que d'apprendre ou d'enseigner (1). »

Il y a d'ailleurs plusieurs façons d'être ignorant. François Bernadone l'était en poète; c'est dire qu'il savait une foule de choses dont ne se doutèrent jamais les bons prêtres de l'école Saint-George, où il avait fait ses classes. Les vers des troubadours provençaux bourdonnaient dans sa tête en essaims sonores. Il les entendait réciter aux jongleurs, sur les places publiques ou dans les tournois et carrousels, et il en possédait probablement des copies. Son esprit en reçut une empreinte que rien n'effaça jamais. Le sens ridicule attaché de nos jours au mot de troubadour ne doit pas nous faire oublier ce qu'était cette poésie de poètes-chevaliers, où bruit et s'agite la vie guerrière du moyen âge. Les fadeurs amoureuses n'y tiennent pas toute la place. La guerre y est célébrée avec un emportement sauvage. « Je vous le dis, s'écrie Bertram de Born, le manger, le boire, le dormir n'ont pas pour moi tant de saveur que d'entendre crier des deux côtés : A eux! et d'entendre hennir chevaux à vide sous le bois, et d'entendre crier : A l'aide! à l'aide! et de voir tomber petits et grands dans les fossés, sur l'herbage, et de voir les morts qui ont les flancs traversés par des tronçons d'armes. » Il passe dans les pièces belliqueuses un souffle d'héroïsme, un mépris pour le soldat hésitant, bien faits pour préparer une âme généreuse aux grandes actions. Un marquis de Montferrat s'était croisé et n'était pas parti. « Marquis, lui crie un troubadour, je veux que les moines de Cluny fassent de vous leur capitaine, ou que vous soyez abbé de Cîteaux, puisque vous avez le cœur assez bas pour aimer mieux deux bœufs et une charrue à Montferrat qu'ailleurs être empereur. On dit bien que jamais petit de léopard ne se mit au terrier, comme fait le renard... Vos ancêtres, je l'entends raconter, furent tous des preux; mais il ne vous en souvient guère (2). » Les troubadours ont eu sur saint François une influence analogue à celle que les

(1) *Deuxième Vie* de Thomas Celano.
(2) Traduit par Villemain.

romans de chevalerie espagnols exercèrent, à trois siècles de distance, sur sainte Thérèse. Ils le familiarisèrent de même avec les pensées et les sentimens héroïques.

Le fils du drapier d'Assise eut un autre maître bienfaisant, la Nature, qu'il aima jusqu'à la mort d'un amour invariable. Les gens qui savaient la regarder n'étaient pas aussi rares que le feraient supposer les mosaïques et les sculptures de l'époque. On raconte que Joachim de Flore, l'un des précurseurs de saint François, s'interrompit un jour de prêcher en voyant le temps s'éclairer subitement, et sortit de l'église avec ses auditeurs pour leur faire admirer la campagne mouillée et ensoleillée. Cet exemple, et quelques autres du même genre, n'empêchent pourtant point que saint François ait été unique dans tout le moyen âge par un sentiment de la nature dont l'intensité n'a jamais été surpassée. Il y entrait un mélange d'admiration pour « tout ce qui était beau à voir (1), » et de tendresse pour la vie universelle qui enfante également le brin d'herbe et l'humanité. Il restait en contemplation devant une fleur, devant les souples ondulations d'une vigne grimpée dans un arbre, à la mode italienne, devant un insecte ou un oiseau, et il ne les regardait pas avec le plaisir égoïste du dilettante; il s'intéressait à ce que la plante eût son soleil, l'oiseau son nid, à ce que la plus humble des manifestations de la force créatrice eût la part de bonheur inconscient à laquelle elle peut aspirer.

Le sort l'avait fait naître dans un pays qui, par une rare rencontre, est tout ensemble grandiose et riant. Il passa sa jeunesse à boire par les yeux l'Ombrie et sa divine lumière, les lignes exquises de ses puissantes montagnes, la sauvagerie mêlée de douceur qui lui donne une physionomie inoubliable. Promeneur acharné, il courait les pics et les vallées, les champs cultivés et les bois déserts, s'absorbant dans l'admiration devant un humble ruisseau comme devant un site imposant. Rentré dans Assise, il y plongeait de toutes parts sur de vastes horizons. La ville est suspendue, en plein midi éblouissant, au flanc du mont Subasio. A ses pieds, une large vallée où le Chioggio coule parmi les oliviers. En face, une montagne robuste et sombre, aux verts vigoureux. A droite et à gauche, la vallée fuit entre des chaînes bleuâtres qui vont pâlissant, et deviennent peu à peu d'un azur si doux, que le regard ne peut s'en rassasier. Assise plane sur ces paysages merveilleux, et l'on y est sans cesse surpris, malgré la hauteur des maisons, par des éclairs de campagne. C'est à un tournant de rue, c'est par-dessus un mur de terrasse ou à travers des fenêtres ouvertes. Les Bernadone habitaient dans

(1) Celano.

le haut de la ville. Ils ne pouvaient sortir de chez eux sans voir au-delà des remparts, et lorsque le printemps italien jetait sa royale parure sur les monts et les plaines, la vie du jeune François devenait un enchantement.

La poésie provençale et la nature furent ses deux grands précepteurs. Les leçons qu'il reçut des événemens publics complétèrent son éducation. Son adolescence assista aux efforts d'Assise pour se débarrasser du duc allemand imposé par l'empereur. Il avait seize ans et demi quand le peuple, profitant d'une absence de Conrad von Lutzen, se leva en masse et monta assiéger la citadelle dont on voit encore plusieurs tours carrées et quelques murs énormes. Le redoutable Rocher-Rouge, asile séculaire des oppresseurs étrangers, fut pris et incontinent démantelé. La population courut ensuite réparer les murailles de la ville. Il ne restait qu'à nettoyer Assise des ennemis intérieurs, ces nobles durs et rapaces qui tenaient garnison dans leurs palais fortifiés et y vivaient comme en terre conquise. Ceux d'entre eux qui acceptèrent le régime nouveau obtinrent des conditions honorables; on convint de leur réserver une partie des dignités républicaines. Une série d'assauts et d'incendies eurent raison des autres, et l'Ombrie compta une cité libre de plus.

François Bernadone était du parti du peuple et hardi compagnon. Il est très douteux (1) qu'il ait assisté les bras croisés à ces luttes généreuses en faveur de l'indépendance. Cela ressemblerait trop peu à tout ce que l'on sait de lui. L'esprit ne soufflait pas encore sur cette jeune tête, bouillonnante d'énergies ignorées d'elle et des autres. Le futur paladin de l'Évangile, destiné aux victoires pacifiques, se contentait pour l'instant d'être un jouvenceau d'humeur belliqueuse, qui rêvait aventures, conquêtes, chevalerie, gloire, et qu'on trouvait toujours empressé à décrocher son bouclier.

Au surplus, très gai et passablement frivole. Il n'était que rire et chansons, prenait au sérieux le menu d'un repas ou la coupe d'un habit, et jetait à pleines mains les écus paternels, à moins cependant qu'il ne s'abîmât dans une méditation solitaire, entre deux parties de plaisir, ou qu'il ne se perdît derrière son comptoir dans de vagues projets romanesques. Ses pieux disciples soupiraient plus tard en se rappelant les contrastes de sa nature. Il restait petit-maître jusqu'au bout des ongles en attendant d'être un héros, et en sentant qu'il le serait, bien qu'il fût loin de prévoir comment. Ceux qui le connaissaient le sentaient aussi, malgré toutes les apparences. Il poussait la recherche jusqu'à l'enfantillage, se composait des costumes extravagans, faisait à table le délicat et le dégoûté, se bou-

(1) Voir Cristofani, *Storie d'Assisi.*

chait le nez de peur d'une mauvaise odeur, et laissait pourtant le public dans l'attente de grandes choses. Quelques amis de son père hochaient leurs têtes de bourgeois économes en considérant son luxe de grand seigneur. Le peuple en jugeait mieux, et quand il le voyait passer avec ses airs de prince, superbement drapé dans de riches vêtemens, le peuple le regardait d'un œil indulgent et lui pardonnait tout, par un pressentiment obscur de l'avenir.

Il est plus facile de constater que d'expliquer l'étrange pouvoir de séduction qui fut l'une de ses grandes forces. Ses contemporains ont sans cesse le même mot à la bouche en parlant de lui. Qu'ils l'aient connu jeune ou vieux, roi de la jeunesse d'Assise ou moine ascétique, ils disent toujours : — Il était « si aimable. » On ne saurait prétendre qu'il fût beau, surtout pour un temps où l'air de vigueur comptait pour beaucoup. Sa personne était petite et frêle, son teint pâle et délicat. Il avait la figure allongée, les traits fins, le cou fluet, de petites oreilles, de petites mains, de petits pieds, rien de très frappant, en somme, si ce n'est le beau regard franc de ses yeux noirs et le charme inexprimable de sa physionomie, tout aimable comme son âme. La grâce souriante qui a constamment marqué ses actions, y compris les plus hautes et les plus austères, rayonnait sur son visage et disposait les cœurs pour lui. Sa voix musicale et caressante achevait de les lui soumettre. Le monde tendait le cou à son joug avant de savoir ce qu'il serait.

Cependant son père l'avait associé à son commerce et se réjouissait d'avoir un fils aussi avisé en affaires. Saint François, — dernier trait imprévu, — fut, avant sa conversion, un négociant habile, très attentif à accroître son gain. Il se tenait dans la boutique et servait les pratiques, qui l'aimaient à cause de sa politesse.

II.

Les premiers signes d'un changement intérieur se manifestèrent aux approches de la vingtième année. L'enfant gâté, qui avait toujours marché dans la vie comme dans une fête, commençait à ouvrir l'oreille aux bruits du monde, et il entendait monter vers lui, de toute la terre italienne, un gémissement douloureux qui l'étonnait. Il commençait à regarder autour de lui, et il était embarrassé de ce qu'il apercevait de visages abattus et d'yeux en larmes. Son attention s'arrêta tout d'abord sur les pauvres. Un incident, très vulgaire en soi, lui fit remarquer pour la première fois la sécheresse de leurs rapports avec les riches, et il fut froissé de sa découverte.

Un mendiant était venu lui demander l'aumône dans un moment

où sa boutique était pleine d'acheteurs et lui-même très affairé. Il rudoya ce pauvre homme et le chassa. Rien de plus naturel, n'est-ce pas? On ne se gêne pas avec un mendiant, rebut du monde, habitué à être malmené. Cependant, les cliens partis, l'image du pauvre lui revint à l'esprit. Il se prit à songer à ce qu'il aurait fait si ce passant, au lieu d'être un mendiant quelconque, l'avait sollicité « au nom d'un grand comte ou d'un baron, » et il tomba d'accord avec lui-même qu'il lui aurait donné ce qu'il demandait. Parce qu'il n'était qu'un mendiant quelconque, François Bernadone, renommé dans Assise pour sa courtoisie, avait été d'une grande grossièreté, *magnæ rusticitatis* (1), lui chrétien, lui membre d'une religion qui nous enseigne à considérer les pauvres comme les ambassadeurs du Roi des rois, afin qu'il y ait paix et bonne volonté entre tous les hommes. Il se promit de ne jamais recommencer et se tint parole; de ce jour date l'empressement, accompagné d'égards charmans, qu'il ne cessa plus de témoigner aux humbles, d'autant plus tendre pour eux qu'ils étaient plus enfoncés dans l'irréparable ignominie de la misère.

Ce n'est pas tout. L'incident eut d'autres suites plus importantes. François Bernadone en garda au cœur une inquiétude qui ne devait pas tarder à se changer en angoisse. Vaguement, mais tenacement, il entrevit les causes profondes de l'immense douleur du monde chrétien. Ces foules inconsolables, dont la plainte désolée le troublait maintenant au milieu de ses plaisirs, pleuraient la parole miséricordieuse de Jésus, impudemment faussée par des âges violens qui avaient intérêt à travestir l'Évangile pour échapper à ses contraintes. Le doux ami des misérables, le Dieu pauvre qui n'avait où reposer sa tête, avait cédé la place à une figure sévère et pompeuse, couronnée d'or, prompte à lever la main pour maudire, et qui parlait aux peuples par la bouche d'évêques puissans et impérieux. Le christianisme primitif était tombé dans le même discrédit où nous le voyons aujourd'hui, bien que par des causes différentes, et le christianisme hautain qui l'avait remplacé ne pouvait rien pour consoler les âmes. La minute où saint François eut l'intuition de ces choses décida de sa vie.

Il n'était pas le premier à soupçonner la source du mal. Depuis deux cents ans et davantage, des voix irritées sortaient des bouges des gueux et des monastères, à moins qu'elles ne tombassent du haut de quelque chaire audacieuse, dénonçant la religion officielle, insolente caricature de l'Évangile, et les comtes ou barons mitrés et crossés qui régnaient avec leurs soudards dans les palais épiscopaux. Le peuple n'avait pas pu prendre son parti de l'entrée de l'Église dans

(1) *La Vie des trois compagnons.*

le régime féodal et de la métamorphose de ses pasteurs en loups dévorans qui n'épargnaient pas leurs propres troupeaux. Dans le clergé lui-même, il y avait toujours eu des moines et des prêtres dont l'âme se remplissait de honte et de dégoût en voyant leur abbé vivre en bandit, leur évêque en joyeux batailleur. Leur colère à tous s'exaspérait à mesure qu'ils remontaient par la pensée la hiérarchie romaine, au sommet de laquelle la papauté, sauf de glorieuses exceptions, donnait l'exemple de la violence et de l'iniquité. La conscience populaire se révoltait, et il n'était pas besoin de grande attention pour distinguer un chœur assourdi de malédictions, qui n'attendait qu'une occasion pour éclater en accens formidables, ceux qui firent plus tard la Réforme.

Les maux dont ils s'indignaient étaient lamentables, mais on ne voit pas comment ils auraient pu être évités, comment les papes auraient pu rester fidèles à la tradition primitive et conserver innocemment les vertus évangéliques dans les siècles qui suivirent les invasions des barbares, alors que le chef de la chrétienté était exposé tout comme un autre à être enlevé par les brigands ou massacré par un rival. Il n'y avait pas alors dans tout l'Occident de lieu plus infesté de barons pillards que Rome, de population plus sauvage que les Romains. La ville sainte aurait été, même sans le pape, un des grands coupe-gorge de l'Europe. La présence du successeur de saint Pierre y doublait le désordre. Elle en faisait le rendez-vous des conquérans étrangers et des aventuriers heureux, dont l'un prétendait être couronné, comme Charlemagne, dans l'antique basilique de Saint-Pierre, dont l'autre voulait prendre la tiare pour la donner à un client. Le saint-père vivait au milieu des bagarres et ne pouvait pas dire sa messe en sécurité. Il n'est pas surprenant qu'il ait aspiré à la grandeur temporelle autant et plus qu'aux sept béatitudes.

Il faut regarder d'un peu près ce spectacle extraordinaire pour se rendre compte de ce qui était alors possible et impossible. De 897 à 985, moins d'un siècle, il y eut un pape empoisonné, deux étranglés, quatre morts en prison d'une manière suspecte. Vers la fin du XIe siècle, le grand Grégoire VII, pour avoir osé s'attaquer aux simoniaques, fut enlevé une nuit de Noël dans Sainte-Marie-Majeure. En 1118, Gélase II fut attaqué à coups de pierres et de flèches pendant qu'il officiait à Sainte-Praxède. Cela ne pouvait pas durer. Il fallait au saint-siège des soldats et des forteresses, dans l'intérêt même de la religion, sans cesse outragée et bafouée dans la personne de son chef. C'est ainsi qu'il fut amené à fermer l'Évangile et à aimer l'argent, avec lequel on achète des armées.

Il rouvrit la porte du temple aux marchands, se fit marchand lui-même et vendit tout ce qu'on voulut bien lui acheter : di-

gnités ecclésiastiques, biens spirituels, couronnes temporelles, le sacré et le profane, la terre et le ciel, sans s'inquiéter de ce qu'était l'acheteur, pourvu qu'il eût bon crédit. L'inévitable arriva. Les seigneurs achetèrent des évêchés pour leurs bâtards, et ceux-ci dotèrent leurs filles avec des abbayes. Les familles nobles se concertèrent pour s'assurer la poule aux œufs d'or en mettant un des leurs sur le trône pontifical. On vit alors l'épiscopat encombré de ces malandrins qui provoquaient les invectives d'un Pierre Damien ou de tel mystique en guenilles dont le nom est resté ignoré dans l'histoire. « Il aurait mieux valu pour lui être porcher ou avoir la lèpre que de *faire l'évêque*, » écrivait fra Salimbene de l'un d'entre eux.

Le pis est que ces prélats indignes prêchaient une religion à leur image et selon leur intérêt, une religion de terreur où l'enfer engloutissait quiconque ne payait pas régulièrement la dîme. Par un blasphème effronté, Jésus, devenu dur, maudissait au lieu de consoler. Sa sécheresse avait gagné les cœurs des hommes, et l'on peut dire qu'il y a rarement eu aussi peu de bonté sur la terre que dans les siècles qui ont précédé la naissance de saint François d'Assise. Les faibles n'avaient pas de pitié à attendre, les humbles pas de sympathie. Dans l'excès de leur souffrance, ils en appelèrent de l'Église à Dieu, et ce fut l'origine de la puissante vague d'hérésie qui partit au XIe siècle des pays slaves et submergea une grande partie de l'occident. Les sectes se multiplièrent, unies au fond dans une idée commune. *Cathares* ou *patarins*, *poblicans* ou *albigeois*, *amis de Dieu* ou *bonshommes*, *pauvres* ou *humiliés*, de quelque nom enfin qu'on les nomme et de quelques dogmes ou rites qu'ils s'avisassent, tous ces révoltés, sans exception aucune, étaient pénétrés d'un âpre désir de revenir à l'idéal de l'Évangile et convaincus qu'on n'y parviendrait qu'en abattant l'Église féodale et mondaine et en rebâtissant sur ses ruines. Il leur paraissait impossible que le clergé romain s'amendât, au degré de pourriture où il en était; qu'il consentît à redevenir pauvre, à prêcher le pardon des offenses et l'amour des humbles, à se faire le défenseur des aspirations politiques et sociales qui agitaient les classes inférieures, impatientes de compter dans la balance et de pouvoir s'estimer elles-mêmes.

L'originalité de saint François fut de croire le contraire. Il fut frappé, autant et plus que n'importe quel hérétique, de l'acuité du mal et de l'urgence d'y apporter remède : il ne lui vint même pas à l'esprit de tenter une réforme en dehors de l'Église, à plus forte raison contre elle. Il ne douta pas d'elle un seul instant, en quoi il montra une grande intelligence de cette merveilleuse organisation qui s'adapte infatigablement, depuis tantôt dix-neuf siè-

cles, aux temps et aux états d'esprits les plus divers, et dont la souplesse n'a encore été en défaut qu'une seule fois, le jour où Léon X fit brûler les écrits de Luther. L'Église s'était attardée dans les erremens d'un autre âge. Son fils d'Assise se borna à lui remettre sous les yeux, discrètement et avec un profond respect, le christianisme du discours sur la montagne, et à lui faire signe qu'il était temps d'avancer. Elle tint compte de l'avertissement et fut reconnaissante de la façon dont il était donné.

Nous avons dû marquer le point de départ de l'apostolat de saint François et la pensée qui présida à sa carrière active avec beaucoup plus de netteté que l'un et l'autre n'en avaient dans son esprit, à la date où nous sommes arrivés. La grande crise morale, dont l'anecdote du pauvre est un premier indice, avait été déterminée chez lui par des impressions auxquelles se mêlait encore peu de raisonnement. C'est pourquoi elle eut d'abord des allures capricieuses. Le jeune Bernadone demeurait flottant, plus agité que persuadé et ne distinguant pas sa voie. Il voyait si peu clair dans ce qui se passait en lui, qu'il attribuait son malaise au besoin d'aventures et de combats. Une guerre ayant éclaté entre Assise et Pérouse, il partit avec les milices d'Assise, fut pris dans une déroute et arriva néanmoins dans son cachot avec une telle provision de bonne humeur et d'heureux souvenirs, qu'il scandalisait ses compagnons. Rentré chez soi à la paix, en 1203, il ne demandait qu'à recommencer. Son rêve était de devenir chevalier en dépit de sa naissance bourgeoise.

Une maladie arrêta son élan. Ce fut pendant sa convalescence, en revoyant pour la première fois la campagne, qu'il s'aperçut tout à coup qu'il était devenu un autre homme. Les mêmes paysages, regardés avec les mêmes yeux, lui disaient tout autre chose que par le passé, des choses beaucoup plus sérieuses. Il s'étonna d'abord de son changement, s'y habitua et n'y pensa plus. Son imagination s'envola de nouveau dans le monde poétique où le bon Roland et le géant Loquifer accomplissent leurs exploits. Il brûlait de les égaler. Sur ces entrefaites, un seigneur d'Assise annonça son prochain départ pour une expédition lointaine où il se proposait, suivant les idées d'alors sur la guerre, « de gagner de l'argent ou de la gloire. » Le jeune Bernadone obtint de le suivre et pressa aussitôt ses préparatifs. Il songea tout d'abord à sa toilette, étant beaucoup trop romantique pour s'imaginer qu'on fait des actions héroïques avec un costume quelconque, et se composa un habit merveilleux, plus riche que celui de son chef. Cette importante affaire terminée, il n'eut plus de repos en attendant le départ. Il n'en dormait plus, ou, s'il dormait, il voyait en songe des trophées d'armes à la place des piles de drap qui emplissaient

le logis paternel. Il annonçait avec confiance au public qu'il allait devenir un grand prince; qu'il « le savait. »

Le grand jour vint enfin, et des surprises avec lui. La première fut qu'en se pavanant dans les rues, le futur monarque rencontra un chevalier pauvre, en piteux équipage, et qu'il ôta son beau costume pour le lui donner, de sorte qu'il sortit d'Assise moins brillant qu'il ne s'y était attendu. La seconde fut que la fièvre le prit à la première couchée, à Spolète; qu'étant au lit et dans un demi-sommeil, il crut entendre une voix l'avertir qu'il faisait fausse route et lui ordonner de rentrer à Assise; qu'il obéit avec sa spontanéité ordinaire et se retrouva le lendemain à vendre du drap à ses pratiques étonnées, qui le croyaient en route pour son royaume. La troisième surprise fut qu'ayant donné un magnifique repas à ses camarades pour célébrer son retour, son esprit demeura obstinément ailleurs. On chantait, il se taisait; on lui parlait, il n'entendait pas; on se promenait, il demeurait en arrière. Ses hôtes se moquaient de ses distractions et de ses airs absorbés; mais peu lui importait; il n'avait jamais été aussi heureux. Le trouble qui l'oppressait venait de se résoudre subitement en une immense espérance. Un jour nouveau éclairait l'avenir et lui montrait dans le lointain une existence qu'il n'aurait pu définir, mais dont il savait déjà qu'elle était plus belle que toutes celles qu'il avait jamais vues autour de lui. Au milieu des bouteilles et des propos de table, il se découvrait lui-même, et c'était un bonheur intense.

Les mois qui suivirent furent remplis par la lutte qu'on observe souvent chez les mystiques au début de leur vocation. Ils se débattent contre la fascination qui les entraîne hors du monde réel, dans la région inquiétante du surnaturel. Leurs premières extases leur causent des ravissemens très mélangés de terreurs, et ils n'en goûtent pleinement les mystérieuses délices, inaccessibles au reste des hommes, qu'après s'être accoutumés à vivre dans l'impossible et l'irréel. Assise soucieuse vit le jeune Bernadone, en proie au délire sacré, errer en larmes par les chemins et remplir l'air de lamentations, parce que l'invisible s'était manifesté à lui et qu'il avait entendu les voix de la solitude. Il s'exaltait dans de longues prières, et les crucifix lui adressaient la parole, l'espace se peuplait de visions. Ces crises le laissaient tremblant et angoissé, parce qu'il ne discernait pas encore sa tâche.

Il comprenait seulement qu'il s'agissait des pauvres, et de réhabiliter la pauvreté, afin qu'elle cessât au moins d'être une honte, si elle ne pouvait cesser d'être un malheur. Son existence passée l'avait mal préparé à prêcher d'exemple. Avec le sens pratique qui ne l'a jamais abandonné, il mesura ses forces au moyen d'expériences. Il avait besoin de connaître les sensations

d'un honnête homme réduit à la mendicité, avant de déclarer à l'univers que la pauvreté est la grande libératrice, qui nous affranchit de tous nos soucis, à la seule condition de l'aimer. Il s'en fut à Rome, où personne ne le connaissait, emprunta les haillons d'un mendiant, tendit la main à la porte d'une église et alla manger avec ses nouveaux confrères. L'épreuve fut satisfaisante; il se sentait capable de demander l'aumône à la face de son père, et c'était tout dire. Quelque temps après, se promenant à cheval dans la vallée d'Assise, il aperçut l'objet de toute son horreur : un lépreux. Il s'imposa d'en approcher, de lui donner une aumône et de lui baiser la main, et il le fit; mais l'effort lui avait tant coûté, que c'était à peine une victoire. Un apprentissage était ici nécessaire. François Bernadone, le mondain raffiné, se rendit à une léproserie et embrassa ses habitans sur la bouche. Maintenant, il était prêt. Dégoût moral et dégoût physique, il pouvait tout affronter. Sans tarder davantage, il se lança à corps perdu dans la bataille pour le Dieu des va-nu-pieds, qui lui paraissait le Dieu de la paix et de la concorde dans une société où l'inégalité est la règle.

Il fallait avant tout s'arracher à sa famille. La lutte qu'il eut à soutenir a été durement reprochée à son père. C'est injuste. Nous devons entrer dans les sentimens qu'éprouve un bourgeois respectable en découvrant que son fils a l'intention de se faire mendiant de profession. Pierre Bernadone avait péché jusqu'ici par excès d'indulgence. Il avait fermé les yeux, et laissé vider ses coffres, avec une égale complaisance, au profit des tailleurs, des brodeuses, des cabaretiers, des jongleurs, des mendians, des églises, des lépreux, selon que le vent tournait et qu'il plaisait à son enfant. Un soir, celui-ci ne rentra pas. Il était allé vendre des pièces d'étoffes à Foligno et n'avait pas reparu. Ses parens s'inquiètent, le cherchent, apprennent au bout de plusieurs jours qu'il s'est établi chez le prêtre d'une église appelée Saint-Damien, au-dessous d'Assise. Le père part avec des amis pour le ramener, mais François les entend venir et le cœur lui manque; il s'enfuit dans la montagne, se cache dans une grotte et supplie Dieu, avec des torrens de larmes, de lui donner la force d'obéir à ses appels. Un mois se passe. Pierre Bernadone, assis dans sa boutique, entend une rumeur s'élever des rues et des places d'Assise. Il distingue son nom, se lève en hâte, sort et pousse un cri de douleur : la foule poursuivait un fou avec des pierres et de la boue, et ce fou aux yeux rougis, au visage défait, aux vêtemens en désordre, c'était son fils, son orgueil, son François, qui venait, « ivre de l'esprit, » proclamer la victoire du Christ sur les liens terrestres.

Il fondit sur lui, le poussa dans sa maison, l'attacha, l'enferma,

le battit, l'injuria, et n'en put tirer que l'assurance réitérée que Dieu serait obéi. Sa femme prit sur elle de délivrer le prisonnier et de le laisser aller. Pierre Bernadone la malmena rudement, courut après son fils à Saint-Damien et vit que tout était inutile. Il n'avait pas affaire à un fou, mais à un glorieux entêté. Exaspéré, il porta plainte contre François, qu'il accusait de lui avoir volé l'argent des marchandises vendues à Foligno. Ils comparurent ensemble devant l'évêque d'Assise.

La scène a été maintes fois reproduite par la peinture. L'évêque d'Assise engagea paternellement le jeune Bernadone à rendre à son père ce qui lui appartenait. La réponse ne se fit pas attendre. En un clin d'œil, François fut tout nu, ses habits en tas devant l'évêque, et l'argent dessus : — « Écoutez tous et comprenez. Jusqu'ici, j'ai appelé Pierre Bernadone mon père. Je lui rends son argent et tous les vêtemens que je tiens de lui, et je dirai désormais : Notre Père qui êtes aux cieux. » — La soudaineté de cette action, son étrangeté remuèrent profondément l'assistance. Des hommes pleuraient. L'évêque embrassait le jeune enthousiaste et le couvrait de son manteau. Le vieux Bernadone comprenait qu'il perdait son fils et restait partagé entre le chagrin et la colère. Il mit fin à la scène en ramassant la bourse et les habits et en se retirant. La foule s'indigna contre le père en voyant qu'il emportait tout et l'accompagna de ses murmures.

Quelques heures plus tard, des voleurs en embuscade dans une forêt, aux environs d'Assise, entendirent une voix jeune et chaude chanter à pleine gorge dans une langue étrangère. Ils s'approchèrent et virent un homme demi-nu qui répondit à leurs questions : — « Je suis le héraut du grand roi. » — Les voleurs jetèrent l'insensé dans une gorge remplie de neige et s'éloignèrent. A peine sorti de son trou, l'homme entonna de plus belle son chant d'allégresse. Cet heureux déguenillé était le fils du riche Bernadone. Vêtu d'une loque donnée par l'évêque, il célébrait en provençal son entrée au service de Dieu et sa délivrance des servitudes du monde. La montagne retentissait au loin de ses triomphantes actions de grâces. François Bernadone avait vécu, saint François était né. On était au printemps de 1207, et des fleurs paraissaient au rebord des fossés.

III.

Assise crut d'abord n'avoir qu'un vagabond de plus. Son enfant de prédilection lui était revenu bizarrement accoutré en ermite, après avoir été marmiton dans un monastère et infirmier chez des lépreux. Maintenant, il mendiait de porte en porte du pain et des restes, maudit par son père quand il le rencontrait, moqué de son

frère et du peuple. Ou bien il se tenait debout sur les places de la ville et chantait. La foule faisait cercle avec curiosité. Il lui demandait des pierres pour réparer Saint-Damien ou une autre église et les emportait sur son dos. Bientôt il se mit à prêcher et parut encore plus singulier. Il ne se souciait point d'une chaire ni d'un lieu clos, pas davantage d'ordonner son discours ou de mesurer ses gestes. Quant à parler latin, comme le faisaient encore à cette époque les prédicateurs officiels, le nouvel apôtre en eût été bien empêché.

Il s'exprimait en langue vulgaire, et jamais il n'y eut sermon plus libre et plus impétueux. Pas de périodes savantes ni de divisions ; à peine de suite. Des phrases sans apprêt, mais si tendres que les yeux se mouillaient en les écoutant, si enflammées que les cœurs bondissaient dans les poitrines. Des idées au hasard, telles qu'elles jaillissaient d'une grande âme sincère. Plus de gestes que de mots : un homme qui prêchait de toute sa personne, qui était sans cesse en mouvement, coupant son discours de « gestes de feu et de signes de tête (1), » pleurant, riant, mimant sa pensée quand l'expression ne venait pas. Une physionomie mobile et expressive, qui se transfigurait sous le coup de l'émotion intérieure. « Il paraissait tout autre, » dit un témoin oculaire (2). Ce spectacle extraordinaire était offert aux passans dans la rue, sur les grandes routes, en quelque lieu qu'il se trouvât des gens de bonne volonté pour écouter le pâle petit ermite aux yeux brillans.

On haussait les épaules et l'on plaignait sa famille, mais on venait l'écouter. Insensiblement, on eut conscience de quelque chose de changé dans la province. La guerre était toujours aux portes, l'Ombrie toujours écrasée entre le pape et l'empereur, le vasselage toujours pesant et l'Église toujours féodale. Pourtant les âmes étaient moins oppressées. Une impression de soulagement se répandait dans le pays, et l'on finit par comprendre d'où chacun la rapportait à son foyer. Aussitôt on accourut de tous les points de l'horizon vers celui qui savait les paroles qui relèvent. Les auditoires du déguenillé se firent multitude. Thomas Celano, qui avait assisté des centaines de fois aux improvisations de saint François, a décrit dans son style imagé leur prodigieux effet sur les foules : « Les hommes accouraient, les femmes accouraient, les clercs se hâtaient, les religieux faisaient diligence, afin de voir et d'entendre le saint de Dieu, qui leur paraissait à tous un homme d'un autre siècle... Il semblait vraiment qu'en ce temps-là, dès qu'on se trouvait en présence de saint François ou qu'on parlait de lui, le ciel

(1) Celano.
(2) *Ibid.*

versât sur la terre une lumière nouvelle... Il rayonnait comme l'étoile brille dans l'obscurité de la nuit, et comme le matin se déploie au-dessus des ténèbres. »

Il était, en effet, « un homme d'un autre siècle. » Nous ne possédons pas de sermon de saint François, mais nous connaissons les idées qui faisaient le fond de sa prédication, et il est certain que les chrétiens n'avaient rien entendu de pareil depuis l'âge apostolique. Traduit en langage moderne, son enseignement signifiait à peu près ceci.

La tristesse qui pesait sur le monde chrétien provenait de deux graves malentendus, l'un avec la vie, l'autre avec le ciel. Le malentendu avec la vie consistait à s'être rendu esclave de ses faux biens : richesses, honneurs, vanités et superfluités de toute sorte, au lieu de se jeter sur le trésor sans prix qu'elle offre à tout venant : la liberté. Il dépendait des auditeurs de saint François de secouer à l'instant même, et à jamais, les soucis qui leur rendaient l'existence semblable à une chaîne, et d'être aussi libres, aussi joyeux que l'oiseau sur la branche. Le remède était à leur portée; ils n'avaient qu'à étendre la main, qu'à vouloir : ils n'avaient qu'à épouser la Pauvreté. Aussitôt, quel changement! Quelle guérison délicieuse des rongemens d'esprit de ceux qui possèdent et qui craignent de perdre ou de ne pas acquérir davantage! L'homme qui ne possède rien et qui a la volonté de se passer de tout, jouit en paix de ce que personne ne peut ôter à personne : la sainte joie de vivre, la fraîcheur des champs et le parfum des fleurs, l'attente du royaume de Dieu. Loin d'avoir fait un sacrifice, son gain est inestimable. L'amour de la pauvreté est la grande leçon de l'Évangile; mais les hommes ont cru savoir mieux que Jésus ce qui leur convenait, et de là est né le second malentendu, avec le ciel.

C'est ici que saint François se séparait des patarins et autres hérétiques, qui rejetaient toute la faute sur l'Église et lui reprochaient d'avoir substitué un Dieu à son image, impérieux et menaçant, au Dieu d'amour et de miséricorde de l'Évangile. Il n'a jamais eu une parole de blâme pour l'Église ni pour ses représentans, quels qu'ils fussent. Il a toujours enseigné que le mal venait de ce que la foule des chrétiens avait brisé le pacte évangélique pour le remplacer par une religion plus respectueuse des règles de la prudence humaine, ce qui était une bien grande erreur. « Toute la sagesse du monde n'est que folie, » disait-il, et on l'avait bien vu. Tandis que le Dieu des pauvres, celui qui s'est ému d'une divine pitié pour les souffrances de l'humanité, tombait dans l'oubli et s'endormait d'un sommeil qui devait durer onze siècles, la pitié et la tendresse remontaient au ciel avec lui et s'endormaient à ses pieds. C'est à les réveiller tous trois que s'attachait désespérément

l'ardent prédicateur d'Assise. Il les appelait à grands cris et avec larmes, sachant bien que c'était ce qu'il fallait à ce pauvre monde aigri par la souffrance. Pourvu qu'ils comprissent tous que la folie de l'Évangile est la vraie sagesse!

Les premiers qui le comprirent tout à fait furent deux citoyens d'Assise, Bernard de Quintavalle, homme riche et considérable, et un chanoine nommé Pierre. Quand Bernard déclara son intention de distribuer ses biens aux pauvres et d'aller vivre avec saint François, celui-ci eut un scrupule. Il n'était pas grand clerc et ne savait pas exactement, après tout, ce que Jésus avait dit sur le renoncement aux richesses. Il donna rendez-vous à Bernard et à Pierre dans une église d'Assise, et tous trois se mirent en devoir de consulter l'Évangile. Ils lurent : « Si tu veux être parfait, vends ce que tu as et le donne aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel; après cela, viens et suis-moi. » Rien de plus clair. Les deux disciples allèrent aussitôt vendre ce qu'ils avaient, et l'on put contempler sur la grande place d'Assise une scène apostolique. Le riche Bernard de Quintavalle tenait sa fortune dans un pan de sa robe et la semait dans les mains tendues vers lui. Debout à ses côtés, le jeune Bernadone avait l'air de trouver cela très naturel. Un vieux prêtre ayant choisi ce moment pour réclamer de l'argent qui lui était dû, disait-il, pour les réparations de Saint-Damien, François plongea sa main dans la robe de Bernard, jeta une poignée d'écus au bonhomme et allait lui en envoyer une seconde, d'un geste empreint d'un magnifique mépris pour « cette poussière, » si le prêtre, un peu honteux, ne s'était retiré en murmurant qu'il était assez payé.

Huit jours après, troisième recrue. Puis il en vint un quatrième, un cinquième, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'ils fussent douze.

Ni le maître ni les disciples ne songeaient à fonder un ordre. Ce serait mal connaître saint François que de lui attribuer des plans longuement préparés. En 1209, année des premières conversions, il n'avait pas d'autre projet que de vivre selon ce qu'il croyait. Ses compagnons l'entendaient de même. Aucun d'eux ne se doutait qu'il était en train d'inventer les franciscains. L'un des ordres religieux les plus puissans qui aient existé a été fondé, pour ainsi dire, sans y penser.

La petite communauté s'était établie dans une cabane qu'elle s'était construite dans la vallée, au-dessous d'Assise, près d'une chapelle abandonnée qu'on nommait Sainte-Marie de la Portioncule. Elle avait revêtu la tunique grise et la ceinture de corde adoptées par le maître, qui avait abandonné le costume d'ermite à cause des chaussures et de la ceinture de cuir, qu'il trouvait un luxe superflu. Elle priait beaucoup, travaillait de ses mains et allait

mendier aux portes, saint François en tête pour donner l'exemple, car c'est ici qu'il rencontrait des résistances, au dehors et au dedans. L'idée que l'honneur et la dignité d'un honnête homme sont au-dessus des circonstances et des événemens a toujours été difficile à faire accepter. Elle était le bienfait suprême dans un âge de violence où le faible était sans cesse outragé par le fort. Aussi saint François y tenait-il infiniment. « Le Fils de Dieu, disait-il à ses compagnons, était bien plus noble que nous, lui qui pour nous s'est fait pauvre dans ce monde. Nous avons choisi la pauvreté pour l'amour de lui : nous ne devons pas rougir d'aller demander l'aumône (1). » Quelques-uns avaient cependant de la peine à se résoudre à tendre la main, d'autant que le public les blâmait, que leurs familles se plaignaient d'une ignominie qui rejaillissait sur elles et que l'évêque d'Assise, qui protégeait la Portioncule, ne cachait pas que la mendicité lui paraissait une exagération. Il l'avait même fait entendre à saint François, dont la réponse doit être citée, car elle précise la portée sociale que son œuvre avait dès lors dans son esprit : « Seigneur, si nous possédions n'importe quoi, il nous faudrait des armes pour nous protéger. Car c'est de là que naissent les procès et les différends; c'est là que l'amour de Dieu et du prochain rencontre mille obstacles; et, par conséquent, nous ne voulons pas avoir de temporel en ce monde. » « L'argument plut beaucoup à l'évêque, » ajoute la chronique. La mendicité demeura donc la règle, mais on n'acceptait point d'argent; il n'y avait pas une seule pièce de monnaie à la Portioncule.

Le travail était une autre règle de la maison. Jamais une minute d'oisiveté. L'un cuisinait, l'autre jardinait, un troisième allait puiser de l'eau ou ramasser du bois. Ceux qui avaient des talens particuliers travaillaient « à ce qu'ils savaient » et échangeaient leurs produits contre les objets nécessaires à la communauté. Le public se rendit à l'évidence; ce n'était point par paresse qu'on mendiait à la Portioncule. Dante a exprimé le sentiment populaire dans les vers du *Paradis* sur saint François d'Assise : « Veuve de son premier Époux, la Pauvreté, à qui, comme à la Mort, nul n'ouvre volontiers sa porte, était restée onze cents ans, et plus, méprisée, oubliée, sans prétendant, quand celui-ci la prit pour épouse devant le Père et sa cour spirituelle, et l'aima davantage de jour en jour. »

Quelquefois, ils allaient au loin répandre la bonne parole. Ils partaient deux à deux et annonçaient la paix, et la rémission des péchés par la pénitence. On les regardait avec éton-

(1) Celano, *Deuxième Vie*.

nement, « car ils étaient habillés et vivaient comme personne, et ils avaient presque l'air d'hommes des bois (1). » Les injures et les projectiles pleuvaient sur ces vagabonds suspects. Les gamins se suspendaient à leurs capuchons, les femmes s'enfuyaient. Eux s'obstinaient, avec une patience invincible, à répéter qu'ils apportaient la paix. Ils entraient dans les maisons pour obliger les gens à les écouter. Ils arrêtaient les passans dans les rues ou sur les chemins. Les yeux s'accoutumaient par force à leurs figures étranges, et les oreilles se dressaient à ce mot plus étrange que tout : la paix.

Heureux le disciple qui avait le maître pour compagnon. Saint François n'était pas poète pour rien. Il découvrait tout le long de la route des bonheurs dont son associé ne se serait pas douté, et il les lui vantait avec tant de feu, que l'autre se laissait persuader qu'il était en effet ravi de dîner avec des croûtes de pain, pourvu que les arbres fussent beaux et l'herbe fraîche. La gaîté de saint François doublait encore l'agrément du voyage. Elle était invariable, naturellement, et aussi par parti-pris. C'était chez lui une idée arrêtée que le diable perd sa peine avec les gens gais, tandis que l'homme « qui geint, qui est amer et triste, » court grand risque d'être un gibier d'enfer. Sa physionomie parlante et souriante reflétait ses dispositions intérieures et apportait la joie avec elle. Les visages s'éclairaient avant qu'il eût ouvert la bouche, par la seule vertu de l'héritage de grâce et de séduction que François Bernadone avait transmis intact à saint François. Il avait beau être poudreux, rapiécé, brûlé par le soleil, il était toujours le « si aimable. » Ses harangues achevaient la victoire. Personne ne résistait à la flamme avec laquelle il prodiguait sans compter, pour trois ou quatre manans aussi bien que pour une assemblée de nobles, les trésors de foi et de bonté dont son cœur était plein. Sa parole ardente et naïve rouvrait la source des sentimens tendres dans ces âmes desséchées par la continuité du malheur ; il avait le secret des mots qui rendent meilleur.

Quelques mois se passèrent ainsi, dans une obscurité paisible. La nécessité d'une discipline commune contraignit enfin saint François au pas décisif qui le mit tout d'un coup en pleine lumière.

Il avait écrit une règle, la plus simple du monde, qui se réduisait presque à la défense de rien posséder. Il voulut la soumettre au pape, partit pour Rome avec ses onze disciples et s'émerveilla d'abord de la facilité avec laquelle les choses s'arrangeaient. Le hasard leur fit rencontrer l'évêque d'Assise, qui les patronna, et ils obtinrent une audience du souverain pontife, auquel saint

(1) *Les Trois compagnons.*

François exposa son projet avec sa liberté et sa chaleur accoutumées. Mais le pape était Innocent III. Il répliqua qu'il avait besoin de réfléchir et de consulter ses cardinaux.

Innocent III était un trop grand esprit pour ne pas voir du premier coup d'œil l'importance que pouvait prendre en ce temps-là un ordre mendiant. C'était rendre aux fidèles l'Église pauvre, l'Église primitive réclamée d'un ton menaçant par les Arnauld de Brescia, les hérétiques et le menu peuple. C'était peut-être, entre des mains malveillantes, un danger pour l'Église temporelle, engraissée de terres et d'écus. C'était certainement le plus précieux des auxiliaires, si l'ordre naissant venait à l'Église dans un esprit d'obéissance qui permît de se servir de lui et de n'en rien craindre. Rome s'informa. Elle sut que la Portioncule lui était soumise du fond du cœur et enveloppait le clergé tout entier dans une égale vénération, sans se permettre les jugemens et les distinctions. Le pape mit aussitôt la main sur l'instrument qui s'offrait à lui. Il embrassa publiquement saint François. Un cardinal se chargea d'organiser ces novices, et ils repartirent pour leur vallée d'Assise tonsurés, moines, mendians à perpétuité et convaincus que l'avenir était à eux : le maître l'avait vu en rêve. Leur confiance et leur allégresse se communiquaient aux nouveaux frères attirés par la renommée croissante du fondateur, et le jeune couvent eut un âge d'or avant de connaître les embarras du succès. L'idylle de la Portioncule est l'une des pages les plus exquises de l'histoire de l'humanité.

La Pauvreté avait tenu les promesses faites en son nom. Elle avait apporté avec elle les délices de la sécurité et de l'insouciance. N'ayant rien, on ne craignait pas de rien perdre. Plus d'inquiétude pour quoi que ce soit. C'était une telle détente, après l'existence tracassée qu'on avait eue dans le monde, que les âmes s'épanouissaient. Elles se baignaient avec ravissement dans cette paix extraordinaire qui les laissait en tête à tête avec leur Dieu, et l'on ne voyait à la Portioncule que des visages heureux, l'on n'y entendait que des paroles joyeuses. On y était aimable et indulgent les uns pour les autres. On n'y connaissait ni l'envie ni la médisance. Au milieu des plus effroyables privations, on remerciait Dieu avec ferveur d'avoir été choisis pour donner l'exemple du bonheur parfait.

Ils possédaient un directeur incomparable. Saint François passait son temps à les guetter et à les deviner. Il savait avant eux qu'ils allaient avoir une hésitation, l'ombre d'un regret, et il les relevait d'un mot, ou bien il avait de ces adorables câlineries qui vous feraient descendre gaîment dans la fosse aux lions. Un jour, il lut dans les yeux d'un de ses moines qu'il avait grande envie de

manger du raisin. Il l'emmena dans une vigne, s'assit avec lui sous un cep et lui donna l'exemple. Une autre fois, il entendit au milieu de la nuit un frère se plaindre de mourir de faim. Il se leva, fit lever le couvent et l'invita à un souper où il s'assit le premier. Y avait-il des malades dans la maison, saint François allait leur mendier de la viande et des friandises.

Il admettait moins que jamais qu'on fût triste. Personne, à la Portioncule, n'aurait osé l'être pour cause d'austérités ou de macérations ; on aurait eu trop grand'honte ; mais quelques-uns croyaient bien faire de pleurer publiquement leurs péchés. L'un d'eux ayant été aperçu du maître : « Pense à tes fautes dans ta cellule, lui dit celui-ci. Pleure, gémis devant ton Dieu. Devant les autres, sois gai et n'aie l'air de rien. »

Moins que jamais, il souffrait l'oisiveté. Certain moine paresseux et gourmand était « zéro à la quête, plusieurs à table. » — Il s'attira cette apostrophe : « Tu es comme le frelon, qui ne travaille pas et veut manger le miel des abeilles. Va-t'en, frère mouche. » Et « frère mouche » s'en alla, car on savait saint François inflexible sur la question du travail.

Il l'était aussi sur la question de la pauvreté. La maison n'était jamais assez dénuée à son gré. Lorsqu'on croyait de bonne foi manquer de tout, il découvrait qu'on pouvait se passer de ceci ou de cela, de ce petit pot, de cette table, et il fallait les supprimer. Le couvent vide enfin, un pauvre survenait, et l'on ne refuse pas un pauvre. On lui donnait son morceau de pain, son manteau, ses culottes, faute de mieux une manche de sa robe. Il venait un autre pauvre : on volait pour lui la chapelle. « Dieu, disait saint François, aime mieux voir un autel nu et l'un de ses enfans vêtu. Va, mon frère, dépouille l'autel de la Vierge. » Le frère répondit un jour : « Il ne reste plus rien. Nous possédons en tout et pour tout un Nouveau-Testament dans lequel nous lisons à matines, puisque nous n'avons pas de bréviaires. — Donne le Nouveau-Testament. Cela fera plus de plaisir à Dieu que nos lectures. »

On doit des compensations aux hommes de qui l'on exige un renoncement aussi absolu. Saint François ne les ménageait pas, et ses compensations étaient belles. Ses entretiens étaient des leçons de poésie. Il faisait découvrir la nature à ses moines et ouvrait leur esprit à ses merveilles. Il réservait une portion du jardin aux fleurs, pour que leurs yeux reposassent toujours sur de la beauté. Il leur montrait la nuit étoilée, les champs fumeux sous le soleil, les bois qui respirent, les oiseaux sur leur couvée, la splendeur de la création et l'ivresse de la vie universelle, et il les rassurait, de peur qu'eux aussi, avec tout leur siècle, ne vissent Satan au

fond des calices odorans et dans les nids aux amours innocentes. Il leur apprenait à adorer Dieu dans son œuvre, à aimer la nature au lieu de s'en défier, et à respecter sa fécondité divine. Les frères devaient prendre garde, en coupant du bois, de ne point blesser la souche, « afin de lui laisser l'espoir de pulluler de nouveau (1). » Un jour que saint François s'était fait donner des tourterelles qu'un garçon portait au marché, il se mit à dire tendrement : « O mes tourterelles ! simples, innocentes et chastes, pourquoi vous laissez-vous prendre ? Maintenant je veux vous sauver de la mort et vous faire des nids, afin que vous fassiez des petits et que vous multipliiez, selon les commandemens de notre créateur (2). » Il leur fit des nids de ses mains et les tourterelles nichèrent autour du couvent. Saint François reprenait la nature au diable et la rendait à Dieu. Ce n'était pas une petite hardiesse vers l'an 1200.

C'était une hardiesse non moins grande que d'arracher notre espèce à l'isolement orgueilleux où l'avait confinée le spiritualisme chrétien. Le moyen âge voyait un abîme sans fond entre l'homme et la brute. Saint François nia l'abîme. Toutes les créatures étaient « ses frères » et « ses sœurs. » Il va sans dire que l'homme était le chef de la confraternité ; mais de quel droit mépriser les membres plus humbles, les « frères » à plumes, à quatre pattes, à écailles, à ailes de gaze ? si nous ne nous comprenons plus, eux et nous, c'est notre faute. L'homme s'est fermé le monde animal par sa cruauté et son indifférence. Il ne tiendrait qu'à lui de rétablir les rapports confians institués à l'origine par le Créateur entre nous et les autres créatures. Saint François en avait été frappé certain jour que, passant près d'un champ rempli d'oiseaux, il s'était avisé d'y entrer et de prêcher ses sœurs les corneilles et ses sœurs les colombes. Les oiseaux avaient deviné un ami et, au lieu de s'envoler, comme ils font d'ordinaire à l'approche de l'homme, ils s'étaient laissé approcher « à être frôlés par sa tunique. » Ils avaient eu l'air d'écouter son discours, si bien que saint François s'était senti coupable envers les animaux, et s'était promis de leur parler dorénavant comme aux hommes. Il prêchait même les serpens, raconte un de ses disciples.

Il avait l'esprit trop sain pour se figurer qu'une hirondelle ou un agneau comprenaient ses sermons à notre manière ; mais pourquoi ne les auraient-ils pas entendus à leur manière de bêtes ? pourquoi n'auraient-ils pas été sensibles à la caresse de la voix et à la douceur rassurante du geste ? Les animaux lui donnaient raison. Saint François ne leur faisait pas peur. Ils venaient se faire

(1) Celano.
(2) *Fioretti*, traduction d'Ozanam.

prendre par lui. Ils le suivaient. Leur familiarité et leurs petites effronteries récréaient l'heureuse Portioncule, qui recommençait le paradis terrestre avant de recommencer la Galilée.

La grande source de ce bonheur surhumain était une piété que l'exemple de saint François soulevait au-dessus des limites ordinaires de nos forces. Sa foi était un tourbillon qui emportait les âmes. Il aimait Dieu d'un amour chevaleresque par lequel les plus vulgaires étaient gagnés, bon gré mal gré, à l'héroïsme. Ses visions et ses rêves prophétiques versaient sur le couvent des torrens de joies mystiques; il semblait aux siens qu'ils quittaient terre avec lui et qu'ils étaient déjà, en la personne du maître, à moitié chemin du ciel.

IV.

Cependant, saint François n'avait pas destiné son ordre à vivre dans la paix et dans la solitude, en cultivant des fleurs et en apprivoisant des oiseaux. Il l'avait créé pour être une milice active, qui porterait ses pieds nus sur toutes les routes de l'Europe et des pays infidèles, et il lui avait donné un nom qui précisait sa mission. Il avait appelé ses moines les mineurs, du mot par lequel on désignait en Italie les petites gens. C'était leur dire clairement qu'ils étaient la chose du peuple, son âme et sa voix. Ils le comprirent ainsi et quand le maître, environ trois ans après son retour de Rome, leur dit en ceignant ses reins : « — Allons; allons au nom du Seigneur, » ils allèrent sans hésiter vers ceux dont ils avaient pris le nom, et le peuple sentit à l'instant que ces hommes gris étaient pour lui. Leurs instructions étaient de ne jamais juger ni blâmer; d'être abîmés dans le respect devant tous les membres du clergé, « riches ou pauvres, bons ou mauvais,.. jusqu'à baiser les pieds de leurs chevaux; » de ne pas avoir une seule parole contre les classes riches ni contre le luxe; de prêcher partout la concorde et l'amour de Dieu et du prochain. Ils restèrent à peu près fidèles à leurs instructions dans les premiers temps et, néanmoins, personne ne s'y trompa. Ils reconnaissaient les droits du peuple, puisqu'ils ne les niaient point comme tous les autres ! Ils n'étaient pas pour les nobles et les prélats, puisqu'ils ne défendaient jamais leurs intérêts !

Que l'on se représente maintenant la Portioncule versant ses missionnaires sur l'Occident, sans interruption. Ceux qui partaient étaient remplacés par des néophytes, qui essaimaient à leur tour. Ceux qui revenaient laissaient derrière eux de nouveaux couvens, fruits de leurs prédications. Les centres d'action se multipliaient, et les langues se déliaient à mesure qu'on était plus loin du maître.

Il y eut bientôt des milliers de mineurs qui n'avaient jamais vu saint François et n'avaient pas appris à son école combien les forts peuvent être doux sans perdre de leur ascendant. Antoine de Padoue l'avait vu et entendu, et il s'écriait pourtant du haut de la chaire : « L'évêque de ce temps-ci est semblable à Balaam assis sur son ânesse, et qui ne voyait pas l'ange qu'apercevait cet animal. Qu'est-ce à dire? Balaam représente celui qui rompt les liens de la fraternité, qui trouble les peuples, qui opprime et dévore les petits. C'est ce que fait l'évêque sans sagesse, lorsque, par sa folie, il jette le trouble parmi les nations, et que, par son avarice, il dévore leur substance. Il ne voit pas, celui-là, l'ange de Dieu (1). » C'était clair, cela. L'Italie frémit une fois de plus de l'éternelle illusion de l'humanité et se reprit à attendre le règne de la justice.

Les mineurs la couvraient à présent d'un fourmillement. Saint François était presque inquiet de leur nombre. Il disait à ses confidens : « — Il y a trop de mineurs. On en rencontre trop. » — On en rencontrait, en effet, partout, cheminant deux à deux sous la pluie et le soleil, haranguant les auditeurs de bonne volonté, et tribuns autant que prédicateurs. A l'exemple du maître, ils laissaient les sermons en latin au clergé et se servaient de la langue vulgaire, car ils tenaient à être compris et, si le peuple italien du XIIIe siècle entendait encore le latin (2), il entendait infiniment mieux son propre patois. Les mineurs lui parlaient, comme de choses possibles, de paix et de fraternité, de justice et de liberté; comme de choses réelles, des droits des peuples et de la dignité humaine. On les écoutait avidement, et il restait de leur passage l'impression que tout n'était pas fini, ainsi qu'on l'avait cru avec désespoir, et que la détresse des humbles n'était pas irrévocable. Autre nouveauté consolante : Dieu paraissait beaucoup moins loin depuis que les fils de saint François le vantaient familièrement à tout venant; on recommençait à croire qu'il s'intéressait à l'homme autrement que pour le punir.

L'accueil des palais et des châteaux était plus hésitant. Les succès des mineurs auprès du peuple ne laissaient pas d'être compromettans, et le rapide développement de l'ordre n'était pas pour rassurer les nobles et les prélats, qui ne s'y trompaient pas, eux non plus, et voyaient à merveille où voulaient en venir ces mendians, qui les saluaient jusqu'à terre et allaient ensuite prêcher à leurs sujets le vrai Évangile, socialiste et révolutionnaire. A Rome même, une partie des cardinaux signalaient le danger au pape.

(1) Traduction de Frédéric Morin.

(2) Voir Ozanam, *les Poètes franciscains*.

L'ère des difficultés sérieuses s'ouvrait. Saint François fit face au danger avec une prudence et une habileté remarquables.

Il s'attacha à faire entrer dans tous les esprits, à commencer par ceux de ses moines, que les mineurs étaient les serviteurs obéissans du saint-siège et ne seraient jamais autre chose. Leur renoncement aux biens terrestres n'était pas un blâme déguisé, une protestation tacite contre les splendeurs mondaines de l'église; c'était une façon de la compléter en y introduisant l'élément qui lui manquait : la pauvreté tant aimée par Jésus (1). Les nobles n'avaient rien à craindre non plus. Les mineurs étaient instruits à les honorer, et le maître y veillait; de peur que les siens ne commissent des imprudences de langage, il les réunissait à la Portioncule, en chapitres généraux, et les exhortait à respecter « les prélats, les prêtres, les nobles et les riches. »

Mais saint François avait beau faire, les défiances grandissaient avec le succès, et l'ordre des mineurs n'aurait peut-être pas vécu sans un protecteur puissant, qui admirait leur fondateur et approuvait hautement son enseignement. Le cardinal Hugolin, pape depuis sous le nom de Grégoire IX, s'était intéressé de bonne heure à la Portioncule et à ses idées, et il s'était institué le conseil et l'appui des mendians. A dater de 1216, il est intimement mêlé à l'histoire de l'ordre. Il le protège à Rome, le dirige dans les questions d'affaires, le renseigne, modère ou excite son ardeur, selon les circonstances, et fait au besoin prévaloir ses avis d'habile politique sur les impulsions de saint François. Le temps et le crédit du vieux cardinal sont à la disposition des mineurs, les services qu'il leur rend ne se comptent bientôt plus. Les plus signalés furent l'organisation des missions à l'étranger et celle du tiers-ordre.

Les premières missions à l'étranger avaient échoué. Parties à la grâce de Dieu pour des pays dont elles ne savaient pas la langue et où leur costume n'était pas connu, elles avaient été mal reçues presque partout, très insultées, très battues et étaient revenues découragées. — « On ne nous connaît pas, disaient les frères, et on ne nous comprend pas. Nous sommes maltraités par le clergé comme par les laïques. » — Le cardinal Hugolin leur donna quelques leçons de sagesse mondaine. Il leur apprit à préparer les voies et les fit recommander par Rome aux clergés étrangers. Lui-même ne laissa pas ignorer la sollicitude que lui inspiraient ces moines déguenillés. La scène changea aussitôt. Évêques et abbés firent aux missionnaires l'accueil dû à des gens aussi bien en cour. Les couvens sortirent de terre sur leurs pas, et le réseau franciscain s'étendit

(1) Voir *Franz von Assisi*, par le docteur Karl Hase (Leipzig, 1856).

sur tout l'univers catholique. Il enveloppait les femmes avec les hommes depuis qu'une jeune fille d'Assise, sainte Claire, avait fondé sous la direction de saint François les *Pauvres dames* ou *Clarisses*.

La création du tiers-ordre le compléta. Saint François en avait eu l'idée devant les foules en délire qui se précipitaient maintenant à sa rencontre dans ses tournées de prédication. Le bruit qu'Assise possédait un « saint de Dieu » s'était répandu à travers les provinces, et les campagnes se levaient, les villes sortaient en masse pour fêter celui qui parlait face à face à l'Éternel. Des milliers d'hommes, de femmes et d'enfans l'escortaient avec des branches vertes. Les cloches sonnaient, la multitude entonnait des cantiques, des rumeurs d'allégresse emplissaient les airs et toute une population oubliait pendant quelques heures les maux de la veille et les maux du lendemain. On n'avait plus qu'un souci : s'assurer une place pour entendre ce que l'homme de Dieu allait dire. Il parlait et les assistans sentaient passer sur leur tête le souffle de l'Esprit. — « Son vêtement était sale et en lambeaux, dit un témoin oculaire, sa personne chétive, son visage pâle; mais Dieu donnait une puissance inouie à ses paroles. » — Il prêchait la fin des haines, et les villes faisaient la paix, les ennemis se réconciliaient. On vit des nobles se repentir en l'écoutant et renoncer à leurs cruautés. Les auditeurs s'agenouillaient en grandes troupes devant saint François pour qu'il les reçût parmi ses enfans. Il était obligé de les repousser; le nombre des mineurs devenait ridicule. Un jour qu'il prêchait à Cannara, à deux lieues d'Assise, le village se jeta en pleurant à ses pieds; hommes et femmes, jeunes et vieux, voulaient entrer dans l'ordre. Saint François leur promit de chercher quelque chose pour eux. Ce quelque chose fut le tiers-ordre, un des grands événemens du moyen âge.

Rien de plus inoffensif au premier abord. Le tiers-ordre était une confrérie religieuse, ouverte aux fidèles des deux sexes qui désiraient mener une vie pieuse et réglée, sans sortir du monde ni prononcer des vœux. Deux ou trois articles du règlement, inspirés par le cardinal Hugolin, transformèrent l'innocente communauté en une machine de guerre formidable, qui contribua autant et plus que les mineurs à battre en brèche le système féodal. Le chapitre VII défendait aux tertiaires de porter des « armes offensives, si ce n'est pour la défense de l'Église et de la foi de Jésus-Christ ou pour la défense de leur pays, ou avec la permission de leurs supérieurs. » — Au nom du chapitre VII, les vassaux refusèrent le service militaire à leurs suzerains. Quand ceux-ci voulurent les contraindre, ils trouvèrent en face d'eux le pape, poussé par le cardinal Hugolin et prêt à les excommunier s'ils moles-

taient des « religieux. » — Le chapitre XII interdisait les « sermens solennels, » sauf dans certains cas. Les tertiaires s'en autorisèrent pour refuser de se lier par serment à un seigneur, une famille, une faction. — Le chapitre XIII instituait une cotisation, destinée à former une caisse commune. En donnant « un denier, » l'artisan et le laboureur avaient un capital à leur service pour créer une industrie ou pour acheter les terres d'un noble ruiné. Le prolétaire sortait de son isolement, et les grands allaient apprendre à leurs dépens la puissance de l'association.

Le peuple se rua dans le tiers-ordre. Le royaume de Dieu promis par les moines mendians s'annonçait par des réalités. Des millions de bras se tendirent vers la perche de salut, et l'on compta, en Italie, ceux qui n'étaient pas affiliés à la confrérie libératrice. Saint François avait enrôlé les premiers tertiaires en 1221, dans une vallée écartée de la Toscane. Six ans plus tard, à l'avènement de Grégoire IX au trône pontifical, la lutte du tiers-ordre contre la féodalité italienne était générale. Les évêques (1), n'espérant plus de secours du côté de Rome, écrivaient à l'empereur Frédéric II : « Les frères mineurs... se sont élevés contre nous ; ils ont condamné publiquement et notre vie et nos principes ; ils ont brisé nos droits et nous ont conduits au néant. Et maintenant, pour avoir plus de facilité à énerver notre empire et pour éloigner de nous le dévoûment de chacun, ils ont créé de nouvelles communautés qui embrassent universellement les hommes et les femmes. Tous y accourent, et à peine trouverait-on une personne dont le nom ne soit inscrit sur leurs listes. » La démocratie italienne est sortie du petit cahier où saint François d'Assise avait tracé sous les yeux d'un politique de génie les règles d'une pacifique société pour prier et jeûner.

Il acceptait modestement la direction du cardinal Hugolin, qui travaillait avec une adresse n'excluant point la sincérité à exécuter ce que le plus poète des saints avait rêvé. Les mineurs qui se mêlaient de lui donner des avis le trouvaient moins docile. Le succès avait tourné la tête à quelques frères, qui reprochaient à leur chef de ne pas tirer parti de la victoire. Il dépendait d'eux d'égaler la fortune des bénédictins, de posséder des Cluny et des Mont-Cassin, de savans docteurs, des dignitaires marchant avec des cortèges de rois, et leur fondateur les condamnait à croupir dans la misère et l'ignorance. Le vicaire-général de l'ordre, Élie de Cortone, excitait les mécon-

(1) Cette lettre se trouve dans le recueil des lettres du chancelier Pierre de la Vigne. M. l'abbé Le Monnier croit pouvoir la reporter à l'épiscopat italien, et ses raisons paraissent très plausibles.

tens, et l'on commençait à se répéter tout bas que saint François était assurément un grand saint, mais un cerveau chimérique, un enfant naïf, et qu'il était du devoir des siens de le ramener des nuages sur la terre. On essayait, et l'on trouvait en face de soi le plus fin et le plus résolu des hommes, indomptable dès qu'on faisait mine de toucher à une œuvre accomplie en collaboration avec les voix et les visions célestes.

Jamais on ne parvint à le rendre plus traitable sur l'article de la pauvreté. Il l'exigeait absolue, impitoyable. C'était le principe même de l'ordre, et il combattit pour elle jusqu'à son dernier soupir. Combat sans cesse renaissant depuis que la poignée de héros de la Portioncule avait enfanté des armées, mêlées comme elles le sont toutes. L'un se hasardait à boire dans un verre. Un vieillard avait une robe plus chaude. Un couvent acceptait un peu d'argent pour ses malades. Rien n'échappait à saint François, qui savait le danger d'un premier relâchement. Son front se rembrunissait, sa bouche laissait tomber des paroles qu'on n'oubliait plus. Un jour qu'il passait par Bologne, il apprit en approchant de la ville que le couvent des mineurs avait beaucoup bâti, et bien bâti. Il refusa d'y entrer et envoya dire aux moines d'en sortir sur l'heure, jusqu'au dernier. « Celui qui raconte cette histoire, dit Thomas de Celano, y était. Il était malade et fut jeté hors de la maison avec les autres. » Ils auraient tous couché dans la rue, les malades avec les valides, sans l'intervention du cardinal Hugolin, qui était par hasard à Bologne et obtint leur grâce, non sans peine.

Ce fut bien pis quand la ville d'Assise profita d'une absence du maître pour remplacer les cabanes de boue de la Portioncule par un bâtiment couvert en tuiles. Saint François ressentit une amère douleur lorsqu'il aperçut de loin les grands toits rouges parmi les arbres familiers. On lui avait détruit son asile chéri, le palais de sa fiancée mystique, la Pauvreté. Où donc, sous ces hauts plafonds, serait-il à l'aise pour répéter sa prière favorite : « Seigneur, aie pitié de moi et de madame la Pauvreté. La reine de toutes les vertus est assise dans la tristesse, repoussée de tous, semblable à une veuve, honnie et méprisée. Et voici qu'assise sur le fumier elle se plaint, parce que tous ses amis l'ont dédaignée et sont devenus ses ennemis... — Donne-moi ce trésor, Seigneur, pour moi et les miens (1). » — On insultait sa dame ; à lui de la venger. Il monta sur le toit, et les tuiles de voler. Il criait aux moines de venir l'aider, et il aurait démoli le couvent si des soldats, qui le regardaient faire, ne lui eussent représenté que les bâtimens appartenaient à la commune. Saint François a toujours respecté la léga-

(1) *Francisci Assisiatis Opera omnia.*

lité. Il se soumit tristement. Un grand lambeau d'illusion s'en était allé avec la Portioncule primitive. Il voyait que les frères, dans le fond de leur cœur, étaient enchantés de leur nouveau logis, et qu'il avait trop demandé à la nature humaine.

Une autre scène laissa une profonde impression à ceux qui en furent les témoins. Il était défendu aux mineurs de toucher à de l'argent, fût-ce du bout du doigt. L'un d'eux avait trouvé dans la chapelle de la Portioncule une offrande en argent, déposée par un fidèle. Il s'avisa de la prendre pour la mettre ailleurs. Saint François le fit comparaître devant la communauté assemblée et lui parla si durement, que l'effroi s'empara des assistans. Le coupable éperdu « se prosternait à terre en s'offrant aux coups, » et fut presque soulagé par sa sentence. Saint François le condamna à reprendre l'argent « avec sa bouche » et à aller le déposer « avec sa bouche » sur les premiers crottins d'âne qu'il rencontrerait sur la route, afin, dit le biographe, qu'ils « méprisassent tous par-dessus tout ce qui était ainsi comparé à du fumier (1). » Ce fut au milieu de visages atterrés que le moine s'acquitta de sa pénitence. Aucun d'eux n'aurait cru que le maître pût se montrer aussi terrible.

Il y eut pourtant une question dans laquelle le parti d'Élie de Cortone finit par l'emporter. Les premiers mineurs ne recevaient aucune instruction. A l'imitation des apôtres, ils s'en remettaient à l'inspiration pour prêcher et ne s'en trouvaient pas mal. La théologie cédait la place à des sujets moins abstraits, et les mendians devaient à leur ignorance une prédication originale, très vivante, méconnue seulement des ambitieux de l'ordre, qu'humiliait la comparaison avec les sermons oratoires et savans de leurs contemporains et rivaux, les dominicains. Élie et ses partisans s'étaient mis en tête de fonder des écoles, où passerait l'élite des mineurs.

Saint François n'était pas ennemi des lettres. Il témoignait au papier écrit un respect dont ses moines s'étonnaient, et l'un de ses historiens n'est pas éloigné de croire qu'il faisait lire les maîtres de sa jeunesse, les troubadours, à ceux de ses disciples qu'il en jugeait dignes. Dans cette imagination d'artiste, un mineur avait le droit et le devoir d'être poète. Mais il lui était interdit d'être savant. Un mineur ne devait pas avoir besoin, pour persuader, de raisons apprises dans les livres. Il prêchait avec son cœur et par l'exemple de sa vie; le Saint-Esprit, qui descend volontiers sur les purs et les simples, faisait le reste. Un néophyte avait-il acquis de la science dans le monde, avant sa conversion, saint François l'en-

(1) Thomas Celano.

gageait à tout désapprendre en entrant dans l'ordre. Il l'y aidait en ne tolérant pas de livres inutiles dans ses couvens, et quels livres n'étaient pas inutiles à ses yeux? Un frère demandait un psautier; il lui envoya de la cendre. Un couvent où il s'était arrêté pendant un voyage n'avait pas de livres pour dire les offices; il n'y vit aucun inconvénient et remplaça l'office par une conversation édifiante. Sa religion toute d'effusion n'avait pas plus besoin de pratiques que de raisonnemens.

Les premiers qui lui parlèrent d'écoles furent donc mal reçus. Ils revinrent à la charge, et l'on ne peut leur donner tort; les natures nobles sont rares, et il n'y a qu'elles pour bien porter l'ignorance. Saint François céda sans être convaincu. Ses mineurs étudièrent, et il eut, comme saint Dominique, des orateurs habiles, bien armés d'argumens théologiques. Il persista à leur préférer les illettrés et les poètes, son cher frère Léon, âme d'enfant dans un corps de rustre, ou frère Pacifique, jadis poète de profession et surnommé dans le monde « le roi des vers. » Il disait aux savans : — « Vous vous flattez de convertir les hommes? Vous vous trompez. Ce sont mes frères simples qui les convertissent. » — Dans la règle définitive qu'il écrivit trois ans avant sa mort, il mit la recommandation suivante : — « Et que ceux qui ne savent pas les lettres ne se mettent point en peine de les apprendre. » — Ce ne fut pas sa faute si les franciscains dégénérèrent, et de son vivant même; il avait l'esprit net et voulait bien ce qu'il voulait.

V.

Pour lui, tel il était au lendemain de sa conversion, tel on le retrouve à la fin de sa carrière, ardent, chevaleresque, éternellement jeune de cœur et éternellement enthousiaste. Le grand air l'a bruni, les abstinences ont réduit son corps à rien; mais les yeux et le sourire ont gardé leur éloquence, les manières leur grâce exquise. Le saint de Dieu est toujours le « si aimable, » à qui personne n'aurait le courage de faire du mal. Tellement qu'il essaie inutilement d'être martyr. L'histoire de son expédition chez les infidèles, qui refusèrent de le tuer, est un bijou de naïveté.

Il s'était rendu tout exprès en Égypte (1219), où l'armée de la 5e croisade assiégeait Damiette. Le camp chrétien ne lui résista pas. — « Il est si aimable, » écrivait un croisé. Ce fut aussi l'avis du Soudan d'Égypte, quand cet être charmant se présenta devant lui, résolu à le convertir ou à être martyrisé.

Saint François était accompagné d'un de ses moines. Ils saluèrent ce prince farouche, qui mettait à prix la tête des chrétiens. — « Et il les salua aussi, pui lor demanda s'il voloient estre Sarrazins,

ou s'il venoient en message. Ils respondirent que Sarrazins ne seroient-ils ja, ains estoient venu en message de par Dieu... Li Soudan dist qu'il avoit arcevesque et evesque de sa loi, mult bons clers, ne sans eus porroit-il oir ce qu'il diroient. » — Alors le Soudan « manda querre » ses docteurs musulmans, qui lui dirent pour entrer en matière : — « Nous te commandons de par Mahomet que tu lor face lor teste couper (1). »

Au lieu de faire couper la tête à saint François, le Soudan causait avec lui et y prenait tant de plaisir, qu'il lui offrit « des possessions » à condition de rester à sa cour. L'apôtre ingénu, absorbé dans son idée, lui dit enfin : — « Faites allumer un grand feu. J'entrerai dedans avec vos prêtres et vous connaîtrez quelle est la vraie religion. » — A cette proposition, l'un des docteurs musulmans se hâta de disparaître. Le Soudan, qui l'avait vu, répondit avec bonhomie à saint François : — « Je ne crois pas qu'aucun de mes prêtres ait envie d'entrer dans le feu pour sa religion (2). » — Les deux moines perdaient décidément leur temps. Ils retournèrent au camp chrétien et de là en Italie. Le Soudan voulait leur faire emporter des présens magnifiques; ce fut leur seule persécution chez les infidèles.

De même que sa vaillance, saint François avait conservé sa simplicité, et c'est à quoi il eut le plus de mérite. Ses disciples, Assise, l'Italie entière, conspiraient à lui donner de l'orgueil, s'il avait pu en avoir. Des gerbes de légendes surnaturelles s'épanouissaient sous ses pas. Les yeux de la foi, ces beaux yeux consolateurs, voyaient les paralytiques marcher, les lépreux être nettoyés, l'eau et le feu obéir à un signe, la mort reculer, et, avec elle, l'affreuse notion de l'irréparable, et la foule reconnaissante rendait à l'auteur de cette moisson de miracles des hommages qui ressemblaient à un culte. Il s'y dérobait de son mieux, aussi modeste qu'au temps où les gamins lui jetaient des pierres, infiniment plus préoccupé d'épargner de la souffrance à ses humbles amis les animaux que de briller parmi les hommes. Tandis que les peuples l'attendaient à genoux, sa tendresse s'épanchait en flots purs sur la nature innocente, la nourrice et l'amie. Il s'arrêtait pour porter hors du chemin un ver en danger d'être écrasé. Il donnait son manteau pour sauver un agneau de la boucherie et mendiait du miel pour les abeilles dépourvues. Il croyait avoir bien employé sa journée quand il avait rassuré quelque pauvre bête poursuivie et qu'il la relâchait rendue à son heureuse imprévoyance. Ses nombreuses amitiés dans le monde animal lui en avaient donné l'intelligence. Il entrait dans

(1) *Continuateur de Guillaume de Tyr.*
(2) *Vita*, etc., de saint Bonaventure.

les petites idées des bêtes; celles-ci le payaient en confiance, et il en avait toujours dans les bras ou sur les talons. Il arriva un jour chez l'évêque d'Osimo suivi d'une petite brebis qu'il avait rachetée avec l'argent d'un passant. L'évêque fut étonné de voir un mouton dans son palais; cependant il n'osait rien dire à un saint aussi célèbre. Saint François devina ses pensées. Avec sa déférence accoutumée, il emmena sa brebis chez des religieuses qui la rendirent la plus heureuse du monde; mais ce fut pure déférence.

L'imagination populaire a brodé cent légendes sur les relations de saint François avec les bêtes. On raconte encore à Gubbio l'histoire d'un loup monstrueux qui ravageait le pays et mangeait les hommes aussi bien que les moutons; saint François alla trouver le loup et lui proposa un marché : — « Je te promets que je te ferai défrayer de tout. Ainsi tu ne pâtiras plus de la faim, car je sais bien que la faim t'a fait faire tout ce mal. Mais puisque je t'obtiens cette grâce, je veux, loup, que tu me promettes de n'attaquer jamais aucune personne humaine, ni aucun animal. Me promets-tu ceci? » Le loup leva sa patte droite et la mit dans la main de saint François, qui revint avec lui à Gubbio. Le peuple, « tout d'une voix, promit de le nourrir jusqu'à la fin de ses jours, » et ainsi fut fait. Le loup vécut en liberté dans la ville. Il y est mort de vieillesse, regretté des habitans, auxquels il rappelait l'homme de Dieu (1).

Je doute qu'il y ait eu un autre saint ayant autant joui de la création que saint François. Il se hâtait d'échapper aux affaires pour aller rêver dans la campagne en écoutant vivre la prairie et la forêt : — « Ils ont le même principe que nous, » disait-il de tout ce qui naît et meurt, bête ou plante, herbe ou insecte. La contemplation de la nature lui versait l'apaisement. Son cœur se fondait de reconnaissance devant un beau paysage. Après la Portioncule, il aima entre tous les couvens celui de l'Alverne, à cause de sa situation incomparable au sommet d'un mont escarpé. La cellule du saint y existe encore dans une fente du rocher à pic qui forme au monastère un piédestal gigantesque. Cette cellule est une caverne naturelle où l'on accède à travers un chaos grandiose de blocs de grès. Il semble que la cime de la montagne ait éclaté sous l'effort d'un cataclysme qui l'a laissée dans un désordre sauvage. C'est tantôt une déchirure profonde, remplie d'une végétation luxuriante; tantôt un entassement de rocs gris, sans un brin d'herbe. Plus loin, des masses pendantes et moussues laissent entre elles un étroit couloir qui sent l'humidité. On touche à chaque pas le bord de l'abîme extérieur, et c'est alors un éblouissement. Le regard domine un horizon de crêtes bleues, qui se pressent les unes derrière les autres aussi loin

(1) *Fioretti*, traduction d'Ozanam.

que la vue peut s'étendre. Au premier plan, au pied du rocher qui porte le couvent, une vaste région nue et solitaire. Derrière soi, sur l'autre versant de la montagne, un enchevêtrement de vallons et de replis pittoresques, superbement vêtus d'un bois de vieux hêtres. Une lumière exquise, à la fois étincelante et douce, anime le paysage de ses jeux. Il suffit de regarder autour de soi pour s'expliquer la prédilection de saint François pour l'Alverne. On y vit en communion perpétuelle avec l'éternelle Beauté.

C'est après un séjour dans ce lieu unique qu'il improvisa *le Cantique des créatures*, nommé vulgairement *Cantique du soleil*, l'un des plus beaux chants qu'ait jamais inspirés à l'homme la splendeur de l'Univers :

« — ... Loué soit Dieu, mon Seigneur, à cause de toutes les créatures, et singulièrement pour notre frère messire le soleil, qui nous donne le jour et la lumière ! Il est beau et rayonnant d'une grande splendeur, et il rend témoignage de vous, ô mon Dieu!

« Loué soyez-vous, mon Seigneur, pour notre sœur la lune et pour les étoiles ! Vous les avez formées dans les cieux, claires et belles.

« Loué soyez-vous, mon Seigneur, pour mon frère le vent, pour l'air et le nuage, et la sérénité et tous les temps, quels qu'ils soient! car c'est par eux que vous soutenez toutes les créatures!

« Loué soyez-vous, mon Seigneur, pour notre sœur l'eau, qui est très utile, humble, précieuse et chaste!

« Loué soyez-vous, mon Seigneur, pour notre frère le feu! Par lui vous illuminez la nuit ; il est beau et agréable à voir, indomptable et fort!

« Loué soit mon Seigneur pour notre mère la terre, qui nous soutient, nous nourrit et qui produit toute sorte de fruits, les fleurs diaprées et les herbes (1)!.. »

C'est sur l'Alverne qu'il se retira aux approches de la mort, « pour vaquer à Dieu dans le secret de la solitude et secouer la poussière qui avait pu s'attacher à lui dans le commerce des hommes (2). » Et c'est là, durant ce dernier séjour de 1224, que les écrivains catholiques placent le miracle fameux des stigmates, qu'on a appelé « le grand miracle du moyen âge, » et qui mérite en effet ce nom, tant par l'émotion qu'il souleva dans l'univers chrétien que par les controverses auxquelles il donna lieu dans le XIIIe siècle. Une portion du clergé refusait de l'accepter et ne céda qu'aux ordres réitérés des papes Grégoire IX et Alexandre IV. Au-

(1) Traduction d'Ozanam.
(2) Celano.

jourd'hui, l'Église entière le reconnaît. Voici comment elle le présente.

A son arrivée sur l'Alverne, saint François s'imposa un jeûne rigoureux de quarante jours. Il se privait aussi de sommeil et priait presque continûment. Bientôt les extases se multiplièrent. Un jour qu'il avait longuement médité les scènes de la Passion, il eut la vision de Jésus crucifié, placé entre les ailes d'un séraphin. Presque aussitôt, ses pieds et ses mains « furent percés... de clous semblables à ceux qu'il venait d'apercevoir dans l'image du Rédempteur (1). » En même temps, son côté droit était marqué d'une cicatrice rouge, « comme s'il eût été percé d'une lance. » Saint François cacha ses plaies avec soin, par humilité, et très peu les aperçurent de son vivant; mais son corps fut exposé après sa mort, et des centaines de personnes constatèrent l'existence des stigmates.

Telle est, je le répète, la version consacrée par l'autorité de l'Église. Le croyant n'a qu'à s'incliner.

Les adversaires du miracle font remarquer que les témoignages ne deviennent précis et concordans qu'à partir de l'exposition du cadavre. Jusque-là, il subsiste bien des incertitudes et des contradictions dans les récits des contemporains. Pour en donner un seul exemple, Élie de Cortone, dans une lettre officielle, place l'apparition des stigmates « peu de temps » avant la mort, et un chroniqueur bénédictin (2) « le quinzième jour, » tandis que les disciples et biographes de saint François la font remonter deux ans plus haut, au séjour sur l'Alverne, ainsi qu'on l'a vu tout à l'heure et ainsi que l'Église en a décidé. On fait encore remarquer que saint François est mort entre les bras d'Élie de Cortone, vilain personnage à tous égards, qui ignora toujours les scrupules et qui tâchait d'augmenter par tous les moyens une renommée qu'il comptait exploiter. On en conclut que c'est lui, le futur apostat, le futur excommunié, jugé très sévèrement par les écrivains ecclésiastiques, qui a imprimé les stigmates sur le cadavre, « pour la plus grande gloire de l'ordre et de son fondateur (3). »

La science moderne a apporté une troisième explication, qui exclut tout ensemble la supercherie et le surnaturel. Le phénomène des stigmates est à présent bien connu et bien étudié, car il s'est reproduit un grand nombre de fois depuis saint François et toujours dans des conditions analogues. Il se présente invariable-

(1) Le Monnier.
(2) Matthieu Paris.
(3) Karl Hase.

ment chez des mystiques, hommes ou femmes, exténués par la privation de nourriture et de sommeil et sujets aux extases. Quand leur imagination demeure tendue sur les scènes tragiques de la Passion, quand ils les évoquent jusqu'à en être obsédés, leur corps se couvre spontanément d'empreintes et de plaies. Ils portent, comme saint François, leur précurseur et leur modèle, la marque saignante des clous et de la lance, et y joignent parfois d'autres stigmates que saint François n'avait pas. L'un offre les traces de la flagellation, l'autre celles de la couronne d'épines. Sainte Claire de Montefalco portait sur la poitrine, à l'endroit du cœur, l'image de tous les instrumens de la Passion. Le seul Tyrol a possédé trois stigmatisées dans la première moitié de notre siècle (1). Les incroyans n'ont plus besoin de recourir à une déplaisante profanation de cadavre pour s'expliquer les stigmates de l'Alverne; ils sont en face d'un phénomène parfaitement naturel et assez fréquent.

Nous nous bornerons à ajouter que, pour les croyans eux-mêmes, la répétition indéfinie du miracle lui a ôté de son importance religieuse. Saint François n'a plus été que le chef d'une lignée, au lieu de rester dans la mémoire des générations comme le favori du ciel, choisi pour donner à la terre un spectacle à jamais unique. C'est une différence dont les écrivains catholiques ne se rendent pas assez compte, lorsqu'ils célèbrent indiscrètement d'autres cas de stigmates. Chaque nouvel exemple rapetisse la scène de l'Alverne. Elle formait jadis le chapitre capital d'une biographie de saint François. Elle n'en est plus maintenant qu'un épisode. Un peu plus, on la passerait, de peur que quelque lecteur malveillant ne soit tenté de confondre cet homme admirable, aussi sain d'esprit que grand de cœur, avec la foule équivoque des hallucinés et des hystériques.

Il redescendit de l'Alverne entièrement épuisé et ne fit plus que languir et souffrir. Le corps était usé, l'âme oppressée. Ce triomphateur, au jugement du monde, se préparait à descendre au tombeau en vaincu. Que lui importaient les acclamations et les foules prosternées? Il n'était pas venu pour récolter des applaudissemens; il était venu pour rouvrir l'Évangile et crier à tous ces affamés de justice et de bonté : « On vous trompait! Écoutez la vraie parole et soyez enfin chrétiens. Ne croyez pas que cela soit trop difficile : regardez mes moines. » Les peuples étaient accourus, et voici que ses moines avaient trouvé cela trop difficile. Aussi long-

(1) *Des Hallucinations du mysticisme chrétien,* par A. Maury (*Revue* du 1er novembre 1854). Les travaux sur la suggestion hypnotique ont achevé d'élucider la question. On a provoqué les stigmates et la sueur de sang, par suggestion, sur différentes personnes. (Voir *le Somnambulisme provoqué,* par Beaunis; *les Mémoires de la Société de biologie* (1885); *la Revue de l'hypnotisme,* t. IV, etc.)

temps qu'il avait pu croire à des exceptions, à des gourmands ou des vaniteux isolés, il n'avait point perdu courage; mais quand il avait vu des couvens entiers tomber dans le relâchement, il avait compris que la pure doctrine évangélique, sans atténuations ni faux-fuyans, n'était à la portée que d'une élite entre les élites. L'expérience avait été faite deux fois, et deux fois elle avait échoué; pas plus que Jésus, son maître, François Bernadone n'avait pu transformer l'humanité et faire que les hommes ne fussent plus tout à fait des hommes. Quelques disciples lui parlaient de lutter, de sévir. « Non, répliqua-t-il tristement; qu'ils vivent comme ils voudront. » Il cessa de s'informer de ce qui se passait dans l'ordre et pleura silencieusement son beau rêve. Les moines qui le veillaient connurent seuls ses angoisses.

Personne, depuis lui, n'a renouvelé sa tentative, et ceux qui se disent chrétiens, s'enfonçant chaque jour davantage dans les compromis et les sophismes, s'éloignent de plus en plus des préceptes de Jésus, si clairs pourtant et si catégoriques.

On l'avait transporté à Sienne, pour y être soigné par un médecin en réputation. Au printemps de 1226, on le ramena à Cortone, puis à Assise, non sans peine, car le bruit de sa fin prochaine s'était répandu dans l'Ombrie, et les villes étaient prêtes à se faire la guerre pour s'assurer son corps. Cortone refusait de le laisser sortir. Assise envoyait des troupes protéger son bien. Pérouse préparait un coup de main pour l'enlever au passage. Assise l'emporta, et ce fut un spectacle barbare et saisissant, bien digne du moyen âge, que l'arrivée de ce moribond, entouré de soldats et reçu par une ville en liesse, qui remerciait Dieu de lui préparer des reliques. « Tout le peuple, ajoute le vieux biographe, espérait que le saint de Dieu allait bientôt mourir, et c'était la cause d'une si grande jubilation. »

La Portioncule eut ses derniers momens. Il souffrait cruellement et supportait son mal avec infiniment de douceur et de patience. Ses adieux à ses frères furent affectueux et simples. Il leur recommanda une dernière fois la pauvreté, les bénit et attendit en paix l'au-delà. Le 3 octobre 1226, se sentant mourir, il se fit chanter le *Cantique des créatures*. C'étaient ses adieux à la vie, parure et bénédiction du monde. Il expira le même jour, à l'heure du crépuscule. Un vol d'oiseaux, en quête d'un gîte pour la nuit, tourbillonnait et gazouillait au-dessus du couvent. Les frères ne doutèrent point que les alouettes ne fussent venues chanter un hymne en l'honneur du doux ami des bêtes.

La nouvelle de la mort fut portée à Assise, qui se chargea de l'apprendre à toute la vallée et aux villages posés au flanc des

montagnes. Les paysans des environs, debout sur leur seuil, virent la ville aérienne resplendir de lumières et ils entendirent passer au-dessus de leur tête des chants d'allégresse. C'était les Assisiens qui consumaient la nuit en réjouissances. « Nous aurons ses reliques! » criait la foule en descendant vers la Portioncule pour contempler son trésor. Cependant, une inquiétude leur restait. Si Pérouse ou Foligno faisaient enlever le cadavre par leurs partisans? Il fallait se hâter de mettre en sûreté le cercueil destiné à accomplir des miracles et à « exaucer ceux que Dieu lui-même n'écoute pas. » Dès que l'aube blanchit l'horizon, les habitans transportèrent le mort à Assise, au milieu d'un océan mouvant de rameaux verts et avec un grand fracas de trompettes et de chants de triomphe. Les moines entouraient la bière, des torches à la main. Le clergé de la ville suivait. On déposa saint François dans la petite église de Saint-George, en attendant qu'on lui eût élevé un tombeau.

La translation à San-Francesco eut lieu environ quatre ans plus tard, en 1230. Elle fournit l'épilogue le plus inattendu à l'histoire du « saint de Dieu. » La procession qui accompagnait le corps fut attaquée dans la rue par des archers. Le cercueil disparut pendant le tumulte. On sut qu'il avait été porté précipitamment à San-Francesco et enseveli sans témoins, les portes fermées, dans un lieu secret, préparé à l'avance. On sut aussi qu'Élie de Cortone avait tout fait. Le reste n'a jamais été éclairci. L'objet que se proposait Élie est resté un mystère, et l'on ignora même l'endroit où reposait le corps. Des fouilles exécutées dans notre siècle (1818) ont mis au jour un squelette que l'on a supposé être celui du saint. D'après une poétique légende, il y a une troisième et vaste église sous l'église basse d'Assise, et saint François est là, non pas couché, non pas réduit en poussière, mais debout, vivant, les cinq plaies saignantes, les mains jointes et les yeux au ciel. Il a été vu une nuit par trois moines, devant qui la voûte de pierre s'est entr'ouverte, et, une autre nuit, par le pape Nicolas V, accompagné du cardinal Eustorgius, qui l'a raconté à son lit de mort.

Qu'il dorme ou qu'il veille, son œuvre s'est accomplie, non pas celle qu'il avait rêvée, mais une œuvre plus humaine, et encore bien belle. Il n'est presque pas une forme de la pensée du moyen âge italien qu'il n'ait renouvelée. Le *Cantique des créatures* a enfanté la poésie nationale. Jusqu'à saint François, de même qu'on prêchait le peuple en latin, de même on lui composait ses chansons en latin. Le maître fit le *Cantique des créatures* en vers italiens; les mineurs suivirent son exemple et écrivirent leurs poésies religieuses dans les dialectes de leurs provinces. Dante se laissa entraîner à

son tour, après avoir hésité et commencé la *Divine comédie* en latin, et la littérature italienne fut fondée.

Pour être moins directe, son influence sur la peinture n'a été ni moins profonde, ni moins heureuse. Il avait réhabilité la nature et montré que l'amour du beau pouvait se concilier avec la piété. Les conséquences d'idées aussi nouvelles éclatèrent dans l'œuvre de Giotto, qu'on peut appeler son élève, tant il est imprégné de son esprit. Il n'y a plus rien de commun entre la maigre vierge byzantine, impassible dans sa pose rigide, et les nobles créatures, gracieuses ou pathétiques, que Giotto a peintes sur les murs des églises d'Assise et de Padoue, ou à San-Croce, à Florence. Un autre art est né, dans lequel rayonnent la liberté d'esprit et la sincérité du père des franciscains.

Il n'est pas jusqu'à la science qui n'ait profité des vues fécondes de cet ignorant, qui voulait jeter les livres de ses moines par les fenêtres. « Cet instinct profond de l'harmonie universelle, qui se décelait chez saint François par mille effusions de tendresse tout ensemble singulières et charmantes, modifia d'abord la théologie avec Alexandre de Hales et saint Bonaventure, poussa Roger Bacon aux plus curieuses recherches et contraignit enfin Duns Scot, le rival heureux de saint Thomas dans l'université de Paris, à commencer une révolution dans la métaphysique, et par là même à en préparer une autre dans les sciences (1). »

Il a fait plus encore que tout cela réuni. Il avait trouvé le monde triste, et il l'a laissé moins triste. Les moralistes amers qui disent tant de mal de l'humanité n'ont certainement jamais mesuré ce qu'un homme peut faire de bien dans son passage sur la terre. Ils n'ont jamais songé, dans leur ingratitude, à ces êtres qui sont, comme nous, les fils de la femme, et qui ont su relever des millions de cœurs accablés. La poétique Ombrie a résumé la vie du plus grand de ses fils dans un de ces symboles profonds que le peuple seul sait trouver. La légende rapporte qu'en une nuit de janvier, saint François sortit dans le jardin de la Portioncule, ôta ses vêtemens et se roula sur un buisson d'épines, « pour connaître quelque chose des souffrances de son maître. » Mais les épines se transformèrent en roses qui n'avaient point de piquans. Ces trois lignes racontent la gloire de saint François d'Assise mieux que ne le sauraient faire des volumes : il a changé en roses, du moins pour un temps, quelques-unes des épines de l'humanité.

ARVÈDE BARINE.

(1) Frederic Morin.

main sur les écoles. A cet établissement reviendrait, bien entendu, le soin d'examiner s'il ne convient pas que les cours élémentaires cessent d'être donnés en anglais pour être professés en dialecte gallois. Tout cela est déjà bien hardi ; mais la partie la plus significative de la proposition est celle qui a trait à la formation d'un conseil national. Cette assemblée serait élue pour trois ans, et il suffirait que cinq comtés en exprimassent le désir, pour qu'elle fût, de droit, convoquée. On ne voit pas exactement où s'arrêteraient ses prérogatives. Elle procéderait à une enquête rigoureuse, peut-être indiscrète, sur la façon dont sont gérés les domaines de la couronne dans la principauté, sur le revenu des terres royales, des mines et des bois. Puis viendraient les *bills* régionaux, c'est-à-dire la faculté de légiférer sur la navigation côtière, les ports, les jetées, les chemins de fer, les canaux, les ponts et les docks. Ce serait bien d'une véritable séparation qu'il s'agirait, administrative celle-là et législative aussi, ou peu s'en faut. On connaissait ce que demandait le pays de Galles en fait d'autonomie religieuse : le projet de M. Thomas a révélé qu'il nourrissait de plus vastes ambitions.

N'est-ce pas un symptôme curieux que tous ces peuples de races diverses que la Grande-Bretagne traîne à sa suite, qui lui doivent la meilleure part de leur prospérité et quelques-uns jusqu'à l'existence, aspirent sinon à se détacher d'elle, du moins à arriver à une situation qui les constitue les propres arbitres de leurs destinées? Il ne faut pas s'en étonner outre mesure. L'Angleterre a été pour ceux qu'elle a attirés sous son sceptre une éducatrice puissante et obéie. Les principes qu'elle leur a inculqués, et qui sont les siens, ont développé chez eux le sens pratique, l'égoïsme qui réfléchit et calcule, le besoin de progresser et d'être libres. Le Canada, l'Australie, la colonie du Cap, d'autres territoires encore grandissant sans cesse en indépendance, pourraient témoigner qu'ils se sont assimilé ces enseignemens tant et si bien que le lien qui les unit à la métropole perd de jour en jour de sa force. Certes, la principauté de Galles, partie intégrante des trois royaumes, n'en est pas là : mais avec la question religieuse qui l'obsède et la question civile qui vient de naître, elle démontre à sa manière qu'elle est entraînée, elle aussi, par cet impérieux instinct d'affranchissement. Les peuples, décidément, ressemblent aux individus, et les mères ne sont pas les seules à pleurer le départ des fils ingrats.

JULIEN DECRAIS.

L'ÉTAT D'AME

D'UN

MOINE DE L'AN 1000

LE CHRONIQUEUR RAOUL GLABER.

Il y avait, autour de l'an 1000, une légende dont l'élément historique semble aujourd'hui peu solide. Michelet, dans son histoire du moyen âge, a présenté le tableau saisissant des misères qui accablèrent la France sous les premiers Capétiens, à la fin du xe siècle et au commencement du xie. La plus aiguë de ces misères fut, selon lui, l'effroi des hommes à l'approche de l'an 1000 de l'incarnation. Le monde crut que le dernier soir de l'année fatale verrait la destruction de toutes choses, la terre et le ciel, l'humanité et l'église sombrant dans une catastrophe apocalyptique. Un écrivain ecclésiastique du temps, Raoul Glaber, dont la chronique est pleine d'épouvante, parut au noble historien l'un des témoins les plus touchans à interroger sur cet âge lugubre. Dans le récit que fait le vieux moine des calamités et des angoisses de son siècle, éclate comme un écho de la prophétie attribuée à Jésus par trois évangélistes : « Quand vous entendrez parler de guerre, prenez

garde de ne pas vous troubler, car il faut que toutes ces choses arrivent, mais ce ne sera pas encore la fin... Il y aura des famines, des pestes, des tremblemens de terre en divers lieux; mais tout cela ne sera qu'un commencement de douleurs; il paraîtra des choses effroyables et de grands signes dans le ciel. » Les promesses et les menaces, parfois contradictoires, des livres saints, les espérances et les terreurs de l'Apocalypse, n'ont-elles point, en vérité, hanté l'imagination de Glaber et de ses contemporains? Il est certain que ceux-ci avaient fondé sur l'Écriture même l'attente de quelque chose de formidable. Mais de récens travaux de critique, le livre de M. Roy sur *l'An 1000*, *les Études* de M. Pfister sur le règne de Robert le Pieux, ne permettent plus d'accepter sans restriction les vues de Michelet. Quelques paroles inquiétantes des canons d'un concile provincial, en 911, des bruits vagues qui coururent en Lorraine vers 970, la prédication de quelques illuminés suspects d'hérésie, la formule si fréquente dans les chartes de donations, visant le terme prochain du monde, *appropinquante mundi termino*, sont des symptômes bien indécis en présence de cent cinquante bulles pontificales et des actes de nombreux synodes, qui n'ont rien dit sur le jour suprême. Le concile de Rome qui, en 998, imposa à Robert de France une pénitence de sept années, n'appréhendait point certes que la trompette de l'archange vînt soulager le roi capétien des deux tiers de son épreuve. Ni le mystique Otton III, ni Gerbert, le pape de l'an 1000, ne se sont préoccupés de la date terrible. Glaber écrit en son quatrième livre : « On croyait que l'ordre des saisons et les lois des élémens, qui jusqu'alors avaient gouverné le monde, étaient retombés pour toujours dans le chaos, et l'on redoutait la fin du genre humain. » Mais il s'agit ici de la grande famine de l'an 1000 après la Passion, c'est-à-dire de 1033, famine si dure qu'elle justifia les craintes les plus folles. Il faut donc renoncer à un préjugé historique que recommandaient à la fois la tradition et la poésie. L'aspect véritablement tragique de cette époque est ailleurs. « Le monde dissous dans la cendre, » selon l'expression du *Dies iræ*, c'était sans doute un accident irréparable, mais qui, du moins, donnait la paix éternelle à l'humanité. Un malheur plus grave peut-être était l'éclipse même de l'esprit humain. « David avec la Sibylle » n'avait point prédit ce cataclysme, qui n'eut d'autre théâtre que le fond des consciences, et dont Raoul Glaber a retracé l'histoire, sans se douter qu'il en était l'une des victimes les plus pitoyables. A neuf siècles seulement de distance, il semble loin de notre raison moderne, à perte de vue, dans les brumes du passé, bien au-delà d'Héraclite ou d'Hérodote.

I.

Le personnage s'offre à notre étude de la façon la plus favorable. Il est naïf et franc. Tout ce qu'il raconte, il l'a vu de ses yeux ou bien il l'a ouï dire de témoins très sûrs; il y croit aussi fermement qu'à la Sainte-Trinité et au démon. Il ne cherche point à faire illusion sur ses propres vertus. Lui qui a vécu dans l'intimité de deux ou trois saints, il ne fut jamais qu'un moine de médiocre ferveur, « engendré dans le péché de ses parens, de mœurs irrégulières, d'une conduite plus insupportable qu'il ne peut le dire. » Un sien oncle avait pris, à douze ans, le petit Bourguignon, fort éveillé déjà, gâté par la vie séculière et très têtu, il le revêtit malgré lui du froc monacal. Raoul se confesse avec bonne grâce d'avoir résisté par orgueil à tous ses supérieurs, désobéi aux vieux pères, irrité les frères de son âge, tourmenté les novices; partout où il passait, on respirait dès qu'il était parti. On le chassa de plusieurs couvens : « Grâce à mes connaissances de lettré, j'étais toujours assuré d'un asile. » En effet, à Saint-Germain d'Auxerre, on lui fit restituer les épitaphes des tombeaux rongées par le temps. Mais à peine les inscriptions rétablies, on le pria d'aller plus loin. A Dijon, il fut accueilli par Guillaume, abbé de Saint-Bénigne, qui l'emmena en Italie (1028). Il se fixa enfin, déjà vieux, et, sans doute, apaisé, à Cluny, où il acheva son histoire sous les yeux de l'abbé Odilon. Ce bénédictin aventureux s'endormit dans le Seigneur au milieu du XIe siècle.

Ni ascète ni mystique, impatient de toute discipline, porté à la malice, ami des courses vagabondes, tel fut, en sa moralité générale, le chroniqueur Glaber. Ces irréguliers furent, au moyen âge, la plaie du monachisme. Ils ont fait cruellement souffrir saint Bernard, au XIIe siècle. Les saints n'avaient alors d'autre souci que la réforme perpétuelle des ordres religieux. Mais les saints, même appuyés par les empereurs et les papes, n'étaient pas toujours les plus forts. L'institut de saint Benoît semble fort malade durant les cent cinquante années qui précèdent le pape-moine Grégoire VII. La richesse séculière, l'attrait de la puissance politique, l'ont détaché des vertus cardinales imposées par le fondateur : la prière, l'étude, le travail des mains, la charité. Une abbaye vaut alors autant qu'un comté : l'égoïsme, le népotisme, le mépris du droit d'autrui, toutes les violences féodales, en compagnie des sept péchés capitaux, corrompent les cloîtres les plus illustres, Cluny, Subiaco, le Mont-Cassin. Parfois, un scandale inoui appelle l'attention de la chrétienté. En 936, un jeune moine de Farfa, le

plus opulent monastère de Sabine, empoisonne son abbé, il s'empare de la crosse et de l'anneau, se marie et marie tous ses moines. La communauté abandonne le couvent, emportant les vases sacrés et les ornemens sacerdotaux ; elle bâtit des villas, mène joyeuse vie, organise le brigandage sur les routes, et revient chaque dimanche célébrer dans sa vieille église une messe sacrilège. En 947, le comte de Tusculum, sénateur de Rome, réussit à chasser l'abbé prévaricateur. Un nouvel abbé, Dagobert, secondé par des moines venus de Cluny, rétablit la règle pendant cinq années. Mais, un beau soir, il est empoisonné à son tour et la bacchanale monastique reprend de plus belle autour de Farfa. Elle dura jusqu'au règne d'Otton III, à la veille même de l'an 1000.

Jamais, sans doute, notre chroniqueur n'eût consenti à de tels excès. Son tempérament n'était ni d'un révolutionnaire, ni d'un hérésiarque ; il craignait véritablement l'enfer et n'était point capable d'affronter l'apostasie. Il n'a rien dit des désordres de Farfa, mais il dut être heureux d'apprendre que le moine assassin de l'abbé Dagobert, saisi par le remords, avait tenté en vain toute une année de gravir le mont Gargano, au haut duquel les ermites et les thaumaturges conversaient nuit et jour avec les anges. Le pèlerin maudit, arrêté par une main invisible, avait fini par disparaître, emporté par Satan. Une dévotion étroite, une religion triste, suffisaient alors pour sauver d'égaremens trop graves cette multitude de clercs et de cénobites dont l'âme n'était point grande. Dans la biographie qu'il a écrite de saint Guillaume de Dijon, Glaber nous donne, je crois, la mesure juste de son propre christianisme. Il n'a retenu, de l'apostolat de son ami, que de petites vertus, des miracles puérils et les préceptes d'une piété d'ordre inférieur. Chanter au lutrin, sonner les cloches, voilà la grande affaire de Guillaume, au début de sa profession monacale. Il cherche un couvent où il puisse goûter à son aise ces joies faciles. Appelé par le duc Richard à réformer les maisons de Normandie, la nouveauté qu'il semble y apporter, c'est encore la psalmodie liturgique et l'art de lire sur l'antiphonaire. Mais quels livres recommandait-il aux jeunes moines, afin d'ennoblir les longs loisirs de leur solitude? Glaber n'en dit rien, et je crains que Guillaume n'y ait point songé. Il avait, en effet, inventé une méthode de se rapprocher de Dieu, non par la prière personnelle, la méditation libre ou l'élan de l'amour, mais par un moyen presque mécanique, où les lèvres du fidèle avaient plus de part que son cœur : on prononçait un nombre déterminé de fois cinq paroles : *Domine, Jesu, Rex pie, Rex clemens, Pie Deus*. A cette litanie venaient se joindre, par intervalles réguliers, le *Miserere* et les Psaumes de la pénitence. Et l'on pensait s'élever ainsi de quelques degrés sur l'échelle vertigineuse du paradis.

Rien n'était plus efficace pour déjouer les méchans projets du démon, dont l'austère Guillaume dénonçait sans cesse les signes évidens. Dans l'homélie qu'il prononça à la dédicace de saint Bénigne, il adjura ses ouailles de ne plus se raser la barbe ou se coiffer d'une certaine façon, de ne plus faire de gestes précipités ni jurer en frappant violemment la terre du pied; c'étaient là, selon l'abbé, de très graves symptômes de possession diabolique.

Les âmes desséchées par la foi aride perdent vite toute douceur. Glaber trouve admirable une parole de son ami au pauvre roi Robert qui pleurait sur son fils mort. « Pourquoi pleurez-vous, lui dit Guillaume, ne savez-vous pas que les rois ont trop de peine à se sauver? Il vaut mieux que celui-ci soit parti dans sa jeunesse. » — « Le roi et la reine se consolèrent, » ajoute le chroniqueur. Guillaume, simple diacre, s'était brouillé avec l'évêque de Verceil, à qui il refusait le serment imposé aux clercs la veille de l'ordination. Puis, il alla chercher ailleurs l'onction sacerdotale. Quand l'évêque mourut, le moine altier cria bien haut que son ancien père spirituel était damné. Glaber en est lui-même convaincu, et, loin de s'en chagriner, il écrit tranquillement, en forme de moralité : « Tous ceux qui ont nui à Guillaume l'ont payé cher. » L'abbé de saint Bénigne n'épargnait point, à l'occasion, la tête la plus haute de l'église. Il envoya au pape Jean XIX une lettre très dure pour lui reprocher le crime de simonie. « C'est bien assez, disait-il, que Jésus ait été vendu une seule fois pour le salut de l'humanité. » Ce saint, au caractère épineux, représentait alors à merveille l'esprit batailleur du monachisme contre la hiérarchie séculière. Il charma Glaber par son humeur difficile non moins que par la nature de sa vie dévote. Ces deux chrétiens de peu de mansuétude étaient faits pour s'entendre. Mais le zèle des petites pratiques valut à l'abbé Guillaume l'auréole des bienheureux, tandis qu'il n'empêcha jamais, paraît-il, le frère Raoul de pécher par action et par omission contre la règle, le Décalogue et l'Évangile.

La culture de l'esprit fut, chez Glaber, aussi chétive que la conscience religieuse. Le cri de Grégoire de Tours, au VIe siècle : « Malheur à nous, qui avons laissé périr l'étude des lettres ! » revient sans cesse à la mémoire de son lecteur. Que l'on compare au latin de l'évêque de l'ère mérovingienne la langue obscure et incorrecte du chroniqueur, si l'on veut mesurer les progrès de la barbarie aux environs de l'an 1000. Encore la prose de Raoul est-elle vivante et, çà et là, colorée. Une phrase de son livre est demeurée célèbre : « On eût cru que le monde, rejetant son vêtement antique, se parait d'une blanche robe d'églises neuves. » Mais que dire de la laborieuse platitude de ses ïambes et de ses hexamètres? Il n'a peut-être pas lu, en dehors de ses cahiers de couvent, dix

lignes de littérature latine. Il cite une maxime de Térence contre les femmes, mais il ignore qu'elle est de Térence, *sicut quidam ait,* écrit-il. Il nous informe sur une hérésie fort étrange qui parut, de son temps, à Ravenne. Un certain Vilgardus « étudiait la grammaire plus assidûment qu'il n'arrive d'ordinaire, à la façon de ces Italiens qui négligent toutes les connaissances pour les lettres; gonflé d'orgueil et de sottise, » il vit une nuit des démons sous la figure de Virgile, d'Horace et de Juvénal, il fut par eux félicité pour le zèle qu'il mettait à lire leurs livres et à les recommander à la postérité; ils lui promirent une gloire semblable à la leur. « Cet homme, trompé par les artifices des démons, se mit donc, avec insolence, à enseigner des doctrines contraires à la sainte foi; selon lui, il fallait croire à toutes les paroles de ces poètes. Il fut jugé et condamné comme hérétique par Pierre, évêque de la ville. On découvrit alors en Italie beaucoup de personnes professant cette croyance pestilentielle : elles périrent par le fer ou par le feu. » Glaber témoigne bien ici de la haine des moines de son temps contre l'antiquité profane. Saint Odon, abbé de Cluny, avait eu l'imprudence, étudiant à Saint-Martin de Tours, d'ouvrir Virgile. Une nuit, il rêva d'un vase magnifique d'où s'élançaient des serpens, c'est-à-dire les doctrines diaboliques du doux poète. Il ne lut plus dès lors que les livres saints, et quand il fut à la tête de la métropole bénédictine de la France, il proscrivit sans pitié tous les auteurs païens de l'éducation de ses novices. Saint Mayeul, l'un des successeurs d'Odon, tendrement vénéré par Glaber, avait lu, à l'école de Lyon, « les anciens philosophes et les mensonges de Virgile ; » devenu abbé, il les frappa d'interdit. Si un ancien lui tombait sous la main, il coupait dans le parchemin tous les passages parlant de l'amour ou des joies terrestres, et ses ciseaux tranchaient « à la façon des ongles. » On contait que Gervin, abbé de Saint-Riquier, séduit par les poètes latins, s'abandonna aux plus tristes désordres, jusqu'au jour où il rejeta avec horreur ces livres criminels, « afin qu'en apprenant les lettres, il n'étranglât pas son âme. » Les *clercs errans*, qui parurent au XIe siècle, redoublèrent sans doute l'effarement des moines. Ces gais compagnons célébraient en latin élégant la messe du dieu Bacchus, « croyaient à Juvénal plus qu'aux prophètes, lisaient Horace et Virgile au lieu de saint Marc et de saint Paul, » dit un vieux texte. Ils ont relevé la religion de Virgile jusqu'au jour où Dante adorera le poète comme prophète païen du christianisme. L'humble hérésiarque de Ravenne est certainement l'un des premiers affiliés à cette ironique confrérie, et l'un des précurseurs lointains de la renaissance.

Mais le monachisme, après avoir renoncé à la culture antique, jugea que l'ignorance profonde est aussi douce à l'âme que le som-

meil l'est au corps; il laissa dormir dans la poussière des bibliothèques les pères de l'église eux-mêmes et les premiers docteurs du moyen âge, saint Augustin côte à côte avec Scot Érigène. Un moine distingué du xe siècle, Jean de Vendièvres, retiré à l'abbaye de Gorze, voulut lire le traité de saint Augustin sur la Trinité; afin de le mieux comprendre, il se proposait d'étudier d'abord la dialectique dans le livre de Porphyre sur les catégories. L'abbé condamna ce beau projet. « La scolastique, disait-il, est inutile. L'Écriture sainte mérite seule qu'on s'y applique, tout le reste n'est que vanité. » Glaber fut de cette école. Sa scolastique, à lui, se trahit par une réminiscence lamentable du premier moteur immobile d'Aristote. « La bonté du Tout-Puissant, dit-il, mobile sans mouvement et immobile avec mouvement. » Sans doute l'historien n'était point tenu de nous découvrir les beautés de sa métaphysique personnelle. Mais comme il prétendait expliquer la suite des choses humaines par des raisons d'ordre surnaturel, au moins devait-il s'attacher en disciple attentif à saint Augustin. S'il est un livre où se manifestait une philosophie de l'histoire semblable à celle qu'il imaginera lui-même dans les rêveries troubles de sa cellule, c'est assurément la *Cité de Dieu*. L'évêque africain, voyant le naufrage de Rome et de l'empire, croit assister au premier acte du drame entrevu par Daniel, prédit par saint Jean, confirmé par saint Paul, le duel de l'antéchrist et de Jésus, le conflit de l'enfer et du ciel, au bout duquel Dieu lui-même paraîtra vaincu pendant quelques jours. Telle fut, pour Augustin, la crise finale de l'humanité terrestre, le terme auquel devait s'arrêter l'histoire des fils d'Adam. Les persécutions et les apostasies, le triomphe même des impies, les signes funèbres et les fléaux ne seraient alors que la rançon de la paix divine réservée aux martyrs, aux saints et aux bons croyans. Ce terrible dernier acte ne viendrait d'ailleurs qu'à la suite du millénaire, du règne temporel de l'Église et du Christ sur le monde. Le grand docteur calcule la durée des diverses périodes apocalyptiques, et se demande si les quarante-deux mois que durera l'assaut suprême de Satan contre l'Église seront compris dans ces mille années ou en dehors d'elle. Une seule chose lui semble certaine : l'effort de Satan pour anéantir Dieu.

Malheureusement Glaber n'avait point lu la *Cité de Dieu;* il en ignora peut-être jusqu'au titre. Un seul écho lui en est arrivé, la division des six époques à partir d'Adam, des six journées du labeur de l'histoire; la septième, jour du repos éternel, s'ouvrira quand il plaira à Dieu. La notion des sept époques symboliques était restée dans la tradition du moyen âge. Scot Érigène, au IXe siècle, l'avait reprise en la rattachant à la théorie de l'Église future annoncée par saint Jean, l'Église de la communion intime

avec Dieu, supérieure à l'Église transitoire de la grâce et de la foi représentée par saint Pierre : cette théorie, déjà esquissée par saint Augustin, fut recueillie dans la conscience des hérésiarques et des mystiques, et reparut à la fin du XIIe siècle avec Amaury de Chartres et Joachim de Flore. Mais les moines du XIe siècle ne s'intéressaient guère aux doctrines prophétiques sur lesquelles avaient disputé les clercs du temps de Charles le Chauve. Glaber est si fort étranger aux vues augustiniennes que, soupçonnant, à propos de l'hérétique Vilgardus, l'invasion très prochaine de Satan en personne dans les affaires de ce monde, c'est de saint Jean seul qu'il s'autorise. « Satan, dit-il, sera bientôt déchaîné, selon la prophétie de Jean, *les mille ans étant accomplis*. C'est de ces années que nous allons parler. » Et il poursuit sa chronique par le récit des événemens dont l'an 1002 est le point de départ. Il a confondu le millénaire avec la date de l'an 1000. Et je crois que là est l'origine des angoisses vagues qui s'emparèrent des esprits médiocrement éclairés, à l'approche de cette heure ambiguë. Si Glaber et ses confrères avaient lu les commentaires de la *Cité de Dieu* sur la révélation de Patmos, ils eussent compris que, l'effondrement de l'empire romain étant le prologue obligé du millénaire, c'est-à-dire du régime messianique de dix siècles, il fallait au moins ajouter quatre cents ans à la période dont saint Augustin n'avait point vu lui-même le premier jour. D'ailleurs, en quelle région de la chrétienté, à partir de quel temps ce règne de béatitude s'était-il manifesté, même d'une façon idéale ou symbolique? Certes, les rois, les peuples et les moines pouvaient dormir en paix longtemps encore ; la chaîne qui retient Satan au fond du puits de l'abîme n'était point près de se briser.

Cependant, ni le moyen âge, ni l'Église ne sont responsables du renoncement à toute vie intellectuelle, du dédain des lettres profanes ou sacrées que nous signalons en Glaber. Les écoles créées par Charlemagne étaient toujours florissantes ; on y étudiait les écrivains latins, la grammaire, la dialectique, la musique ; c'étaient les écoles épiscopales, tenues par le clergé séculier, auquel se joignaient encore quelques moines studieux et fidèles aux traditions d'Alcuin et de Scot Érigène. La plus célèbre, à la fin du Xe siècle, était l'école de Reims, malgré les désastres que les Normands et les Hongrois avaient infligés à la Champagne. L'école épiscopale de Paris, cent ans plus tard, lorsqu'éclatèrent les grands débats scolastiques, devint la lumière du monde chrétien. Au temps même de la jeunesse de Glaber, le bénédictin Gerbert d'Aurillac dirigeait l'école de Reims. Il y formait l'esprit des écoliers par une double discipline, la logique, pratiquée d'après Aristote, Porphyre, Cicéron et Boëce, et l'exercice de l'éloquence, le commerce des moralistes,

des orateurs et des poètes de Rome, Virgile, Térence, Juvénal, Horace, Lucain, dont les noms seuls faisaient pâlir les moines. Écolâtre de Reims, abbé de Bobbio, archevêque de Reims, puis de Ravenne, Gerbert écrivait sans cesse à tous les clercs savans de France, d'Italie, d'Allemagne, pour obtenir des manuscrits ou des transcriptions d'auteurs profanes, les livres rares des médecins grecs ou des mathématiciens arabes. La bibliothèque de Bobbio contenait tous les écrivains alors connus de l'antiquité, et même un poème que le moyen âge n'aurait entr'ouvert qu'avec effroi : le *de Natura rerum* de Lucrèce. Il cultivait sans scrupule les sciences suspectes, l'astronomie et la médecine. Son latin, plus net que celui de saint Augustin, plus nerveux que celui de la plupart des humanistes de la Renaissance, est d'une élégance presque classique. On devine, en lisant la chronique de son disciple le moine Richer, avec quel zèle étaient étudiés autour de Gerbert les historiens tels que Salluste. Et à la façon raisonnable dont Richer raconte l'histoire de son temps, à l'art avec lequel il fait revivre les figures, à la logique de son récit, où se détachent avec clarté de longs épisodes, tels que la réformation d'une église ou d'un monastère, on reconnaît l'éducation généreuse que Gerbert donna par l'exemple de sa vie comme par le gouvernement de son école.

Mais le cloître s'oppose alors à la maison de l'évêque, l'école monastique repousse toute étude qui ne sert point au salut. Les hagiographes de ce temps écrivent volontiers : « Un tel, renonçant aux vanités de la science, s'est fait moine. » Un contemporain de Glaber, le chroniqueur de Novalèse au Mont-Cenis, décrit l'emploi du jour dans les monastères bénédictins ; la solitude de la cellule, la psalmodie en commun au chœur, l'audition d'une homélie, le repas silencieux, le retour à la cellule, et la journée est finie. Le moine ajoute que des surveillans rôdent de porte en porte pour épier pendant la nuit les frères qui veillent après la prière du soir. La papauté, tombée alors dans le plus misérable état, asservie aux barons brutaux du Latium, donnait raison aux moines contre les évêques et méprisait les livres. Un concile épiscopal, réuni par les rois capétiens Hugues et Robert, reprocha à Jean XVI son ignorance ; ce pape croyait que Platon et Virgile étaient des sorciers, volant à travers les airs ou plongeant au fond des eaux. Gerbert, disciple des anciens, des rabbins juifs et des docteurs arabes, passa sans peine pour magicien. Glaber consent à lui accorder « un esprit très pénétrant et bien formé aux arts libéraux. » Mais il s'empresse de signaler en lui le génie de l'intrigue et l'art de faire adroitement sa fortune. Sans doute, lorsque, en 999, l'empereur Otton III éleva l'ancien écolâtre de Reims, son maître, au pontificat, un cri de stupeur courut de cloître en cloître, et plus d'un cénobite

relut l'Apocalypse. Ce pape inquiétant n'allait-il point imposer à la fois à l'Église monastique la recherche d'une science maudite et l'observance de la règle? Silvestre II, s'il tenta cette entreprise, dut y renoncer assez vite. Otton, conseillé par lui, raconte Raoul, voulut chasser de Saint-Paul-hors-les-murs quelques moines de mauvaises mœurs, *prave degentes*, et les remplacer par des chanoines réguliers. Mais l'apôtre apparut de nuit à l'empereur et lui fit une verte réprimande. « Un moine, bien que corrompu, dit le saint, ne peut être rejeté de sa profession ; il doit être jugé par Dieu dans l'ordre même auquel il s'était consacré. » Le pape de l'an 1000 découragé, isolé dans sa métropole encore frémissante de la révolte de Crescentius, reprit donc ses parchemins, son Virgile et ses horloges ; mais, si quelque moine s'égarait en pleine nuit dans la région sinistre du Cœlius, il apercevait, au sommet de la plus haute tour du Latran, un fantôme qui semblait se pencher sur Rome endormie : c'était le vieux Gerbert, observant dans ses miroirs astronomiques les secrets du ciel. Le noir passant, épouvanté, se signait et fuyait à travers les ténèbres. N'avait-il pas surpris le vicaire du Christ en colloque sacrilège avec Satan?

II.

La terreur du démon, tel est, en effet, l'état permanent de ces pauvres âmes dont la raison dépérit, faute de culture, et qui, bornées à la seule théologie, une théologie dépourvue de dialectique, livrées aux songes mélancoliques, souffrent d'une véritable anémie intellectuelle. On leur répète chaque jour que Satan les guette à toute heure, afin de les attirer en quelque piège ; on les met en garde contre les séductions de toutes sortes par lesquelles l'ennemi cherche à les perdre : la poésie païenne, la grâce de la nature, l'orgueil de la science, l'attrait du plaisir ; la règle elle-même leur fait entendre que, revenir au monde extérieur, converser avec les amis du dehors, c'est encore risquer de tomber en une embûche diabolique ; ils retrouvent la figure du démon aux étranges chapiteaux de leurs églises, au chœur, sous l'appui de leurs stalles ; le démon se tapit entre les piliers du portail, il les regarde en grimaçant du haut du clocher ; ils savent qu'il se glisse jusqu'à leur cellule, s'assied à leur chevet et leur souffle la tentation ; ils le sentent à leurs côtés ou dans leur conscience, partout, jusque sur les marches de l'autel. A force de songer à lui, ils souhaitent de le voir, et le démon ne se fait pas prier : ils le voient face à face et lui parlent. Ils savourent alors les mortelles délices de l'extase infernale.

Notre chroniqueur, dont l'âme n'était point très pure, eut souvent affaire au diable. La première fois, il fut plus fort que lui et déjoua sa malice. Un charlatan vendait comme reliques de martyrs des ossemens de morts vulgaires qu'il dérobait dans les cimetières; il changeait de nom en même temps que de province, et opérait surtout dans les contrées de la Maurienne et de la Savoie. Il offrit un jour à saint Guillaume et à plusieurs évêques les fausses reliques de saint Just, pour une église que l'on consacrait à Suse. Il prétendait recevoir chaque nuit la visite d'un ange qui l'enlevait de son lit « sans que sa femme s'en aperçût. » On l'interrogea minutieusement en présence de Glaber, qui flairait quelque damnable supercherie. « Nous vîmes que cet homme n'avait rien d'angélique, mais était un ministre de mensonge. » Les personnes dévotes croyaient à l'authenticité des reliques; les évêques, qui en doutaient, les mirent néanmoins sous la pierre des autels et dans les châsses. La nuit suivante, les moines et les clercs qui veillaient dans l'église eurent une grosse peur. « Des figures monstrueuses, des Éthiopiens tout noirs sortaient de la chapelle où reposaient ces os; ils s'éloignèrent ensuite de l'église. » Les démons battaient en retraite, peut-être chassés par le mépris de notre chroniqueur, qui ajoute gravement : « Je conseille aux malades de se méfier des ruses des démons, dont les formes sont innombrables. On sait qu'ils se rencontrent partout sur la terre, et en particulier dans les fontaines et les arbres. »

Mais le diable devait prendre plus d'une revanche sur le perspicace Raoul. Il avoue avoir eu trois visions, dont la première se compliqua de tentation : car Satan, quand il se montre aux moines ou leur envoie quelqu'un des siens, s'efforce de les dégoûter de la pénitence et du cloître, en leur persuadant de chercher le salut au grand air et tout simplement, sans capuchon ni scapulaire, comme les clercs ou les laïques. Une nuit, au monastère de Saint-Léger, avant matines, « je vis, au pied de mon lit, un petit monstre noir à forme humaine. Il avait, autant que je pus le reconnaître, le cou grêle, la face maigre, les yeux très noirs, le front étroit et ridé, le nez plat, la bouche énorme, les lèvres gonflées, le menton court et effilé, une barbe de bouc, les oreilles droites et pointues, les cheveux raides et en désordre, des dents de chien, l'occiput en pointe, la poitrine et le dos en bosse, les vêtemens sordides; il s'agitait, se démenait furieusement. » Il saisit le bois du lit et le secoua avec violence, grinçant des dents et répétant : « Tu ne resteras pas plus longtemps ici ! » Glaber s'échappa plus mort que vif et courut se jeter sur les degrés de l'autel de saint Benoît, avec force *mea culpa*. A Saint-Bénigne, le même démon se montra à lui dans le dortoir des frères. C'était au petit jour. Il courait en

criant : « Mon bachelier, où est-il? Où est mon bachelier? » Mais cette fois, il ne chercha point à tenter Raoul; il faisait la chasse à un novice, nommé Thierri, « d'un caractère très léger, » qui, le lendemain, prit la clé des champs, rejeta l'habit et revint au siècle. Plus tard, touché de repentir, il retourna au couvent. La troisième rencontre de Glaber avec le démon eut lieu à l'abbaye de Moutiers, près d'Auxerre. La cloche achevait de sonner matines, et le chroniqueur, un peu las, somnolent, tardait à se lever; çà et là, dans le dortoir encore ténébreux, d'autres frères, dont la paresse était le péché mignon, dormaient très paisiblement, bercés par le chant de la cloche. A peine les derniers moines dociles à la règle furent-ils sortis, et au moment où Raoul se réveillait, un diable, toujours le même, bondit, tout haletant, en haut de l'escalier et vint s'appuyer au mur de la chambrée monacale, « les mains derrière le dos, » et criant : « C'est moi! c'est moi qui reste avec ceux qui restent! » Trois jours plus tard, l'un de ces frères, trop amis du tiède oreiller, s'échappait du couvent et passait six jours avec les séculiers, « partageant leur vie tumultueuse. » Mais il réintégra le cloître le septième jour, qui fut sûrement pour lui le jour du repos.

Quand un moine, chaque soir, en s'endormant, se demande s'il ne sera pas réveillé par un démon couleur de suie, cherchant la perdition d'une âme de bénédictin, le merveilleux lui devient sans peine un élément familier, l'air respirable, en quelque sorte; la nature et la vie lui sembleraient vides si le miracle ne les pénétrait d'une façon constante. Un manichéisme inconscient, l'action parallèle de Dieu et de Satan, reparaît à chacune des pages de Glaber. Les artifices du démon sont d'une invention très variée. Il entre dans un château, sur les pas d'une femme hérétique et suivi d'une troupe de diables en robes noires, à faces horribles; il s'agit de séduire l'âme d'un écuyer moribond. Il crie au malade : « Me connais-tu, Hugo? Je suis le plus puissant des puissans, le plus riche des riches. Crois en moi et je t'arracherai à la mort, et tu vivras longtemps. » Puis il se vante d'avoir donné la couronne impériale, en Occident, à Conrad le Salique; en Orient, à Michel le Paphlagonien. Un signe de croix, fait par Hugo expirant, suffit pour chasser la bande infernale. Le démon attend les gens sur les ponts, près des monastères; un paroissien passe-t-il pour se rendre à l'office, il voit se dresser devant lui une tour; mais, devinant la présence du malin, il se signe, retourne très vite chez lui et meurt en paix quelques jours plus tard. Près du château de Joigny, trois années durant, il pleut des pierres de toutes grandeurs dans la maison d'un gentilhomme nommé Arlebaud; bornes des champs ou des chemins, pierres arrachées à des édifices éloi-

gnés, l'averse miraculeuse ne s'arrêtait plus et s'amoncelait sans jamais blesser personne. Ce prodige eut une suite mauvaise, plus de trente années de querelles et de meurtres dans la famille d'Arlebaud. Le démon est, en effet, volontiers prophète de malheurs. Un prêtre, qui vivait au château de Tonnerre, s'étant mis à sa fenêtre un dimanche soir, avant le souper, vit venir du nord et tourner au couchant une multitude de chevaliers qui semblaient courir au combat; tout à coup ils disparurent, comme une fumée légère, et « le bon prêtre, frappé de terreur, se mit à pleurer. » Nous ne savons s'il eut le courage de souper ce soir-là, mais il mourut la même année. Or, l'année d'après, Henri, fils du roi Robert, assiégea le château et y fit un massacre. Un dragon de feu paraît-il au ciel, quelques mois plus tard Robert met la Bourgogne à feu et à sang. Les miracles consolans, que Dieu permet, sont assez fréquens. Un jeune moine, « d'âme très douce, » priant seul un matin de dimanche dans l'église rayonnante de soleil, vit entrer au chœur, sans bruit, des clercs vêtus d'aubes blanches et de dalmatiques de pourpre; un évêque, la croix à la main, les précédait; il monta à l'autel de saint Maurice, martyr, et commença de chanter la messe du jour. Le moine leur demanda qui ils étaient et d'où ils venaient; ils lui répondirent qu'ils étaient morts pour la défense de la foi catholique et qu'ils s'en allaient, à petites journées, au paradis, à travers les champs tout en fleurs. Après le *Pater*, l'évêque envoya l'un de ses diacres au frère pour lui donner le baiser de paix. Le jeune moine se leva pour suivre ces pèlerins bienheureux, mais déjà ils s'étaient évanouis, et l'église était vide. Cinq mois plus tard, à la suite d'une nouvelle vision où la Vierge lui avait annoncé sa fin prochaine, le frère mourait à l'heure du soleil couchant. Il arrive aussi qu'un miracle orthodoxe est le présage des plus grands malheurs. En 988, à Orléans, dans l'abbaye des Pucelles, un crucifix pleura comme avait pleuré Jésus sur la ruine future de Jérusalem. Puis, une nuit, les gardiens de la cathédrale, en ouvrant la porte de leur église vers l'heure de matines, virent entrer un loup qui alla à la corde de la cloche, la prit dans ses mâchoires et sonna l'office à toute volée. A force de cris et de coups, on chassa l'étrange sacristain. Quelques mois après, Orléans était en flammes, les églises brûlaient, avec les maisons des bourgeois. « Personne ne doute, dit Glaber, que ce désastre n'ait été prédit par les deux prodiges que je viens de raconter. »

Le moyen âge, enivré de surnaturel, appliqua à la vue des choses une optique intellectuelle très singulière. La préoccupation du miracle, l'ignorance de toute loi expérimentale, la recherche malsaine du mystère, cette croyance que l'objet atteint par les sens est une figure ou un signe, une menace ou une promesse, que le

visible vaut seulement par la portion d'invisible qu'il recouvre d'un voile épais pour le vulgaire, transparent aux yeux des docteurs ou des saints, tous ces excès de l'idéalisme faussèrent alors l'instrument de la connaissance, et l'effet de cette perversion se montra dans l'abus que les maîtres les plus subtils de la scolastique, de la poésie et de l'art firent du symbole. De Scot Érigène à Duns Scot, il fut entendu que la nature et l'esprit humain sont un chiffre hiératique, les êtres vivans des ombres d'êtres, les phénomènes visibles des symptômes de vies et de volontés occultes, que la parole qui nomme un objet individuel ne répond à rien de réel, que le mot abstrait, qui ne désigne aucun individu, exprime seul la réalité en toute sa plénitude. Le plus grand labeur de la science fut donc l'exégèse de toute chose et de toute pensée étudiées non point en elles-mêmes, mais en vue de la vérité qu'elles enveloppent et font pressentir. La marche de l'esprit fut non en ligne droite, mais en spirale. C'est par un détour que le moyen âge s'efforce de surprendre le secret que cache toute apparence. De là les plus étonnantes inventions, des idées mortes depuis des siècles tout à coup ranimées, par exemple la superstition des nombres mystiques, oubliée depuis Pythagore; de là l'aberration de toutes les sciences de la nature : alchimie, astrologie, médecine. Le symbolisme, consacré par les théologiens, disciplina l'entendement tout entier; il s'imposa à l'architecture et à la sculpture; il traça les caractères d'une langue étrange sur la face des églises, aux mosaïques des basiliques byzantines, autour des chapiteaux romans, à travers les broderies des cathédrales gothiques. Il fut même assez fécond pour produire un art nouveau, l'art héraldique. Il a inspiré chez nous *le Roman de la Rose*, il a valu à nos voisins la *Vita nuova* et *la Divine Comédie*. Dès les premiers tercets de *l'Enfer,* Dante se voit arrêter, au milieu du sentier indécis de sa vie, par trois bêtes fauves : le lion, la panthère et la louve, détachées du blason féodal de la France, de Florence et de Rome, l'orgueil, l'envie et l'avarice. On retrouverait le symbolisme dans les chants d'amour des Provençaux, dans les lettres de sainte Catherine et les sermons de Savonarole, et je crois qu'il a gâté plus d'un sonnet de Pétrarque.

Raoul Glaber ne pouvait échapper à la condition intellectuelle de son temps : — « Pour nous, chrétiens, dit-il, tout est figure. » — Les premières pages de son livre, intitulées : *De la Divine quaternité*, annonçaient une méthode historique assez extraordinaire. Les *quaternités*, chiffre sacré, sont, pour les pères grecs, une sorte de loi ou de rythme des choses célestes comme des événemens terrestres; l'esprit qui veut aborder les hautes spéculations doit commencer par approfondir « leurs influences réciproques. » Et notre

moine d'énumérer les quatre évangiles, les quatre vertus cardinales, les quatre sens (le toucher, qui ferait cinq, est écarté par lui dédaigneusement) ; les quatre élémens. Les réalités sensibles sont ici des symboles parfois bien compliqués : le feu répond à la prudence « qui s'élève comme lui, » la terre à la justice ; l'évangile de saint Mathieu contient la figure mystique de la terre et de la justice, puisqu'il explique plus clairement que les autres la substance corporelle du Christ incarné ; la vue et l'ouïe signifient l'intelligence, l'éther et le feu. Puis nous apprenons que le fleuve qui sort de l'Éden se partage en quatre rivières, figures des vertus cardinales ; celles-ci sont exprimées encore par les quatre époques du monde, les âges d'Abel, d'Abraham, de Moïse et de Jésus. Il est heureux pour Glaber que la chronique de la chrétienté, au moment où il l'aborde, ne lui montre que deux groupes considérables de faits auxquels se rattachent les destinées de l'Occident : en France, la fin de la dynastie carolingienne et l'entrée en scène des Capétiens, en Allemagne, la constitution de l'empire des Ottons. La divine quaternité, qui menaçait de tout brouiller, est brusquement délaissée par Raoul ; il se livre, sans se préoccuper plus longtemps des fleuves du paradis terrestre, à la contemplation de l'histoire. Mais en cet esprit monacal, troublé sans cesse par la fièvre propre aux illuminés, l'histoire elle-même s'imprime non comme une suite de notions acquises par la réflexion, mais comme une série de visions tristes répondant à l'aspect et à la marche des choses extérieures. Aux misères d'un siècle affreux il devait ajouter l'effarement de son imagination et l'angoisse de son cœur, et l'histoire qu'il nous raconte apparaît comme l'évocation d'un mauvais rêve.

III.

La sensation qu'il en reçoit ressemble beaucoup à l'émotion de quelque fidèle du XIIe siècle assistant aux premiers essais du drame sacré. Pareil à la scène des vieux *Mystères* dressée dans l'ombre des cathédrales, le théâtre de sa chronique est à trois étages, le paradis, la terre et l'enfer, et la moralité de la représentation qu'il nous rend est dans la mesure d'obéissance que les personnages, princes, évêques, papes, moines ou docteurs, accordent soit à Dieu et à ses anges, soit à Satan et à ses démons. Il arrange ainsi l'histoire d'après une poétique de théologien. Gerbert, écrivant au pape Jean XIV, avait dit un mot remarquable pour le Xe siècle : — « Dans les choses de l'action, l'humanité tient le premier rôle, la divinité ne vient qu'après ; dans la spéculation pure, c'est Dieu qui est le premier. » — Glaber prend tout à rebours la doctrine de Silvestre II : ses acteurs humains, alors même qu'ils

mènent en apparence et bouleversent les affaires terrestres, ne sont que de modestes figurans; les vrais héros du drame, ce sont les puissances du bien et du mal, « les esprits malins » qui se disputent l'humanité depuis les jours du paradis terrestre. C'est pourquoi Glaber n'aperçoit point les grands ensembles historiques; la portée et la continuité de l'œuvre des hommes demeurent en dehors du champ de sa vision; trop attentif aux symptômes qui marquent l'intervention des êtres de l'autre monde, il néglige d'observer les passions, les intérêts ou les calculs qui sont le ressort de l'histoire; les caractères individuels que retraçait jadis, d'une façon si dramatique, Grégoire de Tours, ne l'intéressent point; les raisons d'être de la communauté politique lui échappent; il n'a la notion claire ni de la chrétienté, ni de l'Empire; le patronage parfois très lourd des empereurs saxons sur les papes les plus étranges que l'Église ait connus n'arrête point sa réflexion plus que les querelles des comtes d'Anjou contre la maison de Blois ou la conquête de la Bourgogne par les Capétiens. Il ne se soucie même pas de précision géographique : il confond, sans fausse honte, la Lorraine avec le pays des Grisons ou la Bavière. Il compose comme peignaient les primitifs : pour lui, toute chose est au premier plan; il reproduit les faits secondaires avec un détail aussi minutieux que les événemens les plus graves. A peine a-t-il commencé l'histoire d'Otton Ier et des invasions sarrasines en Europe, qu'il se détourne pour nous conter la mésaventure « du bienheureux père Mayeul, » qui, revenant d'Italie, fut arrêté au passage des Alpes par une bande de ces païens. Le saint moine faillit mourir de faim; il eut la douleur de voir un de ces mécréans marcher sur sa bible; mais Dieu voulut que les compagnons de l'impie, pris d'un accès de fureur, lui coupassent le pied. Cette édifiante histoire permet à Raoul de sauter brusquement au règne d'Otton II. Plus loin, à propos d'une baleine qui passa au large de Dieppe et effraya les riverains, il se rappelle la légende de saint Brandan. Le moine irlandais, naviguant d'île en île avec ses frères, campa un soir sur le dos d'un monstre marin; après souper, comme les pèlerins dormaient, la bête énorme s'ébranla et prit sa route vers l'Orient. Saint Brandan rassura son monde en se félicitant d'avoir trouvé un navire marchant sans voiles ni rames, et les doux cénobites allaient ainsi, sur une mer d'azur, en chantant des psaumes. Un jour, ils touchèrent à une île merveilleuse, ombragée d'arbres immenses et tout remplis d'oiseaux multicolores : il y avait des moutiers dans l'île, où tous les moines étaient des saints. Les joies que goûta Brandan en ce lieu furent si suaves que Glaber ne peut s'empêcher d'en fixer complaisamment le souvenir, tel qu'une miniature de missel, entre la fondation de la dynastie des Capets et

les guerres qui désolèrent le Danemark, au temps du roi Malcolm, un demi-siècle avant le roi Macbeth.

Mais à travers tant de pieuses digressions, on démêle sans peine la théorie historique de Raoul, doctrine pessimiste inspirée par une théologie décourageante. Pour lui, le péché d'Adam explique et justifie l'histoire sanglante du genre humain. Malgré les prophètes et les miracles, malgré la rédemption et l'œuvre des saints que Dieu suscite parmi les hommes, le monde n'est qu'à moitié guéri de l'aveuglement dont la première faute fut la cause. En vain, Dieu donne aux peuples les grands hommes qui sont à la fois rois et apôtres, tels que Charlemagne et Louis le Pieux. Le monde demeure pervers et le bras de Dieu doit s'appesantir pour accomplir la sentence prononcée sur le berceau de l'humanité. Tantôt il enlève d'un seul coup de filet aux nations les principaux de leurs pasteurs, le pape Jean XV, Hugues de Toscane, Eudes de Blois, Herbert de Troyes, Richard de Normandie, Guillaume de Poitiers, et, en même temps, les évêques les plus vénérables, les moines les meilleurs. Tantôt il châtie les pères dans leurs enfans, fait mourir en pleine jeunesse Hugues, fils aîné du roi Robert, rebelle à l'Église, Eudes II, comte de Blois, petit-fils de ce Thibaut le Tricheur, qui avait attiré dans un abominable guet-apens Guillaume, duc de Rouen. Le Dieu de Glaber poursuit jusqu'à la troisième et la quatrième génération le crime des aïeux, il fait même payer très cher aux sujets les dettes de leurs maîtres; la guerre implacable, éternelle, les campagnes brûlées, les villes massacrées, l'invasion des Barbares féroces, Hongrois, Sarrasins ou Normands qui démolissent les églises et poussent devant leurs chevaux, pêle-mêle, le bétail des vaincus et la foule des prisonniers, telle est la rançon qu'il exige pour les péchés mortels des princes. Rainard, comte de Sens, était passé au judaïsme et avait pris le titre de roi des Juifs. Le roi s'empara de Sens en 1016, et ses gens, après avoir égorgé la majorité des habitans, mirent le feu à la pauvre ville : « Ce fut un désastre énorme, dit Glaber, mais les scélérats l'avaient bien mérité, *pro merentibus flagitiis.* »

Le « Père qui est aux cieux » ne ménage pas, d'ailleurs, à ses enfans les avertissemens et les menaces. Il emploie la nature, les phénomènes inattendus de la terre, les signes des astres, comme présages de sa colère. Tous les fléaux qui affligèrent la France sous le règne de Robert « ont été annoncés avec certitude par les élémens. » Le Vésuve vomit du soufre et lance des pierres à plus de trois milles, et l'incendie ravage tout aussitôt les villes d'Italie et de France, s'attaque même à Saint-Pierre de Rome. Une comète qui s'évanouit à chaque aurore « au premier chant du coq » précède de quelques jours l'incendie de l'église du Mont-Saint-Michel.

Le 29 juin 1033, le soleil s'éclipsa et devint couleur de safran : « Les hommes, en se regardant les uns les autres, se voyaient pâles comme des morts ; tous les objets en plein air prirent une teinte livide. La stupeur remplit alors tous les cœurs : on s'attendait à quelque catastrophe générale de l'humanité : « Le même jour, en effet, à Rome, les barons romains tentaient d'assassiner le pape à Saint-Pierre. Six années plus tard, nouvelle éclipse, et mort de l'empereur Conrad le Salique. En 1046, le 8 novembre, éclipse de lune qui « paraît couverte de sang noir, » et, le même mois, chute d'un bolide lumineux : quelque temps après, guerre entre le roi Henri et les fils du comte de Bois. Un soir, Widon, archevêque de Reims, qui était moins bon astronome que son prédécesseur Gerbert, aperçut une étoile très brillante, qui s'agitait violemment de haut en bas, prête à se détacher du ciel et à écraser la terre. « Tous ces prodiges, conclut notre historien, tendaient à ramener les hommes à une vie meilleure par la voie de la pénitence. »

Mais le soleil, la lune et les étoiles ne sont qu'un médiocre épouvantail dont la vanité se montre au bout de quelques heures. La peste et la famine, voilà les vrais archanges que Dieu charge du soin de servir dignement sa colère. Le moine de l'an 1000 les a vus fondre plus d'une fois, semant la mort sur les cités et les campagnes. En 994, le mal des ardens brûle les membres et les détache du corps ; en une seule nuit, il a dévoré le malade. Le même fléau reparaît un demi-siècle plus tard, frappant sur les grands comme sur le petit monde ; « bien des gens restèrent mutilés pour l'exemple des générations à venir. » Vers la fin du xe siècle, la famine sévit cinq ans sur l'Europe centrale : on mange les bêtes immondes et les reptiles, on touche même à la chair des morts. Vers 1033, c'est une calamité inouie : les peuples meurent de faim en Orient, en Grèce, en Italie, en France, en Angleterre. Durant trois années, la pluie tombe avec une abondance si continue qu'il n'est plus possible de semer ou de moissonner. Au temps de la récolte, on ne trouve sur les sillons que l'ivraie et les herbes des marécages. Une mesure de blé, jetée en terre, rapporte à peine une poignée de grains : — « C'était, dit Raoul, le châtiment de l'insolence des hommes. Les riches et les bourgeois, affamés, pâlirent comme les pauvres et la violence des grands céda devant la misère commune. » Quand on eut mangé les bêtes et les oiseaux, les herbes des ruisseaux, les racines des arbres, l'argile mêlée au son, on s'en prit aux cadavres, « mais tout était vain, car il n'est d'autre refuge contre la vengeance de Dieu que Dieu même. » Le voyageur était assailli sur le chemin par des cannibales ; les misérables qui fuyaient leur province, s'ils demandaient un abri dans quelque masure isolée, étaient assassinés la nuit par leurs hôtes. Des enfans furent attirés

dans les bois par l'offre d'un fruit ou d'un œuf et dévorés. Un homme apporta au marché de Tournon de la chair humaine cuite et préparée comme de la viande de pourceau. Il fut arrêté, garrotté et brûlé. « Un autre alla dérober pendant la nuit cette chair qu'on avait enfouie; il la mangea et fut brûlé. » Dans la forêt de Mâcon, près d'une église dédiée à saint Jean, perdue au fond des halliers, un assassin avait construit une cabane où il égorgeait les passans et les pèlerins. Un jour, un voyageur, accompagné de sa femme, entre dans la cabane pour s'y reposer; il aperçoit dans un coin des têtes d'hommes, de femmes et d'enfans. Il se lève pour fuir, mais l'hôte l'arrête et prétend le garder. La crainte de la mort double les forces du malencontreux visiteur, il se sauve avec sa femme et dénonce la découverte au comte et au peuple. On envoie des soldats à l'hôtellerie sanglante : ils y comptent quarante-huit têtes humaines. L'assassin est traîné à la ville, attaché à une poutre de grenier et brûlé vif. Glaber a vu l'endroit et les cendres de la maison qui servit de bûcher.

Les affamés mouraient en poussant un cri très faible, « comme la plainte d'un oiseau qui expire. » On enterrait dans les carrefours des villes, dans les fossés des champs; puis, les morts devenant trop nombreux, on abandonna les cadavres par monceaux; alors des bandes de loups accoururent pour s'en repaître. Quelques bons chrétiens se dévouèrent, et creusèrent des charniers, où l'on jeta les corps au hasard, nus, sans prières. Le long des routes, au bord des champs couverts de ronces, les émigrans tombaient seuls et expiraient. Les églises donnèrent leurs trésors et leurs vases sacrés pour soulager les pauvres. Mais souvent la première bouchée de pain ou même l'effort nécessaire pour la porter à la bouche était mortel : les infortunés rendaient le souffle entre les bras des abbés ou des évêques qui avaient tenté de les ranimer. Enfin, Dieu eut pitié : le soleil reparut au ciel et la nature se montra maternelle. Les évêques et les grands ouvrirent des conciles dans toutes les provinces de France, et, tandis que le blé fleurissait sur les sillons, de longues processions de fidèles ou de pénitens suivirent à travers le royaume les reliques des saints. L'Église rétablit la discipline chrétienne, multiplia les privilèges de l'asile, pourvut à la bonne police des villes, consacra la trêve de Dieu, rapprocha pour quelques jours par la charité les cœurs éprouvés par de communes souffrances. A la vue des guérisons miraculeuses accomplies dans les monastères, les évêques levaient leurs bâtons vers le ciel et criaient aux foules prosternées sur les reliquaires le mot qui renferme toute consolation et toute espérance. « Paix! paix! paix! » Le moyen âge a poussé bien des fois ce cri, comme un appel de naufragé dans la nuit, comme une protestation contre

la violence de ses maîtres. Ce jour-là, c'était une parole d'allégresse, « le signe, dit Glaber, de l'alliance éternelle que le monde venait de contracter avec Dieu. »

IV.

Alliance d'un jour, alliance d'une heure : le monde à peine converti oublie les vœux formés dans l'angoisse de la famine. Les grands, comtes, évêques, abbés, revinrent à leur avarice, à la vie de rapines; les bourgeois et les petits, gâtés par l'exemple des seigneurs, se jetèrent dans les pires excès. « Jamais on n'entendit parler d'autant d'incestes, d'adultères, d'unions illicites, d'une telle émulation pour le crime. » L'Église elle-même prit à tâche de justifier le mot du prophète : « Alors le prêtre sera comme le peuple. » Satan rentrait sur la scène et reprenait le premier rôle; Dieu, impuissant, semblait abdiquer. Jamais, d'ailleurs, dans le *mystère* historique de Glaber, l'infernal personnage ne consent à désarmer. Quand la tempête des colères divines s'est apaisée, il reparaît toujours, à peine atteint par l'orage, ironique et très calme. Par l'hérésie et la simonie, ses deux œuvres de prédilection, il continue opiniâtrément de miner l'édifice entier du christianisme.

L'hérésie, la prédication d'une religion de mensonge, déconcertait les contemporains du chroniqueur d'une façon extraordinaire. Voilà des moines dont la raison est inerte, qui assistent à la révolte renaissante de la raison contre la foi et la discipline traditionnelles. Les hérésiarques des premiers siècles avaient paru dans un temps où la vie rationnelle était encore très puissante; ils s'étaient trouvés en face des pères platoniciens, qu'aucune subtilité de la vieille dialectique ne pouvait embarrasser : l'Église avait longuement lutté contre Arius par le raisonnement; elle avait su garder, aux heures les plus difficiles de la bataille, une superbe sérénité. Plus tard, à l'époque d'Abélard, de Bérenger de Tours, d'Amaury, des Albigeois et des averroïstes, l'Église opposera tranquillement ses docteurs aux dissidens du christianisme; et les docteurs, saint Thomas comme saint Bernard, s'appuieront avec une inébranlable confiance à l'École œcuménique de Paris, trésor et arsenal des bonnes doctrines. Enfin quelques grands papes, à partir de Grégoire VII, auront repris d'une main souveraine le gouvernement doctrinal de la chrétienté, et le sanctuaire, défendu par l'évêque de Rome et les scolastiques, ne connaîtra plus que de légères alarmes, jusqu'aux jours révolutionnaires de la réforme allemande. Mais les hommes de l'an 1000 n'avaient, pour se rassurer contre les faux prophètes, ni les pères, ni les docteurs, ni une papauté

auguste, ni l'art de la dialectique, ni la science de l'exégèse. Dans une doctrine nouvelle, ils ne savaient démêler ni les origines philosophiques, ni la tradition historique, ni le sens politique. Elles leur paraissaient toutes égales en perversité; une violation de la discipline religieuse leur semblait aussi damnable que la négation de la Trinité ou de la création. N'avait-on pas, au IXe siècle, arraché à son sépulcre et jugé, selon une procédure effroyable, le pape Formose, la chape sur les épaules et la mitre au front? Or, Formose, étant évêque, avait simplement manqué à certaines règles d'obéissance hiérarchique. On retira de sa main glacée l'anneau pontifical, et, sous les yeux des prêtres et du peuple, on le jeta au Tibre, lui qui, chef de l'Église, avait cependant condamné Photius. Qu'un illuminé, Leutardus, à qui le diable s'est révélé dans le bourdonnement d'un essaim d'abeilles, prêche aux paysans de sa province que les prophètes se sont parfois trompés et qu'il est bon de ne plus payer la dîme féodale, Glaber le dénonce à la chrétienté côte à côte avec Vilgardus, l'humaniste de Ravenne. D'ailleurs, l'évangile de Leutardus, où se cachait un vague instinct de jacquerie, n'alla pas bien loin. Le pauvre homme, excommunié par son évêque, se jeta dans un puits.

Une hérésie beaucoup plus grave éclata dans la cathédrale d'Orléans en 1022. « Une femme possédée par le diable, *diabolo plena*, l'avait apportée d'Italie en France. » Elle fut acceptée par plusieurs chanoines de Sainte-Croix, qui la propagèrent dans la ville et les environs. Le chroniqueur ne nous donne point d'informations claires sur cette doctrine. Il est peu probable que le catharisme pur, celui des futurs Albigeois, dont les premières chapelles ne se montrent en Lombardie que vers 1035, ait pu passer de la péninsule dans la France centrale dès le commencement du XIe siècle. Des germes flottans du vieux manichéisme asiatique, toujours vivaces, recueillis alors par quelques consciences inquiètes, ont dû se développer çà et là, d'une façon spontanée : il y avait de ces cathares autochtones en Champagne, antérieurement même à l'an 1000, et la profession de foi de Gerbert, pour son intronisation au siège de Reims, vise certainement la plus originale de ces doctrines manichéennes, l'éternité du principe du mal, le diable coéternel à Dieu. Les clercs d'Orléans rejetaient, selon Raoul, la trinité des personnes dans l'unité de Dieu, ils professaient l'éternité du monde. Les actes des conciles d'Orléans et d'Arras, et les *Miracles de saint Benoît* nous en apprennent plus long : le baptême, l'Eucharistie, la sainte Vierge, le culte des saints, la hiérarchie sacerdotale, la liturgie, l'encens et les cloches, aucune croyance, aucune pratique chrétienne n'était épargnée. C'était une théorie toute négative, plus semblable peut-être à l'hérésie vaudoise qu'au catharisme même,

rationaliste plutôt encore que théologique. Deux lignes de Glaber me paraissent ici fort curieuses : « Ils proclamèrent, par leurs détestables aboiemens de chiens, l'hérésie d'Épicure ; ils ne croyaient plus à la punition des crimes, à la récompense éternelle des œuvres de piété. » Si l'épicurisme vint du dehors à ces chanoines d'Orléans, dans les replis d'un manteau de femme, ce fut certainement d'Italie. La secte, recrutée parmi les lettrés, les incrédules, les partisans de l'Empire, les ennemis du pape, est signalée sans cesse au cours du moyen âge italien; Florence en était la métropole. Au temps des grandes luttes entre guelfes et gibelins, sous les Hohenstauffen et jusqu'à Boniface VIII, l'épicurisme fut une doctrine militante, accident que n'avait point prévu Épicure; les Farinata et les Cavalcanti bataillaient contre l'Église en se moquant de l'enfer, en poussant même, s'il faut en croire Benvenuto d'Imola, jusqu'à l'athéisme extrême. Épicuriens ou manichéens, les hérétiques d'Orléans provoquèrent un horrible scandale. Un ancien confesseur du roi, Étienne, des femmes, des nonnes, embrassaient la nouvelle religion. Le peuple grondait sourdement et inventait sur les dissidens les calomnies abominables imaginées jadis par les païens contre les premiers chrétiens. Robert et la reine Constance vinrent en personne à Orléans présider au concile épiscopal chargé de juger les apostats. La séance dura neuf heures, dans la cathédrale. Aucun des inculpés ne renia sa foi. Comme l'émeute marchait sur Sainte-Croix, la reine vint se placer devant le portail, afin de contenir la foule. Lorsque les clercs, dégradés de la dignité ecclésiastique, sortirent de l'église, Constance frappa Étienne de son bâton et lui creva un œil. La répression de l'hérésie fut atroce. Le jour des Innocens, quatorze personnes, prêtres et laïques, furent brûlées à une des portes d'Orléans. Ce fut le premier bûcher français, et l'honneur en revient à Robert le Pieux. Le même jour, un ancien chantre de Sainte-Croix, Théodat, mort depuis trois ans, et qui passait pour un saint, fut déterré par l'ordre de l'évêque et jeté à la voirie. Glaber prétend que, du milieu des flammes, les condamnés crièrent pitié, abjurèrent « les artifices du démon » et confessèrent leur erreur. Mais il était trop tard, et le chroniqueur n'a que du dédain pour cette contrition *in extremis*. « Le châtiment de ces insensés, dit-il, fit briller avec plus d'éclat que jamais, dans le monde, la vénérable foi catholique. »

Brûler des chanoines et des bourgeois, l'œuvre était facile. On y revint souvent, car le moyen âge crut qu'à force d'allumer des brasiers sous les pieds des hérétiques, il réduirait en cendres Satan lui-même. Cet espoir fut cruellement déçu. Le tentateur pénètre,

à l'heure où nous sommes, dans l'Église comme en une ville prise d'assaut. Glaber a vécu aux plus mauvais jours de la chrétienté latine. L'admirable accord entre les évêques et le pontife romain, qui avait rendu l'Église si forte aux époques barbares, est de tous côtés rompu. L'épiscopat des Gaules se lève tout entier contre Jean XVIII, qui, après avoir absous à prix d'or un brigand, Foulques d'Anjou, lui a permis d'édifier la basilique de Loche et de faire, à l'aide d'un monceau de pierres, sa paix avec Dieu. L'archevêque de Tours, à qui Foulques avait volé ses terres et ses serfs, refusa de consacrer l'église tant que le comte n'aurait pas rendu le fruit de ses rapines; tous les prélats s'unirent à leur confrère « pour détester l'impudence de l'homme qui, maître du siège apostolique, violait ainsi les canons des saints apôtres. » Malheureusement, de leur côté, les évêques pratiquent une simonie insolente. Le mal est si général et si profond, aux environs de l'an 1000, que Raoul compose une homélie en forme « contre les prélats coupables de gains illicites. » Il dénonce la complicité des princes dans le choix des chefs de l'Église, montre tous les degrés de la hiérarchie atteints par l'orgueil et l'avarice, et le peuple, perverti par ses pasteurs, plus enfoncé que jamais dans la fange des péchés capitaux. Quant aux moines, s'ils laissent la règle se relâcher, la faute n'en est-elle pas aux abbés qui, les premiers, ont trahi la règle? Les vendeurs de choses saintes ne se tiennent plus sous les portiques du temple, mais près du tabernacle, et changent en comptoir d'usurier l'autel du Dieu vivant. La France, l'Allemagne, l'Italie gémissent sous un épiscopat indigne. L'empereur Henri III, s'emparant du rôle que la papauté déserte, convoque les évêques de l'empire, menace les simoniaques de la déposition et rappelle à tous la parole évangélique : « Rendez gratuitement ce que vous avez reçu pour rien. » A Lyon, l'archevêque étant mort, son neveu, l'évêque d'Aoste, s'empare du siège vacant, qu'il déshonore tout aussitôt par sa conduite; les soldats de l'empereur le chassent de son église comme un voleur de grands chemins. Et déjà un comte de la région avait intronisé archevêque de Lyon son tout jeune fils, *puerulum*; la ville se soulève et chasse de la métropole des Gaules ce prélat ridicule. Le pape, alors, nomme l'abbé de Cluny; mais l'abbé, par humilité, refuse de prendre possession du diocèse. Enfin le roi Henri, plus heureux, met la main sur un archidiacre de Langres, un saint homme, qui accepte la crosse et l'anneau et rend la paix au troupeau effaré par les aventures de ses pasteurs.

Mais à Rome, alors, au tombeau des apôtres et dans le siège de Grégoire le Grand, reparaît dix fois en un siècle, revêtu d'un pontificat sacrilège, le magicien Simon. Certes, bien des souvenirs

sinistres hantaient toujours les ruines mal famées de la vieille ville. Le petit peuple n'avait point oublié Néron, et les clercs lettrés parlaient encore de Caligula, d'Héliogabale et de Domitien. La mémoire des premiers papes de Tusculum, imposés par les comtes du Latium, au xe siècle, n'était point éteinte. On se rappelait Jean XII, pape à dix-huit ans, qui avait mis son harem au Latran, buvait aux dieux païens, consacrait un diacre dans une écurie; chassé par Otton Ier, il s'était caché dans les bois, « comme une bête fauve, » dit la *Chronique* de Farfa. L'empereur parti, il était revenu et avait chassé son successeur, Léon VIII; il avait fait couper aux cardinaux et aux évêques du parti impérial la langue, le nez et les mains; une nuit qu'il courait les aventures dans la campagne, le diable le frappa d'un tel coup au front, qu'il en mourut. Dès lors, durant trente années, les papes de race romaine, les papes allemands, les antipapes s'étaient poursuivis et foudroyés les uns les autres, emportés par le vertige d'un tourbillon infernal. Benoît VI, renversé par Crescentius, fils de Théodora, avait été étranglé dans les caves du Saint-Ange; Boniface VII, après quarante jours de règne, s'était enfui à Constantinople avec le trésor de l'Église, puis il était rentré à Rome et avait fait mourir de faim Jean XIV. Quelques mois plus tard, on l'empoisonnait et la populace traînait son cadavre à travers les rues jusqu'au pied de la statue de Marc-Aurèle. Jean Crescentius détrôna le pape allemand Grégoire V et créa un antipape, Jean XVI; mais le tribun, vaincu par Otton III, avait été décapité, puis pendu par un pied au Monte-Mario. Son faux pape, arrêté dans une tour perdue au fond de la campagne, avait eu les yeux et la langue arrachés, puis on le jeta dans un monastère. C'est le premier des papes mentionnés par Glaber, sans émotion religieuse ni pitié. Alors, Silvestre II parut, à l'heure solennelle de l'an 1000, dans la métropole tragique. Après lui, et quand les grands empereurs saxons eurent disparu, les seigneurs de Tusculum rétablirent leur primauté sur Rome et firent de nouveau de l'Église universelle leur fief de famille. Après Benoît VIII, pape énergique et réformateur, ils choisirent le frère de ce dernier, Romanus, « qui acheta à prix d'or, dit Glaber, l'épiscopat de Benoît et se fit consacrer prêtre, évêque et pape, sous le nom de Jean XIX.» Dès les premiers jours de son règne, Jean se laissa entraîner, par les présens de l'empereur byzantin, à la plus étonnante folie où puisse tomber un pape romain, la reconnaissance du patriarche de Constantinople comme pape de l'Orient. « Le proverbe a bien raison, dit notre chroniqueur, un poignard d'or perce un mur de fer. L'avarice, reine du monde, avait alors placé à Rome son lit. » Les prélats italiens et l'ordre de Cluny éclairèrent à

temps la conscience de Jean XIX, dont le pontificat s'acheva sans trop de secousses, sauf, toutefois, le massacre traditionnel des Allemands par les Romains autour de Saint-Jean de Latran, le jour du couronnement de Conrad le Salique. En 1033, enfin, l'année de la grande famine, les comtes de Tusculum portèrent sur la chaire apostolique le neveu de Benoît VIII et de Jean XIX, Boniface IX, un enfant de douze ans, et l'Europe chrétienne crut que les temps prédits par le visionnaire de Patmos commençaient et que l'Antéchrist venait de coifler la tiare.

« Il ne fit que piller et que tuer, » a écrit de lui l'un de ses successeurs, le grave Victor III. Quand il atteignit sa seizième année, le scandale de sa vie sembla si affreux que les capitaines de Rome jurèrent de l'étrangler à l'autel, au moment où il tiendrait Dieu dans ses mains impures. Mais l'éclipse de soleil rapportée par Glaber le sauva ; les conjurés, épouvantés, n'osèrent toucher au pape. Benoît s'enfuit à Crémone, près de l'empereur Conrad. Henri III le rétablit en 1038. Pendant six nouvelles années, il régna au Latran à la façon d'un sultan asiatique ; il faillit même un jour abdiquer, pour épouser la fille d'un baron romain. Le peuple se souleva le 7 janvier 1044, le chassa de Rome et prit pour pape l'évêque de Sabine, Silvestre III. On crut trouver alors, dans l'oratoire de Benoît IX, les livres magiques qui lui servaient pour l'évocation du diable ou la séduction des femmes. Mais Silvestre ne dura que quarante-neuf jours. Benoît, à la tête d'une troupe de brigands, rentra au palais apostolique et commença son troisième règne, qui fut d'une année. Il abdiqua alors, par contrat signé avec son successeur, Grégoire VI, qui lui assurait, comme prix de la papauté, le denier de saint Pierre des Anglais. Grégoire était un riche curé d'une paroisse de Rome et passait pour simple d'esprit. Ce prêtre obscur, devenu par simonie le maître de l'Église, sut lire dans l'âme d'un moine qu'il s'attacha en qualité de chapelain, Hildebrand, et jamais, dans la suite, Grégoire VII ne parla de lui qu'avec respect.

Cependant, la chrétienté avait trois papes à la fois, car Benoît IX était toujours reconnu par le parti féodal, et Silvestre III pontifiait dans un château-fort des monts de la Sabine. L'empereur fit déposer et cloîtrer du même coup, par un concile, Grégoire et Silvestre, et nomma un Allemand encore, l'évêque de Bamberg, Clément II. Clément, consacré dans la nuit de Noël 1046, sacra à son tour Henri III, et ce couronnement fut l'une des pompes les plus magnifiques de la Rome médiévale. Le nouveau pape songeait à réformer la discipline, le César germanique couvrait l'Église de son bouclier ; la chrétienté se prit à respirer. Mais elle oubliait

Benoît IX, qui, de sa tour de Tusculum, couvait Rome du regard. L'empereur repassa les Alpes ; le pape impérial fut empoisonné et, pour la quatrième fois, en octobre 1047, le pontife démoniaque monta sur le siège de saint Pierre. Il régna encore huit mois et neuf jours et s'enfuit à l'approche de Boniface, comte de Toscane, dont l'armée apportait un nouveau pape allemand, Damase II. Ce fut sa retraite définitive. Il avait alors vingt-six ans, et l'histoire n'a plus rencontré son nom à partir de ce jour. Les basiliens de Grotta-Ferrata, toujours fidèles au lointain souvenir des tyrans de Tusculum, racontent qu'il s'ensevelit dans une cellule de leur couvent et mourut en odeur de sainteté. A l'appui de cette légende, ils montrent, dans leur cloître, la pierre sous laquelle dort, à l'ombre des buissons de roses, attendant le jour formidable du jugement, celui qui fut le pape Benoît IX.

V.

Raoul Glaber, qui vivait certainement encore dans les premiers mois de l'année 1049, a vu se dérouler, jusqu'à la fin du dernier acte, cette tragédie pontificale. Il s'est arrêté deux fois à la personne de Benoît, toujours à propos du fléau de la simonie ecclésiastique. La première fois, il cite en soupirant le mot de l'Écriture : *Malheur à la terre!* (*Væ tibi terræ!*) La seconde, il écrit sur ce pape ces quelques mots : « Il était entré d'une façon malheureuse, il sortit plus malheureusement encore. C'est une chose trop horrible de rapporter l'infamie de sa vie. » Puis il se hâte de mentionner, en trois paroles, Grégoire VI, « un saint homme, » et clôt brusquement sa *Chronique* sur l'année 1044. Le pauvre moine, frappé d'une terreur superstitieuse par l'abomination qui s'étale sur la chaire apostolique, n'a pas le courage d'aller plus loin et de rendre à la postérité les dernières scènes de l'infernal *mystère;* il laisse tomber sa plume, s'agenouille éperdu dans la nuit de sa cellule et se demande si l'Église est maudite et si Dieu est mort.

Gerbert, lui aussi, avait souffert des scandales du saint-siège et les avait flétris avec plus d'énergie encore que Glaber. En 984, sous Boniface VII, il s'était mis en route pour Rome, mais avait bientôt rebroussé chemin, et il écrivait à un diacre de la curie pontificale : « Le monde a horreur des mœurs des Romains. En quel état est Rome! Quels hommes sont aujourd'hui les maîtres de l'Église! » La même année, il avait écrit de Bobbio à l'abbé de Saint-Géraud d'Aurillac : « L'Église va périr, l'Église va périr, mon père. C'en est fait de la société humaine. Le sanctuaire de Dieu est envahi. » A chaque instant, dans ses lettres, il montre la tristesse

que lui inspire le spectacle de l'histoire. Il a l'âme en deuil, et cependant il ne manifeste jamais le désarroi moral de Glaber. Les signes du ciel, les violences de la nature ne le troublent point, car il est astronome et physicien : il ne voit le diable ni au pied de son lit, ni derrière le crucifix de son autel, car il est d'une religion trop noble pour partager sa conscience entre Jésus et Satan. Il est de ces hommes, très rares encore au xe siècle et qui, plus nombreux à partir du xiie, ont arraché le moyen âge à l'état d'enfance où il retombait, à la barbarie montante où il s'engouffrait, de ces grands chrétiens dont « la foi cherchait l'intelligence » et la trouva toujours, qui ont soutenu en même temps le christianisme et la civilisation. Il parle souvent de la fortune et de ses caprices méchans. Là où le moine de Saint-Bénigne apercevait soit la fureur de Dieu, soit la malice du démon, le futur Silvestre II ne reconnaît que les accidens imprévus des choses, l'effet désordonné des passions humaines, des épreuves plus fortes que la volonté du sage, auxquelles il convient que le sage s'accommode. Il s'applique à lui-même la maxime de Térence : « Si ce que tu veux ne se peut faire, ne souhaite que le possible. » Il compare sa destinée à un navire que le vent pousse sur une mer orageuse sans qu'aucun port soit en vue; mais il se tient, avec un calme superbe, à la barre de ce navire, et, si affreuse que soit la tempête de son siècle, il sait bien que, chaque fois qu'il le voudra, il rentrera, pour s'y abriter, dans l'un de ces deux refuges, dont l'espérance le console et vers lesquels il gouverne toujours, Dieu et l'empire. Si l'Église latine chancelle, si Rome déchire l'Évangile, le cœur de Gerbert en appelle à Dieu des iniquités ou des folies de ses ministres. Il écrit à l'archevêque de Sens, quatre ans avant de monter lui-même au trône pontifical : « On dit qu'à Rome il y a quelqu'un qui justifie ce que vous condamnez et qui condamne ce que vous trouvez juste. Et moi je dis qu'à Dieu seul, et non pas à un homme, il appartient de condamner ce qui semble juste et de justifier ce que l'on regarde comme mauvais... Est-ce que le jugement de l'évêque de Rome est supérieur au jugement de Dieu? Mais le premier évêque romain, prince des apôtres, nous crie : Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Et si la papauté est frappée pour un temps de déchéance, ne reste-t-il pas à la chrétienté, pour s'y appuyer, une colonne que Gerbert croit inébranlable, l'empire? Là est sa religion politique. Il a la foi impériale aussi vive qu'un gibelin de l'époque de Dante. Pour lui, l'empire est une réalité d'ordre théologique, car César est, au même titre que le successeur de saint Pierre, le diacre de Dieu. Le serment qu'il a prêté jadis à Otton Ier, « de divine mémoire, » il le confirme à la fois entre les mains d'Otton II,

de l'impératrice Théophano et du jeune Otton III, « car, dit-il, en trois personnes, je n'en comprends qu'une seule, l'empereur. » Il ne parlerait pas autrement de la Trinité. Au besoin, il affronterait le martyre pour la défense de son dogme. Il rappelle ainsi à Otton III la captivité dans laquelle celui-ci avait été retenu, à la mort d'Otton II, par Henri de Bavière, son compétiteur à l'empire : « Pendant trois générations, même en face de l'ennemi, j'ai confessé ma foi la plus pure en vous, en votre père, en votre aïeul; j'ai exposé pour votre salut mon humble personne à la fureur des princes, à la démence des peuples. J'ai affronté les déserts, l'attaque des brigands, la faim et la soif, le froid et la chaleur, toutes les fatigues et toutes les angoisses, préférant la mort à la douleur de voir le fils de César prisonnier et dépouillé de l'empire. »

C'est par ces notions très simples et très fortes que Gerbert a su résoudre le problème du mal, tel qu'il s'imposa aux hommes de son siècle, la lugubre énigme qui désespéra Glaber et les moines les plus malheureux du moyen âge. Ce sentiment dédaigneux pour la fortune, c'est-à-dire pour les choses extérieures, cette liberté de conscience religieuse, cette constance de la doctrine politique sont qualifiées par lui du nom de philosophie. Chaque fois qu'il a besoin de reposer ou de fortifier son cœur, il revient à la philosophie, c'est-à-dire à la méditation personnelle, à la lecture des anciens, à l'idéal qui lui est familier, à la raison. En lui, la foi et la sagesse philosophique ne se heurtent jamais, le stoïcien et le lettré n'inquiètent point l'évêque, car il se rattache à la tradition candide des pères qui conciliaient avec une grâce si aimable le Credo et les droits de la pensée. Il relit sans relâche Boèce, Sénèque et Cicéron et, parfois, rencontre à son insu Épictète qu'il n'a point connu. Il a retrouvé, sans qu'il en coûtât rien à son orthodoxie, la hauteur et la clarté d'âme des maîtres antiques. Il se sent supérieur aux misères du monde et ne doute pas de Dieu. Or la discipline rationnelle, qui habitue l'entendement à rechercher en toutes choses le degré de certitude qu'elles renferment, produit sur les idées fausses un effet merveilleux : elle dissipe comme par un charme les préjugés, les chimères, les terreurs enfantines et les visions, elle est le noble rayon de soleil qui purifie la terre des brouillards de la nuit.

Ce rayon a manqué à Raoul Glaber. Il semble qu'il ait vécu au fond de quelque crypte de cathédrale romane, à la lueur d'une lampe sépulcrale, n'entendant que cris de détresse et que sanglots, l'œil fixé sur un cortège de figures mélancoliques ou terribles, *ægri somnia*. Le plus triste, c'est que la maladie intellectuelle, l'espèce de fièvre obsidionale dont il a pâti n'est point alors un

cas isolé, mais une épidémie. Autour de lui et longtemps encore après lui, une bonne part de la famille chrétienne, moines, clercs et laïques, languissent du même mal, l'inquiétude désordonnée du sentiment religieux. Dans l'impuissance absolue où ils se trouvent de réfléchir raisonnablement sur les mystères du péché, de la nature et de la vie, ils imaginent déjà que le christianisme les trompe, que Dieu décline et n'est plus le maître unique du monde et des âmes. Les manichéens de l'église d'Orléans ont été les témoins d'une foi nouvelle, les premiers apôtres d'un évangile de désespoir, ils étaient arrivés à la crise aiguë, mais le bûcher où ils périrent n'arrêta point la contagion. Durant plus de deux siècles, et dans les régions les plus élégantes de la France, les fidèles du catharisme croiront apaiser le Dieu méchant, le rival de Jésus, par un ascétisme farouche, un culte sans tendresse, une religion sans paradis. Et tandis que l'hérésie albigeoise ravageait au grand jour le Languedoc et la Provence et envahissait l'Italie de ville en ville, jusqu'aux murs de Rome, sur tous les points de la chrétienté, et particulièrement en Allemagne, dans les pays du Rhin, en Saxe, en Franconie, se multipliaient, comme une franc-maçonnerie occulte, les adorateurs de Satan. On n'attend plus que le démon paraisse, d'une façon imprévue, à l'heure de son bon plaisir; on l'évoque par des incantations magiques, on lui vend son âme, on lui demande, en échange, le secret de la richesse ou de la beauté, les joies de la science ou de l'amour. Les plus grands papes, Grégoire VII et Innocent III, les pontifes d'Avignon, Innocent VIII lui-même, aux derniers jours du xve siècle, lancent des bulles et des arrêts d'excommunication contre les sectateurs du diable, les évêques poursuivent les sorcières, les nécromanciens, les alchimistes; l'inquisition recherche les clercs qui s'affilient en secret à la religion de l'enfer. A Rome enfin, les vieux souvenirs du paganisme se réveillent, les marbres des dieux morts se raniment et parlent; le diable prêche à ses ouailles par la bouche d'Apollon ou de Mercure. La peinture étonnante de Luca Signorelli au dôme d'Orvieto, l'Antéchrist debout au milieu de ses disciples, exécutée dans la pleine lumière de la renaissance, n'est point une page d'archéologie apocalyptique. Au temps de Pic de la Mirandole, de Machiavel et d'Érasme, après cinq cents ans, le fléau durait encore, même en Italie, la singulière dépravation mystique qui commence par l'engourdissement de la raison et qu'explique peut-être la psychologie douloureuse que je viens de décrire.

ÉMILE GEBHART.

bourré, commode et confortable. J'ose dire que le sort de ces peuples est digne d'envie; mais la plupart d'entre eux n'atteignent qu'après de longs travaux cette honorable retraite. Avant de se reposer sur l'oreiller moelleux de la neutralité, ils ont vécu parmi les procès de bornage et les contestations de mur mitoyen. Tel un homme de loi, vieilli dans les disputes, obtient à l'ancienneté un siège de magistrat inamovible.

Les états des Balkans auront encore plus d'un écueil à franchir avant d'atteindre le port. Vainement la ligue de la paix plaiderait en leur faveur. Vainement des têtes graves se réuniraient autour d'un tapis vert pour les déclarer neutres. Il n'est, hélas! de neutralité solide que celle qui s'impose par les armes et que le temps consacre. J'approuve fort, pour ma part, ces petites monarchies de ne remettre à personne le soin de leur sécurité, mais de s'armer du mieux qu'elles peuvent. Elles devront, comme les autres, peiner et travailler pour conquérir le droit, non-seulement de se reposer, mais de vivre. Toutefois, on peut affirmer, au déclin de ce siècle, qu'elles ont déjà fait leurs preuves, et que leur cause est gagnée devant l'opinion. De plus en plus, on les considère comme des pièces essentielles dans l'équilibre européen. Ce sont autant de tampons ou de freins destinés à ralentir, si ce n'est à enrayer ces locomotives chauffées à blanc, qui menacent de se culbuter sur la route de Constantinople. Susciter, entre les grandes nations rivales, des petits états intermédiaires et relativement paisibles, est encore la manière la plus sûre et la plus économique de prévenir ou d'ajourner les conflits.

Ce sont là, cependant, des demi-solutions, puisqu'aucun de ces états n'est de taille à devenir le Piémont d'une nouvelle Italie. Leur plus grand mérite est de faire avancer l'Europe de quelques pas, et de lui former une ceinture protectrice. Mais la vieille querelle avec l'Asie n'est pas vidée. Saint-Marc Girardin croyait qu'elle finirait d'elle-même, par l'émancipation graduelle et spontanée des populations chrétiennes. On n'aurait eu qu'à laisser faire. C'est ce qu'il appelait « les dénoûmens orientaux. » Il se trompait : on aurait beau démembrer l'empire turc, et, comme on dit, manger l'artichaut feuille à feuille, il resterait encore à savoir quelle puissance et quelle civilisation domineraient sur les deux rives du Bosphore.

Le centre de la question d'Orient sera toujours à Constantinople.

***.

LES

ÉTUDES MORALES ET SOCIALES

AU POINT DE VUE NATIONAL

Autrefois, l'unité de l'éducation était demandée à l'esprit religieux ; le maître était lui-même, le plus souvent, un prêtre ; il avait donc à la fois une autorité pédagogique et une autorité morale. A notre époque, le professeur est un homme instruit, un savant, un lettré qui vient enseigner ce qu'il connaît, sans se préoccuper de ses voisins, tirant tout à lui le plus possible. Le matin, c'est de la grammaire latine ou grecque ; le soir, ce sera de la géographie ou de l'histoire ; demain, de la géométrie ; et chaque maître est là, invitant les élèves à le suivre, sans parvenir toujours à les persuader. Un de nos écoliers, dit le recteur de Toulouse dans son rapport au ministre, « peut avoir affaire, dans la journée, à cinq maîtres différens et souvent plus. » On peut bien supposer en outre, avec M. Marion (1), que la moitié de ces maîtres sont de médiocres éducateurs : « Ce serait miracle qu'il en fût autrement, quand les choses de l'éducation, si délicates, sont les seules qu'on ne leur demande pas de savoir. » Que restera-t-il dans l'esprit des élèves au bout de la journée, au bout de la semaine, du mois, de l'année? Des idées confuses et détachées, sans conclusion nette, le sentiment d'une fatigue cérébrale, d'un voyage à travers le chaos. De là cette interrogation que les élèves formulent tout bas et parfois tout haut : « Pourquoi? A quoi bon? » La seule réponse caté-

(1) *Rapport au conseil supérieur.*

gorique, dans le système actuel, c'est la sanction finale du baccalauréat, la perspective du salut ou de la damnation classique; — pauvre mobile pour de jeunes intelligences, mobile d'autant plus incertain qu'on peut toujours être sauvé par un coup de la grâce, je veux dire du hasard. Nos enfans travaillent ainsi, — ou ne travaillent pas, — pendant huit ou neuf années, ne songeant qu'à la délivrance, parce qu'ils ont affaire non à des éducateurs, mais à des « professeurs » dont chacun ne connaît que sa spécialité. Le collège, c'est une juxtaposition de spécialités.

Nous avons déjà dit et répété que la prééminence appartient, en toutes choses, à ceux qui savent organiser et, dans l'organisme une fois construit, mettre une âme. Or, pour l'éducation littéraire, l'unité organisatrice ne peut venir des sciences positives, — mathématiques ou physiques, — qui sont trop éloignées des lettres et de l'art. Elle ne peut venir de l'enseignement littéraire lui-même, qui, sans idées directrices et formatrices, ressemble à un polype sans cerveau. Cherchons donc si elle ne devrait pas venir des sciences qui étudient l'homme et la société humaine, et déterminons la part que doivent avoir dans l'éducation les études morales et sociales. On parle sans cesse d'approprier l'enseignement aux besoins des sociétés modernes; si l'enseignement classique ne veut pas, sous ce rapport, paraître inférieur à l'enseignement spécial, s'il ne veut pas préparer lui-même le triomphe de son rival sous le nom d'enseignement français, il doit, lui aussi, faire une part à ces études morales et sociales, économiques et juridiques, qui contribueront à rendre l'éducation plus pratique et plus moderne, tout en augmentant encore sa valeur spéculative et éducative.

I.

Dans l'antiquité, on avait « beaucoup d'idées pour peu de choses, » tandis que nous, modernes, nous avons, pour trop de choses, trop peu d'idées. La relation est renversée. Le sujet pensant est débordé par les objets, au lieu de les enserrer. Les anciens avaient l'habitude de la concentration, de la systématisation, de la synthèse : l'analyse nous morcelle et nous dissémine. A mesure que notre horizon devient plus large, il faut monter plus haut pour le dominer, l'augmentation sans fin du nombre des connaissances scientifiques, historiques et littéraires, rend donc nécessaire une plus forte culture philosophique. C'est là une loi, et une loi d'évolution mentale, à laquelle l'enseignement moderne ne saurait se soustraire. Les études classiques ne peuvent subsister qu'en s'élevant, et en prenant pour centre de perspective l'idée morale et sociale.

L'unification du savoir par ses principes et par ses conclusions philosophiques est particulièrement nécessaire dans notre pays. C'est, en effet, une tendance native de l'esprit français que de considérer tout à un point de vue général, de tout analyser, de tout raisonner. Depuis Descartes et depuis le XVIIIe siècle, cette tendance est de plus en plus manifeste; on ne peut espérer la détruire, ni changer notre esprit national. Elle a ses inconvéniens, sans doute, quand on se contente d'une logique abstraite, — très voisine de la géométrie, — et d'une philosophie superficielle ou « simpliste; » mais le remède à l'abus est dans un meilleur usage de notre rationalisme même. Puisque le peuple français, trop peu soucieux des traditions et de plus en plus composé de « libres penseurs, » a l'ambition de tout juger par raisons et raisons universelles, ne remettons pas aux journalistes, aux avocats et aux politiciens le soin de lui fournir une philosophie : donnons aux études morales et politiques des classes dirigeantes plus de solidité et plus d'étendue.

Au point de vue social, la principale cause de notre malaise actuel est l'antinomie d'idées ou de directions soit entre les diverses classes de la société, soit entre les divers partis politiques; le principal remède est dans tous les enseignemens qui ont pour but d'organiser les idées en vue d'une harmonie finale. Nouvelle raison pour enseigner à notre jeunesse les élémens des sciences sociales, économiques et politiques. Les divergences d'opinion qui subsisteront entre ceux qui auront étudié ces sciences seront beaucoup moins grandes que celles qui éclatent aujourd'hui entre les esprits livrés à leurs seuls instincts, à leurs préjugés, à la demi-instruction que donne la lecture de livres pris au hasard, ou de journaux qui flattent vos illusions. En outre, ceux qui ont étudié méthodiquement les grandes questions ont acquis par cela même ce qu'il y a de plus précieux et ce qui manque aux autres, ce qui manque surtout aux jeunes gens et aux hommes de notre pays, le sentiment des difficultés.

Seule l'étude des sciences de l'esprit préviendra cette anarchie intellectuelle et morale qui menace de nous diviser en fractions dont chacune, confinée dans sa spécialité égoïste, finira par perdre de vue les intérêts de l'ensemble, le rapport de toutes choses à l'union nationale. Ce ne sont ni les sciences positives, ni les études purement littéraires qui y peuvent remédier. Les sciences, en effet, ont une direction de plus en plus centrifuge, qui, si elle n'est point contre-balancée par la philosophie, ramènera les esprits à l'état de la matière diffuse et informe. Elles aboutiront, si elles sont seules, à nous rendre « machines en tout. » On connaît la recette célèbre de Pascal pour « ployer la machine » et mettre fin aux

questions indiscrètes : « Pratiquez, prenez de l'eau bénite, cela vous abêtira. » On peut dire de même : Pratiquez, résolvez des équations, récitez des formules toutes faites et des nomenclatures, cela vous abêtira. Et en effet, le seul moyen d'échapper aux curiosités de la philosophie, à ses échappées sur le monde intérieur et sur le grand tout, ce sera ou la foi machinale dont parlait Pascal, ou cette science machinale qui, rapprochant l'intelligence de l'automatisme, sera elle-même, au sens du vieux mot, un abêtissement. Trouvera-t-on un palliatif suffisant dans une littérature devenue elle-même toute formelle : l'art pour l'art, le style pour le style? Non; on fera des vers à rimes riches et à pensées pauvres, comme nous en voyons déjà de nos jours en France, et la poésie même sera devenue un petit talent mécanique.

Les études morales et sociales, dont l'organisation doit être l'œuvre maîtresse du prochain siècle, ont un privilège unique : elles constituent à la fois l'instruction la plus utile et l'éducation la plus désintéressée. Elles fournissent ainsi la solution de ce qu'on pourrait appeler la grande antinomie de l'enseignement moderne. En effet, la portée des sciences de l'esprit étant universelle, leur utilité comme instruction est également universelle. Psychologie, logique, morale, droit, politique et économie sociale servent dans toutes les professions, — scientifiques aussi bien que littéraires. Elles fortifient et assouplissent ce qui, selon Bacon, est l'instrument des instrumens, à savoir l'homme même. En outre, elles voient toujours l'homme dans son rapport avec l'humanité. Or, s'il est inadmissible de ne point connaître les relations de l'homme avec les objets extérieurs de la nature, il est encore bien plus inadmissible, surtout de nos jours, de ne pas connaître ses relations avec cet autre monde, sans cesse grandissant, où il a sa vraie patrie : la société humaine. Le principal « besoin » pratique des sociétés modernes, c'est précisément de se connaître. D'autre part, au point de vue de l'éducation, les études morales et sociales sont les maîtresses de réflexion par excellence. Au lieu de porter l'attention au dehors, sur le matériel des faits, elles l'habituent à remonter des apparences à la réalité intime, à l'esprit qui anime et vivifie. Elles sont pour ainsi dire l'examen de conscience intellectuel : celui qui ne rentre jamais en soi-même ne vit que d'une existence superficielle et dissipée au dehors, il n'a point ce qu'on pourrait appeler la moralité de l'intelligence. Plus les sciences de la nature et les arts de l'industrie font de progrès, en même temps que diminuent ceux de la théologie positive, plus il faut que les études psychologiques, morales et sociales rappellent l'esprit moderne à la vie intérieure, pour l'élever peu à peu à une vie supérieure : *ab exterioribus ad interiora, ab interio-*

ribus ad superiora. En même temps ces études développeront au plus haut degré le sens du réel, parce qu'elles sont les seules sciences qui saisissent des réalités en elles-mêmes. On ne devrait pas l'oublier dans la patrie de Descartes, les faits intérieurs, — pensées, sentimens, volitions, — *sont* par cela seul qu'ils *apparaissent* et que tout leur être est d'être aperçu, ou, pour mieux dire, de s'apercevoir. Quand je souffre, par exemple, je ne puis pas me demander si derrière ma souffrance, qui se sent, il n'y a pas quelque autre souffrance toute différente, peut-être même un plaisir. Je puis mal analyser les causes complexes de ma douleur, mais cette douleur est en soi telle qu'elle se sent. On l'a dit avec raison, le ciel même d'un Laplace, quoique plus vrai que le ciel des anciens, n'est encore qu'un ciel apparent, mais la conscience du plus humble des hommes est l'immédiate appréhension d'une existence réelle, d'une vie dont l'être est de se sentir, d'un monde intérieur qui, dans le moment où il se voit, se fait. D'autres sciences peuvent développer le sens du *vrai* abstrait, aucune ne développe à ce point celui du réel; or, le sens du réel devient de plus en plus nécessaire à notre époque. Mais il ne doit pas s'appliquer seulement aux réalités du monde physique; il doit s'appliquer surtout aux réalités du monde moral et social, qui, par leur complexité et leur infinité, échappent à nos mesures sans échapper à nos jugemens. Les sciences morales et sociales ont donc ce mérite propre de n'être ni des études purement formelles, ni des études matérielles; elles échappent ainsi, par leur nature même, aux deux grands écueils de l'enseignement moderne : oublier les réalités pour les formes, ou absorber toutes les réalités dans la matière.

L'enseignement cesserait d'être classique et libéral s'il se perdait dans les études particulières de l'industrie, du commerce, de l'agriculture, de la jurisprudence, de la politique; mais il ne cesse pas d'être libéral, il le devient même davantage encore, tout en devenant plus pratique, quand il étudie les grands principes économiques et les lois sociales qui président à l'industrie, au commerce, à l'agriculture, à la jurisprudence, à la politique. Il se meut alors dans un milieu à la fois très réel et très moral. Comme la philosophie est, pour ainsi dire, la moralité de la science, l'économie politique est la moralité de l'industrie, du commerce et de l'agriculture; le droit naturel est la moralité de la législation; la science sociale est la moralité de l'histoire et de la politique.

Objectera-t-on que les études morales et sociales vont nous apporter une nouvelle surcharge intellectuelle? — Bien organisées, elles seront au contraire une simplification et une coordination des connaissances. Les vues générales et synthétiques donneront à l'esprit moderne un secours comparable aux figures

schématiques dans l'étude de la physiologie. S'il fallait suivre le sang dans toutes les ramifications des petites veines et artères, ce serait sans fin : l'important est de savoir comment il circule, du cœur à la tête et de la tête au cœur. Si donc il convient d'alléger de nos jours le travail des élèves, la réduction doit porter sur la partie spéciale et descriptive des sciences modernes, non sur leur partie générale et philosophique, non sur leur rôle moral et social; ajouter, ici, c'est en réalité diminuer la tâche, en la simplifiant et en la régularisant. La philosophie scientifique et morale, qui ramène toutes les vérités à leurs principes et les pousse toutes à leurs conclusions, les fixe du même coup dans la raison et dans la mémoire : elle rend la mémoire rationnelle et le raisonnement inoubliable. Donner enfin un cerveau à l'enseignement, ce n'est pas compliquer la difficulté, c'est la résoudre.

Ainsi, à tous les points de vue, qu'il s'agisse d'exercer l'esprit ou de le nourrir, de lui fournir une éducation de forme ou de fond, d'étendre ses horizons ou de les unifier à leur vrai centre de perspective, de concilier l'observation du réel avec l'essor vers l'idéal, la vision de ce qui est avec la conception de ce qui doit être, l'esprit d'observation avec l'esprit de spéculation, le sens de la vie individuelle avec le sens de la vie collective, les nécessités modernes avec les nécessités universelles, — ce sont les études morales et sociales qui doivent avoir le premier rang dans l'éducation, surtout dans l'éducation française : il faut y ramener tout le reste; il faut, pour ainsi dire, moraliser et socialiser non-seulement l'étude des sciences de la nature, mais aussi l'étude des lettres et de l'histoire. De là ce problème : — Quelles sont les diverses sciences morales qui devraient être proposées à l'étude de la jeunesse française? Dans quel ordre, à quel moment devraient-elles être enseignées?

II.

Parmi les sciences morales et sociales, la plus essentielle à l'éducation de nos enfans, c'est celle où l'instruction et l'éducation même tendent le plus à se confondre : la morale. Certains éducateurs préfèrent s'en rapporter à l'action spontanée des lectures, des conversations, des circonstances; ils craignent de donner des règles, de raisonner le bien; ils pensent que la morale s'inspire, se respire en quelque sorte, plutôt qu'elle ne s'apprend; que l'éducation doit se borner à créer une sorte d'atmosphère, de climat moral en dehors duquel il devienne impossible de vivre. Pour cela, dans nos collèges, on s'en remet entièrement aux études littéraires et historiques : on croit qu'il suffira de lire, dans les au-

teurs classiques, un certain nombre de belles pages, ou d'entendre, dans la bouche des historiens, le récit de faits tantôt héroïques, tantôt criminels, pour développer chez nos élèves, avec le goût littéraire, le sens moral. Ce procédé empirique est suffisant, peut-être, chez les peuples qui reçoivent par ailleurs une forte instruction religieuse et qui ont conservé la foi théologique; est-il suffisant dans un pays comme la France, où les croyances sont en train de se dissoudre? Si toute idée, si tout exemple, si toute lecture est une suggestion, peut-on dire que la littérature et l'histoire ne contiennent pas, à côté des suggestions dans le bon sens, un grand nombre de suggestions dans le mauvais? Toutes ces idées sans lien, souvent contradictoires, tous ces sentimens irréfléchis et souvent opposés, finiront par se combiner avec les tendances naturelles des divers caractères, avec les influences du milieu ou des circonstances; mais la résultante finale sera-t-elle bonne, sera-t-elle fâcheuse? Tantôt l'un, tantôt l'autre. C'est la moralisation remise à la Providence ou au hasard. Nous ne voyons pas que, dans notre pays, les résultats de cette moralisation spontanée soient satisfaisans; trop souvent ce système, ou plutôt cette absence de système aboutit, en France, à une démoralisation spontanée. Joignez-y la substitution de la vie d'internat à la vie de famille, et demandez-vous si Virgile, Horace, Cicéron et Tite-Live suffiront à l'éducation de la jeunesse française? Pour que l'atmosphère morale existât, il faudrait en quelque sorte créer une organisation des suggestions; il faudrait être assuré qu'au lieu de demeurer confuses, inconscientes, elles viendront se ranger d'elles-mêmes en des catégories parfaitement tranchées, distinctes et conséquemment comparables entre elles : de la comparaison naît le choix, la prédominance et l'ordre. Si au contraire le jeune Français, déjà léger par nature, est abandonné à tout vent, à toute impulsion bonne ou mauvaise, sans se rendre compte de rien; s'il ne sait ni résister ni consentir volontairement aux impressions morales qui lui viennent par le dehors, sa volonté ne se formera que d'une manière imparfaite, mouvante et non stable; on n'aura point donné à nos enfans cette fermeté du caractère qui est le fondement de la moralité et le soutien le plus sûr d'un peuple.

Dans notre pays, d'ailleurs, combien sont rares les professeurs qui mêlent des réflexions morales aux réflexions littéraires, grammaticales ou historiques? M. Marion l'a remarqué avec raison dans son rapport : une timidité toute française retient l'expression des vérités morales sur la lèvres « des mieux intentionnés, des meilleurs parmi les éducateurs. » Au lieu de mettre notre pudeur à ne rien dire d'immoral, nous la mettons à ne pas faire de morale. Un de nos écrivains déclarait naguère que, pendant

toutes ses années de collège, il n'avait point entendu prononcer un seul mot sur la morale, sauf en philosophie. Et nos universitaires de se récrier. Nous pouvons cependant, pour notre compte, en dire autant. Jamais nous n'avons entendu faire une réflexion morale, même sur une version du *de Officiis*. Envoyez votre enfant à l'école primaire, on lui fera un cours de morale ; envoyez-le au lycée, il n'entendra pas parler de morale avant d'être arrivé à la classe de philosophie, — s'il y arrive. Et il en sera ainsi tant que nos professeurs de grammaire ou de littérature ne seront pas en même temps des moralistes, tant qu'ils n'auront pas eux-mêmes suivi préalablement un cours de morale appliquée à la pédagogie, tant qu'ils n'auront pas reçu une bonne culture philosophique, constatée par des examens sévères. Croit-on qu'un professeur de philosophie rougirait, lui, avec l'autorité que donne la science, de parler morale et instruction civique à des enfans français, de leur enseigner ce qu'ils doivent à leur famille et à leur patrie? La pudeur à rebours dont nous parlions tout à l'heure n'est, au fond, chez nos maîtres de grammaire, de littérature et d'histoire, que la pudeur de l'ignorance. C'est sa seule excuse.

Aux chances douteuses de la moralisation spontanée par la littérature et l'histoire, nous demandons que l'on substitue une doctrine précise de la vie, un enseignement scientifique de la morale. Il est un préjugé répandu, c'est que la morale n'est point assez scientifique pour être enseignée. On étend à la morale tout entière les incertitudes qui peuvent rester sur le caractère absolu ou relatif de ses principes métaphysiques, comme si on étendait à la géométrie entière et à toutes les autres sciences les incertitudes qui portent sur la nature et le caractère objectif ou subjectif de l'espace, du temps, du mouvement, de la force. La vérité est que, dans la morale, il y a une partie positive et parfaitement scientifique, comme il y a une partie métaphysique. Cette dernière, qui n'est pas la moins importante, doit être réservée pour la classe de philosophie ; l'autre peut et doit être enseignée de bonne heure. La partie scientifique de la morale comprend, en premier lieu, ce que M. Guyau a appelé les règles de « la vie la plus intensive et la plus extensive, soit pour l'individu, soit pour la société. » Il existe des lois de conservation et de progrès individuel qui sont susceptibles de démonstration ; il existe des lois non moins certaines de conservation sociale et de progrès social. La vie en commun a ses conditions nécessaires qui peuvent être déterminées scientifiquement ; la subordination de l'individu au groupe dont il fait partie, à la communauté nationale, est une de ces conditions. Les écoles positiviste, utilitaire, évolutionniste peuvent ici fournir une ample moisson de faits et de lois, pour constituer la partie positive de la morale, la science

des mœurs proprement dite et la science de la société. En second lieu doit venir ce que nous avons appelé ici même l'*esthétique des mœurs*, c'est-à-dire la considération du bien sous l'aspect de la beauté, non plus seulement de l'utilité et de la nécessité sociale. Enfin, cette étude doit s'achever, dans la classe de philosophie, par la *métaphysique des mœurs*, qui recherche le dernier fondement du bien dans les rapports de l'homme avec l'univers et avec le principe, quel qu'il soit, de l'évolution universelle. Il y a donc en somme, dans le bien moral, une utilité privée et publique, une beauté esthétique, une rationalité philosophique, qui peuvent être objets de transmission à autrui : en ce sens, comme disait Socrate, « la vertu peut s'enseigner. » Est-ce qu'un enfant sera aussi porté à l'égoïsme quand vous lui aurez démontré tout ce que sa famille, tout ce que sa patrie, la société entière, lui ont donné, lui donnent encore à chaque instant, et tout ce qu'il leur doit en retour? quand il aura acquis la notion claire et le vif sentiment de la solidarité nationale et de la solidarité internationale, quand il aura en même temps approfondi l'idée de la personne humaine et de sa dignité propre? Puisque toute idée est une force, — surtout en France, — l'idée de ce qu'il y a de mieux à faire aura évidemment une force de réalisation supérieure. L'idéal, par cela même qu'il se conçoit, se réalise déjà dans notre pensée. A coup sûr, on n'est pas certain pour cela qu'il se réalisera dans nos actes, parce que d'autres idées et surtout d'autres sentimens ou tendances peuvent entrer en lutte avec lui; mais, plus l'idée du *meilleur* sera claire et précise, plus elle aura de chances de victoire dans le conflit intérieur. L'auto-suggestion de l'idée est un des facteurs essentiels de la résolution finale. Les facteurs inconsciens, dont l'ensemble constitue le caractère, ont sans doute une grande importance, et on pourrait dire que la volition est en raison composée : 1° des facteurs inconsciens; 2° des facteurs consciens; 3° des circonstances actuelles. Mais la conscience réagit sur les forces inconscientes qui agissent en nous; elle les juge et, en les jugeant, les modifie. L'intelligence n'est pas une sorte de tribunal extérieur à nous et ayant besoin, pour exécuter ses arrêts, de faire appel à une force étrangère; se juger soi-même, c'est déjà se récompenser ou se punir, c'est aussi commencer l'amendement de son propre caractère : il n'y a plus qu'à appuyer dans le bon sens pour que certains traits du visage moral deviennent plus saillans, tandis que les autres rentreront dans l'ombre. L'intelligence, comme toutes nos facultés, aspire à sa propre satisfaction, et, si elle n'y parvient pas, nous éprouvons un sentiment de discorde intérieure qui peut aller jusqu'au déchirement. Or l'intelligence a un caractère d'universalité et d'impersonnalité; elle voit les choses sous un aspect général, désinté-

ressé, comme l'œil qui nous transporte malgré nous hors de nous-mêmes, pour nous faire apercevoir un horizon indéfini, éclairé par une lumière qui s'impose victorieusement aux regards. L'intelligence commence donc à ouvrir le *moi :* elle est, comme le regard, altruiste par essence. Elle est aussi, selon l'expression de Kant, législatrice. Elle tend à ériger tout en loi, parce que sa nature est de saisir la loi, qui seule peut la satisfaire. Si naturelle est cette tendance, que nous élevons toujours nos actions au rang de maximes, de théories. Nous trouvons des règles pour expliquer et justifier même une faute. Aussi la prétendue sagesse des nations fournit-elle des « maximes » pour le mal comme pour le bien. En un mot, nous voulons toujours élever le fait à la dignité d'idée. Une faute de conduite est un sophisme en action, et, nous dit Dante, le diable même est « bon logicien. » La morale, sérieusement étudiée, peut seule substituer la vérité aux sophismes du cœur; seule elle peut élever la pensée du jeune homme à la considération de ses fins universelles, à la conscience réfléchie de sa fonction nationale, — qu'elle soit scientifique ou littéraire, — ainsi que des rapports qui existent entre cette fonction et le bien de la patrie, de l'humanité entière. Il faudrait donc introduire dans l'éducation laïque ce qui est en usage dans l'éducation religieuse : l'action constante sur les sentimens, et aussi l'action constante sur les idées, par une étude de plus en plus approfondie des principes moraux et de leurs applications.

On nous dira peut-être que l'enseignement de la morale dans les collèges se heurtera alors aux mêmes difficultés que dans les écoles ; le professeur ne saura s'il doit prononcer devant ses élèves le nom de Dieu, s'il a le droit d'enseigner tout au moins une morale spiritualiste. Mais, dès aujourd'hui, dans le programme de l'enseignement spécial, ne voyons-nous pas cette mention : « Devoirs religieux et droits correspondans; rôle du sentiment religieux en morale? » Dans le programme de l'enseignement secondaire pour les jeunes filles, ne trouvons-nous pas également : « Devoirs religieux et droits correspondans; rôle du sentiment religieux en morale. Les sanctions de la morale : rapport de la vertu et du bonheur. La vie future et Dieu. » Enfin, dans le programme du baccalauréat ès lettres, nous lisons : « La morale religieuse; devoirs envers Dieu. Dieu, son existence et ses attributs. Immortalité de l'âme. » Nous ne voyons donc point pourquoi on n'oserait prononcer le nom de Dieu devant les jeunes enfans de nos collèges, en observant d'ailleurs ce qui est recommandé dans le programme des écoles primaires : « L'instituteur n'est pas chargé

de faire un cours *ex professo* sur la nature et sur les attributs de Dieu ; il associe étroitement dans leur esprit à l'*idée* de la cause première et de l'être parfait un sentiment de respect et de vénération, et il habitue chacun d'eux à environner du même respect cette *notion de Dieu*, alors même qu'elle se présenterait à lui sous des formes différentes de celles de sa propre religion. »

On a, de certains côtés, blâmé cette rédaction, si réservée pourtant et si sage, et il faudrait peut-être s'attendre à quelques récriminations si l'enseignement moral était organisé dans les collèges. C'est qu'on ne fait point ici les distinctions nécessaires. L'enseignement de la morale ne doit pas être « confessionnel, » car alors il choquerait la liberté de conscience, dans un pays aussi divisé que le nôtre, mais il ne s'ensuit pas que l'enseignement moral doive être absolument étranger à toute doctrine philosophique, ni même que le nom de Dieu en doive être banni comme celui de la Vierge, des saints, de Luther et de Calvin. Bien plus, étant donné l'état actuel des esprits en France, loin d'être contraires à la laïcité de l'enseignement, des notions très générales sur Dieu sont un des moyens les plus sûrs d'entretenir l'esprit laïque et de combattre l'esprit clérical. C'est précisément, en effet, pour dégager l'idée de Dieu de ses accessoires confessionnels qu'il convient d'en parler aux enfans sous une forme large et libérale. Il faut leur faire comprendre que cette idée de Dieu n'est pas nécessairement liée à celles de confession, de communion, de damnation, etc. Par là un esprit de tolérance, trop rare encore chez nous, s'insinuera peu à peu dans la jeunesse. Au contraire, faites le silence absolu sur toutes ces questions ; vous laisserez croire qu'elles sont non philosophiques, mais uniquement théologiques ; par cela même vous déchaînerez au sein de notre pays tous les fanatismes, soit religieux, soit antireligieux. Les adversaires mêmes des religions positives vont donc contre leur but en voulant proscrire de l'enseignement ce qu'ils appellent la « religion naturelle, » et en habituant les enfans à confondre (comme ils le font d'ailleurs eux-mêmes) les opinions philosophiques avec les dogmes théologiques. Quoi qu'on pense des religions positives et même de la « religion naturelle, » les diverses formes que prend la foi en un principe supérieur à l'univers ont un fondement commun, bon ou mauvais, et ce fondement est surtout d'ordre moral. Or, on ne peut guère admettre qu'un jeune Français ne connaisse pas les raisons et les sentimens qui sont la base commune des diverses religions dans tous les pays civilisés. En évitant la forme dogmatique, il est essentiel de dégager ces raisons, dont les enfans devenus hommes auront plus tard à apprécier, — s'ils le peuvent, — la valeur absolue ou relative. Un

tel enseignement est d'autant plus admissible que, dans toutes les religions et aussi dans toutes les philosophies depuis Kant, la notion de Dieu est représentée comme un objet de pure croyance ou de « foi, » principalement de foi *morale*, nullement comme un objet de science ou de démonstration. Il serait même tout aussi contraire à l'orthodoxie religieuse qu'à la philosophie contemporaine de prétendre « démontrer » Dieu comme un théorème de géométrie ou une loi de physique. Ce n'est pas sur notre « science » que s'appuie l'idée de Dieu ; c'est au contraire sur notre ignorance théorique du secret de l'être et sur la conception que nous nous formons de notre idéal pratique. L'ignorance de ce qui *est* au fond des choses, jointe à la pensée de ce qui *devrait être* et de ce que nous voulons réaliser pour notre part, voilà les deux principes philosophiques de toute croyance en Dieu. Nous ne disons pas que ces principes entraînent nécessairement cette croyance, comme les prémisses d'un syllogisme entraînent la conclusion, puisque ce ne serait plus alors une vraie « croyance volontaire ; » mais nous disons que ces deux raisons, suffisantes ou non au point de vue de la pure logique, doivent être connues de tous, et qu'une éducation ne serait pas complète qui ne les ferait pas connaître. La philosophie des religions, en définitive, fait elle-même partie de la philosophie, quelle que soit la conclusion qu'on adopte pour ou contre « l'irréligion de l'avenir. »

Que le philosophe et le prêtre, dans notre pays, accomplissent donc chacun ce qu'ils croient le meilleur, mais que leur rivalité ne dégénère ni en haine ni en guerre mutuelle. Moins que tout autre, le philosophe doit oublier que la vérité est toujours relative, en ce qui concerne surtout le dernier fond de l'être, le secret de l'existence et la fin suprême de la vie. S'il y a des mythes et des symboles dans les religions, le philosophe et le savant doivent reconnaître qu'il y a aussi du symbolique, de l'imaginatif, disons le mot, du mythique jusque dans les conceptions les plus abstraites de la métaphysique ou même de la science. Et les conceptions matérialistes n'y échappent pas ; elles y échappent moins que les autres. En effet, elles composent tout avec des atomes, c'est-à-dire avec des espèces de grains de poussière ayant des formes représentables, qu'elles font tournoyer dans l'espace comme en un trou immense. N'est-ce pas là de la mythologie au premier chef, et ne faut-il pas une rare ingénuité pour croire que cette danse de petits cubes ou de petites sphères soit le fond même de l'être, de la vie, du sentiment, de la pensée ? Si les religions font de l'anthropomorphisme, le matérialisme fait de l'hylomorphisme, et il est douteux qu'il soit pour cela plus rapproché du sanctuaire impénétrable de l'être. Savans, métaphysiciens et prêtres peuvent également dire avec le poète :

Nous contemplons l'obscur, l'inconnu, l'invisible;
Nous sondons le réel, l'idéal, le possible;

. . . . . .

Nous regardons trembler l'ombre indéterminée.

Si donc l'esprit humain est nécessairement dans le domaine du relatif, l'absolutisme est un abus plus intolérable et plus illogique encore chez le philosophe, qui, tout en se croyant plus voisin de la vérité, doit pourtant savoir qu'il la traduit toujours en langage humain et, à vrai dire, en images. Substance, cause, force, fin, être, essence, âme, Dieu, matière même, — autant d'images, autant de métaphores, autant de traductions symboliques d'un texte impénétrable. Soyons donc tolérans et ne nous voilons pas la face si, en dehors de toute confession religieuse, on parle vaguement aux enfans de France du Dieu en qui espère le genre humain, au lieu de leur parler de la matière première, qui n'est guère plus intelligible, ou de la substance, ou de la force. Pour l'athée même, l'*idée* de Dieu demeure encore le plus haut symbole de l'idéal moral en voie de réalisation dans le monde et dans l'humanité. De plus, la négation absolue de toute puissance morale immanente au monde et lui imprimant une direction est un dogmatisme retourné, aussi indémontrable au fond que le théisme. Qui peut affirmer qu'il n'y a dans l'univers aucun ressort moral, que le monde, bien qu'il soit arrivé à produire des êtres moraux, est en son principe absolument *amoral* et même *immoral?* A défaut d'une vérité et d'une certitude démontrables, cette doctrine offre-t-elle tant d'avantages, privés ou publics, qu'on doive l'inculquer dès l'enfance? Belle découverte pour des enfans, bel encouragement pour des maîtres que de leur dire tout d'abord : — L'univers est livré à un conflit de forces brutales, que ne domine et ne règle aucun ressort moral; notre idéal d'un bien infini est une chimère que la nature ne connaît pas et ne réalisera jamais; l'absence de moralité est au fond même de la nature, et notre prétendue moralité n'est qu'une utilité sociale, toute relative aux idées de l'homme! — Il est clair que l'éducateur ne peut, au nom de l'état, enseigner une telle doctrine. La croyance contraire, idéaliste et théiste, est celle de la presque totalité des Français, à l'exception de quelques philosophes ou de quelques esprits imbus d'idées philosophiques. Ces derniers ne sont pas obligés d'envoyer leurs enfans dans les collèges de l'état. Pourquoi d'ailleurs, dans ces écoles ou collèges, les idées personnelles du père devraient-elles être exclusivement respectées, tandis que les idées et sentimens généraux de la nation n'auraient droit à aucun respect? De deux choses l'une, ou l'enfant s'élèvera tout seul, et alors sa « liberté de conscience » ne subira pas la moindre « atteinte; » ou l'enfant ne peut s'élever

seul, et alors comment le soustraire à toutes les idées qui sont traditionnelles de génération en génération dans la patrie commune? Chacun doit consentir à ce que ses enfans, s'il confie à l'état le soin de les élever, subissent l'influence générale. Quant à ceux qui peuvent les élever eux-mêmes, qu'ils les instruisent selon leur conscience, mais qu'ils reconnaissent qu'en somme ils ne font que substituer ainsi une influence à une autre.

Si l'État voulait abandonner toute direction sous prétexte de sauvegarder exclusivement « l'opinion des pères de famille, » ainsi érigée en dogme, il faudrait alors proscrire des écoles tout enseignement de la morale quel qu'il fût; ne pas blâmer le suicide devant les enfans, car leur père peut être partisan du suicide ; ne pas blâmer les unions libres, car leur père peut être partisan des unions libres; ne pas enseigner le respect de la propriété, car leur père peut être ennemi de la propriété ; ne pas parler d'ordre public, de loi et de constitution, car leur père peut être anarchiste. Effacez même dans les écoles le nom de patrie et supprimez-y le drapeau français, car il y a des socialistes pour qui les drapeaux ne sont que des illusions diversement colorées, pour qui la patrie est un reste d'idolâtrie religieuse, une entité métaphysique, contraire aux idées humanitaires ; il est des socialistes pour qui il n'y a ni Français ni Allemands, mais seulement des prolétaires d'un côté et, de l'autre, des capitalistes, qui sont les ennemis. La patrie, pour un sceptique désabusé, est un mot aussi suspect d'idéologie que celui de Dieu, et il est certain que, si l'on a commis des crimes au nom de Dieu, on en a commis aussi au nom de la patrie.

Selon nous, le meilleur moyen d'agir sur la moralité des enfans ou des jeunes gens, et cela en dehors des opinions religieuses, — ce serait précisément de leur présenter la morale sous un aspect civique et patriotique. D'après les rapports des instituteurs et inspecteurs sur les résultats de l'enseignement moral dans les écoles, ce sont les idées et sentimens de patriotisme qui ont fait au cœur de la jeunesse les plus remarquables progrès. Aujourd'hui, paraît-il, on a plutôt besoin de modérer que d'exciter chez les enfans de nos écoles l'enthousiasme national. Dans les lycées et collèges, la discipline intérieure et l'éducation morale pourraient être présentées comme des formes essentielles de civisme et, sous cet aspect nouveau, elles seraient acceptées de tous. Il faudrait montrer dans la vie du lycée l'apprentissage de la vie nationale, dans le respect de la règle, l'initiation au respect de la loi nationale et la préparation à la discipline militaire ; il faudrait dire à ces enfans que la France a besoin de générations qui sachent, non par soumission aveugle, mais par soumission volontaire, obéir à une

loi dont leur raison reconnaît la nécessité. Pour nous, nous pensons qu'en parlant aux élèves de ce qu'ils doivent à leur pays, on y pourrait tout faire rentrer. Il faudrait que le côté national de leurs études fût mis en lumière et que la paresse leur apparût ce qu'elle est réellement, une ingratitude envers la patrie. Si vous leur enseignez la grammaire française, parlez-leur de la France, de sa langue, de son influence, du devoir qu'a chacun de nous de continuer une tradition glorieuse. Si vous leur enseignez les lettres latines, parlez encore de la France, de ses rapports avec le monde romain et avec la littérature romaine. Si vous leur enseignez les sciences, parlez encore une fois de la France, de sa réputation scientifique à maintenir, de son industrie et de ses arts à défendre contre la concurrence étrangère. Donnez de même une couleur civique aux idées morales : ce sera le meilleur moyen de faire la part de l'enseignement religieux et de l'enseignement laïque. Quel ministre d'une religion positive trouverait mauvais que les représentans de l'État parlent, au nom de la patrie, des devoirs envers la patrie? De même que, pour le croyant, tout devoir est un devoir envers Dieu, de même, pour celui qui aime la France, tout devoir devient un devoir envers la France (1).

(1) Je prends les programmes officiels de morale; j'y ajoute au courant de la plume quelques mots, et les voici changés en programmes de *morale civique :*

I. *La patrie, la nation.* — Qu'est-ce qu'une nation? N'est-ce qu'un ensemble d'individus? Ce qu'il y a de vrai et de faux dans la théorie du contrat social et dans la théorie de l'organisme social. Solidarité des générations. L'esprit national; ce qui le constitue. La France.

II. *L'homme privé.* — Ce qu'il doit être dans l'intérêt même de la patrie. Qualités et défauts des Français en général, et en particulier des enfans français. Les vertus privées, nécessaires au citoyen ; véracité, courage, travail, tempérance, etc. Effets sociaux des vices privés; leurs conséquences pour la nation entière.

III. *La famille.* — Sa nécessité pour la patrie; sa fonction essentielle dans l'organisme national. Sa constitution morale et civique. L'esprit de famille; ses qualités et ses défauts en France. L'autorité dans la famille. Les devoirs de famille : parens et enfans, frères et sœurs; serviteurs.

IV. *L'école et le collège.* — Leur place dans la patrie. Devoirs de l'écolier envers ses maîtres et ses camarades. Apprentissage des vertus civiques et militaires. — La paresse, ingratitude envers la patrie, est un déshonneur. — Les études classiques : leur caractère national et patriotique. Pourquoi on apprend les lettres françaises, les lettres grecques et latines, les sciences, l'histoire, la philosophie. Grandeur littéraire et scientifique de la France; son ascendant intellectuel.

V. *Rapports des citoyens entre eux.* — Devoirs et droits mutuels. Respect de la personne humaine et de la patrie commune dans les autres hommes. L'esclavage ; le servage. Rôle de la France dans leur abolition.

Respect de nos concitoyens dans leur honneur. La diffamation et la calomnie. Les excès de la presse.

Respect de nos concitoyens dans leurs croyances et leurs opinions. Liberté religieuse et philosophique; tolérance religieuse, philosophique, politique. Fanatisme religieux

III.

Les études littéraires n'ont pas moins besoin d'être organisées que les études morales. On a trouvé vieillis les anciens exercices littéraires, discours latin, vers latins, etc. Les Français, il est vrai, pratiquaient déjà l'*argutè loqui* quand ils n'étaient encore que des Gaulois ; n'importe, on a attribué au discours latin les dé-

et antireligieux; fanatisme politique et haine mutuelle des partis; leur danger au point de vue patriotique. La France doit être unie.

Respect de la personne humaine dans ses biens. Principe de la propriété. Sa nécessité au point de vue social, national et international. La propriété en France.

La justice et la fraternité. Formes diverses de la charité. Le dévoûment.

VI. *L'état et les lois.* — Fondemens de l'autorité publique. L'état français. Sens vrai et sens faux de la souveraineté nationale.

Le gouvernement. Ses diverses formes; leurs avantages et leurs dangers. Qualités et défauts des Français au point de vue politique. L'instabilité politique et ses périls. L'esprit révolutionnaire.

L'armée, le soldat. Le service obligatoire; la discipline militaire. Le courage militaire en France. Nos qualités et nos défauts dans la victoire et dans la défaite.

Devoirs du citoyen envers l'état. Obéissance aux lois, impôt, vote, etc.

Droits du citoyen. Liberté individuelle, liberté de conscience, liberté du travail, liberté d'association.

Devoirs et droits des gouvernemens. Dangers de l'autoritarisme et dangers de l'anarchie. La vraie et la fausse liberté.

La vraie et la fausse égalité. Avantages et abus de l'esprit égalitaire en France.

Gravité et difficulté croissante des questions sociales à notre époque.

VII. *Les rapports des nations entre elles.* — Devoirs et droits internationaux. Solidarité internationale. Nécessité de toujours considérer toute question à un point de vue international.

L'humanité. L'amour de l'humanité et sa conciliation avec l'amour de la patrie. Le vrai et le faux patriotisme; le vrai et le faux humanitarisme.

VIII. *L'univers.* — La patrie universelle. La sympathie universelle. L'amour de la nature. Les devoirs envers les êtres inférieurs. L'homme, citoyen du monde.

IX. *La société idéale des esprits.* — Les croyances relatives à une patrie spirituelle et à une cité divine. Le « règne des fins » de Kant. Importance de ces croyances au point de vue de la moralité privée et publique.

Respect dû par l'état et par les individus à ces croyances, sous leurs diverses formes : religion naturelle ou morale (Kant), religions positives.

Les sanctions de la morale. Sanctions de la conscience. Sanctions sociales; fondement de la pénalité. Croyances relatives à une sanction suprême.

Limites de la science positive : l'inconnaissable. La modestie du savant. Fondemens métaphysiques et moraux de toute croyance à un monde invisible et à un triomphe final de la moralité dans l'univers. A quelque programme de ce genre, qu'on pourrait développer dès la classe de seconde ou de troisième, ajoutez le programme « d'instruction civique, de droit usuel et d'économie politique, » déjà adopté dans l'enseignement primaire. Un cours de morale et d'instruction civique ainsi présenté, sous des formes plus ou moins élémentaires, mais à la fois scientifiques et animées, avec des exemples empruntés à l'histoire, serait-il inutile pour nos élèves de l'enseignement classique, indifférent à leur moralisation comme écoliers, comme hommes, comme citoyens?

fauts de notre race, au lieu d'attribuer aux défauts de notre race ceux de nos discours latins. On a aussi trouvé vieillie l'ancienne critique littéraire et, sous l'influence de M. Michel Bréal, on lui a substitué de la philologie et de l'histoire. Aux enfans de quatrième on raconte les transformations de l'accent tonique dans les mots d'origine populaire, l'histoire des mots tirés du latin par les savans ou celle des « doublets. » Qui connaît les doublets, hormis quelques philologues, et qui a besoin de les connaître? La philologie et l'érudition historique sont les deux grandes ennemies de l'instruction. Aux jeunes gens de seconde, on énumère des écrivains du dernier ordre; on se perd dans les origines de notre littérature et dans les ébauches par où son enfance a débuté. Sous prétexte d'éviter le dogmatisme dans les cours de littérature, on emplit les têtes, comme pour en faire des catalogues vivans, de noms d'auteurs et de noms d'ouvrages, — depuis Pierre Leroy, Gillet, Chrétien Pillon, jusqu'à Raquin, du Bellay, Baïf, Jodelle, etc.

Pour nous, nous voudrions que l'enseignement des lettres aboutît, non à cet inventaire historique, ni à ces vaines curiosités philologiques, mais à une doctrine de l'art et de la littérature; que les études littéraires fussent une esthétique à la fois sentie, raisonnée et appliquée. Comment les jeunes gens s'intéresseront-ils aux œuvres des grands écrivains, même replacées en leur milieu historique, s'il leur manque des idées directrices et, pour dire le mot, des principes, — soit esthétiques, soit moraux et sociaux, — qui animent chaque lecture, lui donnent un but et une signification? Or, tout ce qui ressemble à une doctrine quelconque, nous ne disons pas dogmatique, mais libre, ouverte, conjecturale même, on l'a banni de l'enseignement. Là serait cependant, selon nous, le vrai et seul « centre de gravité; » avoir des idées, avoir une opinion littéraire, une croyance morale et sociale, une vue générale de la nature et de ses grandes lois, puis, avec ces idées directrices, coordonner toutes les autres idées, coordonner les faits de la science, de l'histoire, de l'art; introduire du même coup l'ordre et un sens dans les explications d'auteurs; enfin et surtout s'exercer soi-même à exprimer des idées et des sentimens, à composer de petites œuvres de goût ou de raisonnement, mettre ainsi ses pensées en action et en forme, sous le contrôle perpétuel des modèles classiques: voilà qui ferait la vie de l'enseignement secondaire, où, aujourd'hui, ce ne sont pas seulement les langues qui sont mortes, mais les idées et les sentimens. Les maîtres eux-mêmes n'ayant pas d'idées, comment les élèves en auraient-ils?

Si le professeur de philosophie, ou, à son défaut, celui même de littérature après avoir reçu une meilleure instruction philosophique,

parlait aux élèves des diverses théories sur le beau, sur le sublime, sur la grâce et ses conditions, sur l'objet de l'art, sur l'idéalisme et le réalisme, sur les classiques, les romantiques et les naturalistes, sur la poésie, la sculpture, la peinture, l'architecture, la musique, — et cela avec l'aide de gravures, de photographies ou de plâtres, qui serviraient à de véritables leçons de choses; avec l'aide aussi de ces autres leçons de choses que fournirait un texte bien choisi de Virgile ou de Tacite, de Racine ou d'Hugo, croit-on que les élèves n'y prendraient aucun intérêt, n'en retireraient pas à la fois plus de plaisir et de profit que de l'emmagasinage purement historique ou philologique?

IV.

Comme l'étude de la littérature devrait aboutir à une doctrine élémentaire de l'art, ainsi celle de l'histoire aurait besoin d'être complétée par une doctrine élémentaire de la société humaine et de son développement. Mal entendu, l'enseignement historique se perd dans le détail de menus faits qui n'offrent plus aucun sens (1). Bien compris et rattaché à des idées générales, l'enseignement historique devient une partie essentielle de l'éducation. L'être qui n'a aucune notion de l'histoire est neuf dans le monde comme un enfant, et même comme un orphelin qui n'aurait jamais connu ses parens. Il lui manque le sentiment de la solidarité humaine et de la solidarité nationale. Il lui manque aussi le sens du temps, ce facteur essentiel de tout ce qui est durable; il sera la dupe de toutes les utopies improvisées, abstraites, construites en dehors de la durée et de l'histoire. Le premier rêveur venu lui

(1) Entrons au cours d'histoire, tel qu'il existe trop souvent; nous assisterons à la même opération de *cramming*, de bourrage, que nous avons déjà trouvée dans les cours de sciences : l'idéal, ici, c'est la transformation des élèves en phonographes. Je lis dans une rédaction : — « Le nouveau roi de France, Eudes (887-898), voulut se faire reconnaître de l'Aquitaine. Tandis qu'il était dans le midi, un fils posthume de Louis le Bègue, Charles IV, dit le Simple, se fit proclamer roi dans une grande assemblée tenue à Reims. Le roi de Germanie Arnulf, qui indirectement se rattachait aussi à la race carlovingienne, et en qui subsistait encore l'ambition impériale, malgré la grande protestation de 887, accueillit dans la diète de Worms le prétendant, et, se déclarant son protecteur, ordonna aux comtes et aux évêques des bords de la Meuse de le soutenir. Eudes l'emporta, et pourtant consentit bientôt après à reconnaître Charles pour son seigneur en lui abandonnant le pays entre la Meuse et la Seine. Eudes continuait d'être roi et Charles n'était pas empereur. Cette situation cessa en 898, par la mort d'Eudes, et Charles le Simple fut reconnu comme seul roi. Robert, frère d'Eudes, hérita de son duché de France... » Les élèves rapporteront ces paroles sténographiées, ou à peu près; ils apprendront par cœur les noms et les dates. On fera la même chose pour le règne de Charles le Simple, de Robert et de Raoul, etc. Ainsi entendu, l'enseignement de l'histoire est la dernière des gymnastiques intellectuelles.

fera croire que tout, en France et dans le monde, peut être changé du jour au lendemain. Il n'a l'idée ni du progrès historique ni de la continuité historique. Les sectaires qui font commencer l'histoire de France à la révolution française, par exemple, sont ou des ignorans de l'histoire ou des faussaires de l'histoire. Le malheur est que rien ne se fausse aussi facilement. Aussi y a-t-il beaucoup à rabattre sur la « moralité de l'histoire, » telle qu'on l'enseigne aujourd'hui, tout comme sur la moralité de la nature. M. Lavisse le confesse lui-même dans son rapport enthousiaste sur l'enseignement historique (qu'il substituerait avec empressement, semble-t-il, à l'enseignement de la philosophie). Il n'est pas vrai, avoue M. Lavisse, que les justes soient toujours récompensés et les méchans toujours punis : « le mensonge et la violence procurent parfois des succès dont la valeur pratique n'est pas diminuée par l'immoralité des moyens. » Il n'est pas vrai non plus que les destinées des peuples soient expliquées et justifiées uniquement par leurs vertus et leurs vices : « il entre dans la fortune et la force d'une nation d'autres élémens. » Trop souvent, dans l'histoire, « les fautes sont plus que des crimes, » et elles ne sont expiées « ni par les hommes, ni par les générations qui les ont commises. » D'après cela, si la morale est dans l'histoire, elle y est *incognito*, pourrait-on dire en parodiant un mot célèbre. Malgré ces prémisses, où l'histoire est représentée sous des traits qui rappellent fort la lutte pour la vie dans la nature, c'est au professeur d'histoire que M. Lavisse veut confier l'instruction civique et même morale. Quant au professeur de philosophie, il semble qu'il le renverrait volontiers aux universités. Que l'historien soit un moraliste, rien en effet de plus désirable; mais de quelle manière fera-t-on pénétrer la moralité dans l'histoire? Voilà la question. « Il n'y a point de panégyristes, répond M. Lavisse, pour des coquins avérés. » Est-ce bien sûr, s'ils ont réussi? « Le professeur d'histoire s'arrêtera devant les honnêtes gens, *quand il en rencontrera.* » — Cette restriction est inquiétante. A vrai dire, ce qu'il y a de plus beau et de plus moral dans l'histoire, c'est encore la légende : — le chevalier d'Assas qui devient le sergent Dubois, — le mot de Cambronne : « La garde meurt, » etc. Si l'enseignement des lettres et des sciences, continue l'éminent historien, forme l'honnête homme cultivé, c'est « l'enseignement de l'histoire qui doit préparer l'écolier à la vie pour une date précise et des conditions déterminées. » Et M. Lavisse lui-même a mis en pratique cette méthode dans les livres si remarquables qu'il a publiés pour les écoles primaires. « Nos désastres, dit-il aux enfans, nous apprennent *qu'il ne faut pas aimer ceux qui nous haïssent,* qu'il faut aimer avant tout et par-dessus tout la France notre patrie, et l'humanité

ensuite. » Nous craignons que cette façon, — presque inévitable chez les purs historiens, — d'entendre la moralité de l'histoire ne sème le vent pour récolter la tempête. Ce n'est point ainsi que nous voudrions introduire dans l'histoire les idées morales, sans lesquelles elle n'est qu'un long et sanglant récit de haines et de luttes intérieures ou extérieures, le cauchemar écrit de l'humanité. L'histoire, selon nous, doit servir à établir les bases positives d'une véritable science sociale, et c'est ainsi seulement qu'elle aura sa moralité, parce qu'elle mettra en relief certaines conditions morales et politiques sans lesquelles un peuple ne peut être ni grand, ni fort. Auguste Comte avait raison de dire que les sociétés ont des lois démontrables « d'existence ou d'équilibre, » dont l'ensemble est la « statique sociale, » et des lois démontrables « de mouvement ou de développement, » dont l'ensemble est la « dynamique sociale. » Stuart Mill donne pour exemple les lois suivantes, qui expriment les conditions *minima* de stabilité sociale : 1° « un système d'éducation et de discipline coercitive s'opposant à la tendance naturelle de l'humanité vers l'anarchie ; » 2° l'existence d'un « sentiment de dévouement, » qui peut s'adresser « soit à un Dieu ou à des dieux communs, gardiens de l'État, » soit à « de certaines personnes représentant l'État, » soit à des lois, à des libertés, à des coutumes anciennes. Dans toutes les sociétés politiques qui ont eu une longue existence, il y a eu un « point établi, » quelque chose « que le peuple s'accordait à tenir pour *sacré;* » 3° l'existence d'un « principe vivant et actif de cohésion entre les citoyens, » qui leur fasse vraiment *sentir* qu'ils ne forment « qu'un seul peuple. » Stuart Mill démontre qu'en dehors de ces conditions, un peuple est virtuellement à l'état de guerre civile et ne peut jamais y échapper longtemps en fait. L'histoire a donc bien sa moralité, non en ce sens que les tyrans sont punis et les bons citoyens chargés d'honneurs, mais en ce sens qu'il y a des règles sociales et politiques auxquelles un peuple ne peut impunément se soustraire.

C'est seulement dans la science sociale que l'histoire trouvera sa signification et sa valeur éducative. Si l'on objecte que la science sociale est encore embryonnaire, nous répondrons que le petit nombre de vérités déjà établies dans son domaine est bien supérieur à toutes les applications sans règle fixe dont les historiens de profession se contentent et qui changent de l'un à l'autre à propos des mêmes faits. Chaque narrateur range les événemens à sa guise, dans la perspective qui lui plaît, selon des plans différens : la même histoire conclut à l'apothéose ou à l'anathème.

Avec l'éducation morale, M. Lavisse attribue au professeur d'histoire l'enseignement civique et politique. Il demande que le pro-

fesseur d'histoire contemporaine, « à la fin du cours, se réserve le temps nécessaire pour traiter *théoriquement*, *mais avec l'appui des faits*, les questions de notre siècle. » Nous venons de voir ce qu'il faut penser de cet « appui des faits, » surtout quand il s'agit des événemens de l'histoire contemporaine. Quel est le parti politique qui ne prétend avoir l'appui des faits, et qui, effectivement, ne peut citer un bon nombre de faits en sa faveur? Les faits *physiques* ont une signification précise, mais il y a des faits historiques pour tout le monde et pour toutes les causes; il y en a pour et contre la monarchie, il y en a pour et contre la république : tout dépend de la manière de les disposer, comme les pions sur l'échiquier. Est-il rien de plus muet que la plupart des faits historiques, si on ne leur fait pas dire quelque chose, et de plus ambigu, dès qu'on veut les faire parler? En alignant ses « petits faits, » M. Taine les a orientés comme il a voulu. Un orateur de la droite trouve ses argumens dans l'histoire, un orateur de la gauche les y trouve tout aussi bien. L'histoire, principalement contemporaine, prouve tout et ne prouve rien. Les événemens mêmes de notre siècle ne sont encore que des documens dont la valeur définitive est incertaine. L'histoire de Napoléon Ier, par exemple, n'est pas faite. Lisez Lanfrey après Thiers, Taine après Lanfrey, et concluez si vous pouvez. Ce n'est pas quand on est encore au pied de la montagne qu'on peut se rendre bien compte de l'horizon, de la grandeur et de la situation relative des objets : il faut voir de plus loin et de plus haut. L'enseignement de l'histoire contemporaine, dès qu'il sort du récit pur et simple des grands événemens, devient de plus en plus aventureux; c'est de tous les enseignemens celui qui doit être le plus réservé, le plus libre d'appréciations, à plus forte raison de théories. On s'est même plusieurs fois demandé s'il convenait de laisser subsister cet enseignement de l'histoire contemporaine. M. Maneuvrier, entre autres, craint que les maîtres n'éveillent de légitimes susceptibilités. Comment, dit-il, ne pas émouvoir le cœur des jeunes gens, en racontant des événemens auxquels leurs amis, leurs parens, leurs pères ont pris part? « Vous avez fatalement devant vous des fils de vainqueurs ou de vaincus. » Il faut bannir des lycées tout ce qui peut, en blessant les consciences, y faire lever le triste levain de la haine : « que la camaraderie nous donne pour quelques années, quelque part, l'illusion de la fraternité, et nous fasse une France indivisée. » Nous ne pensons pas cependant que le cours d'histoire contemporaine doive être supprimé : il faut seulement le restreindre à l'exposé des faits incontestés et incontestables, en dehors de toute opinion particulière.

Si l'histoire contemporaine, quand elle s'érige en doctrine politique, devient nécessairement blessante, c'est qu'elle s'occupe

nécessairement des personnes et constitue, en somme, une série de « personnalités. » Au contraire, une théorie pure, exposée par un philosophe, n'a rien de blessant pour ceux qui ont une conviction contraire, parce que les idées sont essentiellement impersonnelles. Pouvez-vous nier, par exemple, fussiez-vous monarchiste, qu'il existe une théorie du gouvernement républicain, et, fussiez-vous républicain, qu'il existe une théorie du gouvernement monarchique? Entre ces deux théories, vous avez le libre choix, mais encore est-il bon, pour que votre choix soit éclairé et effectivement libre, de les connaître. Comment donc un jeune homme, comment un père de famille, quelles que soient leurs opinions, pourraient-ils trouver mauvais qu'un professeur expose d'une manière toute philosophique les principes régulateurs des diverses formes de gouvernement, les avantages que chacune d'elles se propose, les dangers qui lui sont propres, les moyens qu'on peut employer pour obtenir les avantages et éviter les dangers? Ce sont là des problèmes de science pure. Étant donné un gouvernement de forme démocratique, il est clair qu'il a certaines conditions à remplir. Étant donné ce fait, que la France a aujourd'hui une constitution républicaine, il est clair que tout homme éclairé et dévoué à son pays doit connaître les principes de cette constitution. On demande sans cesse à la reviser et on ne la connaît même pas. Si nous avons deux chambres et non une seule, c'est sans doute qu'il y a une raison théorique, bonne ou mauvaise, en faveur de ce système, et que cette raison est celle qui a prévalu. Supposez même que le professeur de philosophie laisse voir son opinion personnelle en politique, aucun de ses élèves ne peut s'en trouver froissé ; il n'y a rien de blessant pour vous à ce que je sois républicain ou monarchiste. Ce qui est blessant, c'est de raconter « l'histoire » de la république en traitant tous les républicains de fous et de brigands, ou « l'histoire » de la monarchie en traitant tous les monarchistes de tyrans et de traîtres à la patrie (1). En conséquence, rien de plus stérile que la plupart des discussions politico-historiques. Les esprits ne s'y peuvent mettre d'accord ni sur les hommes, ni sur les choses, ni sur le cours des évenemens, ni sur l'enseignement qui en ressort. Se sont-ils au moins éclairés l'un l'autre? Pas le moins du monde : chacun s'en va comme il était venu, souvent plus aigri. Que les discussions politico-philosophiques, elles aussi, n'aboutissent pas à l'accord, soit ; mais au moins les esprits se seront fourni l'un à l'autre un certain

(1) Lisez, dans les *Manuels civiques* de cet excellent Paul Bert (un savant égaré dans la politique), la description outrageuse et fausse de l'ancien régime, suivie de la description enthousiaste et non moins fausse de l'époque révolutionnaire.

nombre d'idées, des élémens de solution dont chacun, quelle que soit à la fin la théorie préférée, conservera une valeur relative dans l'ensemble. Disputez sur les événemens et les hommes de la révolution française, sur Robespierre, sur Danton, etc., ce sera du temps perdu; discutez sur les « principes » de 89 et sur les théories qui s'y rattachent, vous aurez beau garder finalement votre système personnel, le système de votre contradicteur (quand même vous ne l'avoueriez pas) vous aura instruit. Nous pensons donc que le professeur de philosophie peut seul donner à un enseignement élémentaire de la politique le degré d'élévation et de sereine impartialité plus nécessaires ici qu'ailleurs : c'est à la classe de philosophie que ces hautes questions doivent être réservées.

Toujours est-il que l'enseignement classique ne doit pas rester au-dessous de l'enseignement primaire et de l'enseignement spécial, qui ont tous les deux leur programme « d'instruction civique, de droit usuel et d'économie politique. » Comme le remarque avec raison M. Lavisse, l'élève de nos lycées sera électeur trois ans, plus souvent deux ans, voire même un an après s'être levé des bancs du collège. L'instruction civique lui est donc encore plus indispensable qu'aux élèves des écoles primaires. Quant à l'économie politique, outre son utilité pour l'industrie, le commerce et les finances, elle seule peut empêcher l'enfant devenu homme de se fier aux rêveries des utopistes; elle lui montre les vraies relations entre le capital et le travail, la valeur réciproque du travail intellectuel et du travail manuel, les ressources que peuvent produire l'épargne, l'association, etc. Ce n'est pas en maintenant les enfans de la bourgeoisie dans l'ignorance des questions économiques et sociales qu'on les rendra capables de résister au flot toujours montant du socialisme.

V.

Les études classiques doivent aboutir, pour tous les élèves, à un enseignement complet de la philosophie. Il y a en ce moment chez nous un travail de rénovation philosophique et, comme on dit volontiers, d'évolution; de là un inconvénient et un avantage. L'inconvénient, qu'atténuerait un enseignement plus simple et plus élémentaire, c'est une certaine confusion, née de la richesse même des idées, et aussi des incertitudes qui existent encore sur bien des points. L'avantage, c'est de donner aux jeunes esprits le spectacle de la vie et du progrès, de la fermentation féconde des idées. Le maître, en présence de ses élèves, pratique cette recherche de la vérité où Malebranche voyait le plus divin usage de la raison humaine : il les fait assister au travail de sa pensée et, par là, les exerce

à penser eux-mêmes. En outre, dit M. Lachelier (1), c'est pour les élèves un grand avantage moral, de sentir que le maître ne leur dit que ce qui lui paraît vrai et qu'ils n'auront à répéter que ce dont ils seront persuadés eux-mêmes : « Nos classes de philosophie sont avant tout, aujourd'hui, une école de sincérité. » —

Faut-il, comme on l'a proposé, exclure de l'enseignement la métaphysique ? Les parties de la philosophie les plus désintéressées et les plus élevées sont aussi les plus belles. Nous ne tenons pas autant à la « psycho-physique » et à ses expériences, à la logique et à ses abstractions, qu'aux grandes théories sur la nature, sur l'homme et sur les premiers principes. Gardons-nous de prendre le degré de certitude positive pour mesure de la vertu *éducatrice*. C'est précisément parce que la philosophie générale n'est pas une science positive, qu'elle a une plus grande valeur esthétique et morale. Les « certitudes » ne sont pas ce qu'il y a de plus important pour l'éducation de l'esprit : nous vivons et agissons, la plupart du temps, au milieu des probabilités, et Leibniz avait raison de dire que « l'appréciation des probables » est encore supérieure à « l'appréciation des certitudes. » Le but que doit se proposer l'enseignement n'est pas de résoudre toutes les difficultés, mais de mettre le jeune homme, par une méthode qui ne soit ni dogmatique, ni sceptique, au courant des controverses où il sera nécessairement témoin et partie dès qu'il entrera dans la vie commune. Les problèmes de philosophie générale sont, d'ailleurs, intimement liés aux problèmes moraux et religieux ; le jeune homme ne peut sortir du lycée sans un critérium, sans des idées directrices au milieu des contradictions qui travaillent la société française. L'enseignement secondaire doit donc, sur le fondement des études scientifiques et littéraires, ébaucher une doctrine de la science et une doctrine de la vie, pour aboutir à la considération des problèmes ultimes de l'existence et de la conduite. Seule, la philosophie première met l'esprit en face de ces grands problèmes, seule elle donne, sur plus d'un point, le sentiment de l'insoluble même, qui est plus important que telles solutions scientifiques, parce qu'il est le sentiment du sublime. Au-dessus de ce que les Anglais appellent « l'émotion cosmique » s'élève cette émotion métaphysique qui fait le fond du sentiment moral et religieux.

L'esprit de la philosophie première, dans l'enseignement, doit être et, de fait, est chez nous conforme à la partie durable de la *Critique kantienne*. Conséquemment, il doit aboutir à montrer les limites de la connaissance proprement dite. Là-dessus, tous les philosophes seront d'accord ; les positivistes ne pourront se plaindre

(1) Rapport au conseil supérieur.

d'un enseignement qui, en définitive, fait une place légitime à quelques-uns de leurs principes, mais en les démontrant par l'analyse des conditions de la connaissance, — ce qu'eux-mêmes ne font pas. Les croyans des diverses religions ne pourront davantage trouver mauvais qu'on marque les frontières du savoir humain, puisque c'est précisément au-delà que commencent leurs croyances. « Tout côté mystérieux enlevé à l'ancienne explication de l'univers, dit Spencer, est ajouté à la nouvelle interprétation. L'hypothèse de la nébuleuse ne jette aucune lumière sur l'origine de la matière diffuse, et il faut rendre compte de la matière diffuse tout autant que d'une matière concrète. La genèse d'un atome n'est pas plus facile à concevoir que la genèse d'une planète. »

A cette partie critique de la philosophie, il ne faut pas craindre d'ajouter une partie positive et constructive; mais que sera-t-elle? Nous répondrons : l'essentiel est qu'elle ne soit pas matérialiste. Nous considérons, en effet, comme aujourd'hui *démontrée* l'insuffisance du matérialisme en tant qu'explication adéquate du monde. Seuls, des hommes incompétens peuvent admettre le dogmatisme matérialiste et croire que des atomes bruts, disposés d'une certaine manière, comme les diverses pièces d'un moulin, arriveront à penser. Le matérialisme n'est pas même parvenu à se définir, ni à définir son premier principe : la matière. Le plus grand service qu'un philosophe pourrait lui rendre, ce serait de le construire logiquement; après quoi on s'apercevrait qu'il tient dans ces deux lignes : — Tout est matière, mais nous ne savons pas ce qu'est la matière; être = matière, matière = x.

Ni en Allemagne, ni en Angleterre, ni en France, parmi les philosophes proprement dits et au courant de la critique kantienne, vous ne trouverez de matérialistes; vous n'en trouverez que parmi les savans, et cela, — il faut bien le dire, — parce que ces savans sont des ignorans en philosophie. Quant aux positivistes et aux évolutionnistes, depuis Comte et Littré jusqu'à Spencer, ils ont toujours affirmé avec énergie que, s'ils n'étaient pas spiritualistes, ils n'étaient pas davantage matérialistes, et encore moins. Personne ne saurait donc se plaindre de ce que la critique du dogmatisme matérialiste ait sa place marquée dans l'enseignement philosophique, comme elle l'a dans la philosophie même de notre temps.

Ceci admis, nous irions plus loin encore et nous demanderions, dans l'éducation de la jeunesse, une place à l'idéalisme. Nous ne saurions comprendre une véritable éducation sans un idéal, et sans une certaine influence attribuée à cet idéal sur la marche de l'humanité, sur la marche des choses. L'idéal ne serait une « chimère » que si le matérialisme était arrivé à se démontrer lui-même; et c'est, au contraire, nous venons de le dire, son insuffisance qui

est démontrée. Nul n'a donc le droit d'affirmer que l'idéal conçu par la pensée humaine soit en essentielle et éternelle opposition avec le fond même de la réalité ; car qui le connaît, ce fond? qui a égalé ses conceptions à tout ce que peut fournir « l'ample sein de la nature? »

La critique générale de la science et de ses conditions, la critique particulière du matérialisme, enfin la possibilité et la légitimité d'un idéalisme conciliable avec notre connaissance même de la nature, voilà donc les trois points fondamentaux d'un enseignement conforme aux acquisitions de la philosophie moderne. Le professeur pourra ou s'en tenir à ces trois points, ou y ajouter ses opinions personnelles. Quelles qu'elles soient, si elles ont pour base les trois thèses incontestables que nous venons d'indiquer, elles auront le degré d'élévation et de sincérité nécessaires pour un enseignement éducateur. La philosophie que nous proposons d'établir sur ces fondemens n'est pas une philosophie « officielle, » mais bien une philosophie scientifique, puisqu'elle résume le travail de tous les philosophes et vrais savans de notre époque, à quelque école qu'ils appartiennent. Si, par aventure, il existait encore quelque part un matérialiste impénitent, il ne saurait se plaindre de voir critiquer un système dont il tient dans sa poche la démonstration péremptoire; quand ses enfans seront sortis du lycée, il leur révèlera cette démonstration et leur transmettra la « bonne nouvelle. »

VI.

Il résulte de ce qui précède que les grandes doctrines morales et sociales devraient être présentes, dès le début, à l'enseignement, et que tout devrait être coordonné par rapport à elles. Dans un siècle livré à la lutte des intérêts, dans une société où les nécessités de la vie sont de plus en plus envahissantes, comment voulez-vous que des enfans vous suivent à travers le latin, le grec, l'histoire ancienne, l'histoire moderne, l'histoire littéraire, etc., etc., si vous ne leur montrez pas sans cesse un but et un but élevé, s'il n'y a pas en quelque sorte, dans chacune de vos leçons, une moralité visible, un rapport au bien de l'individu et de la patrie, un intérêt esthétique, un attrait pour l'esprit comme pour le cœur, par conséquent une excitation et une force pour la volonté? C'est là ce qui ferait des études une éducation, au lieu d'une simple instruction. Si, dans nos collèges, nous en sommes réduits à instruire les élèves au lieu de les « élever, » c'est que les études morales et sociales, négligées pendant sept ou huit années, font irruption

seulement à la fin, quand il est bien tard. Qu'un enseignement mieux conçu mêle aux lettres et aux sciences les études morales, civiques, sociales et esthétiques, la forme littéraire se remplira d'un fond substantiel; il n'y aura plus lieu de déclamer, mais de raisonner et de se passionner pour des idées. D'autre part, l'étude des sciences abstraites et des sciences de la nature s'*humanisera*.

Tels professeurs, tels élèves. Nous ne rêvons pas, avec Platon, que les philosophes soient rois, mais, plus modestes, nous voudrions qu'ils fussent éducateurs, et c'est à l'entrée du professorat qu'on devrait mettre : — Nul n'entre ici s'il n'est philosophe. — Vous n'exigez pas de vos maîtres qu'ils suivent un cours de pédagogie didactique; exigez au moins qu'ils acquièrent des connaissances sérieuses en psychologie, en morale, en esthétique, en logique, en cosmologie. Ayant l'esprit philosophique, ils auront par cela même le meilleur de l'esprit pédagogique. Ils verront les questions de haut, et ils les verront à leur véritable place dans l'ensemble des connaissances humaines. Ils n'accorderont plus la même importance aux détails d'érudition littéraire, scientifique, historique et géographique. Psychologues, ils connaîtront mieux les facultés mêmes dont la culture leur est confiée; moralistes, ils verront le but à atteindre, ils introduiront dans leur enseignement cette chaleur morale et patriotique qui en fait l'âme. A la connaissance de la nature, ils ajouteront la philosophie de la nature; les propriétés du fluor ou du brome, les lois de la dilatation des corps ou celles de l'électricité ne leur feront plus perdre de vue les grandes lois cosmiques dont les lois physiques et chimiques ne sont qu'une transformation (1).

(1) On exige avec raison des candidats à l'École normale pour la section littéraire un certificat attestant qu'ils ont fait une année de philosophie; le même certificat devrait être exigé, ainsi que le baccaulauréat ès lettres et philosophie, pour les candidats de la section scientifique. On exige aussi des candidats à l'agrégation de philosophie, outre le diplôme de licencié ès lettres, celui de bachelier ès sciences; il n'est que juste, et il est plus indispensable encore, pour les agrégations des sciences, d'exiger le diplôme de bachelier ès lettres et philosophie. Enfin, nous voudrions que, dans toutes les agrégations, — histoire, lettres, grammaire, sciences, — une composition philosophique fût ajoutée aux épreuves déjà existantes, afin d'obliger les historiens, les littérateurs, les mathématiciens et les physiciens à méditer sur les principes psychologiques et métaphysiques qui dominent leurs propres sciences, comme sur les conclusions morales et sociales qui en dérivent. Ce serait un moyen d'empêcher cette spécialisation excessive des études qui constitue une sorte d'injustice intellectuelle et une démoralisation de la pensée. Savoir composer une dissertation sur un sujet de psychologie, de logique, de morale, de philosophie des sciences, c'est le moins qu'on puisse demander à un futur professeur; c'est pour ainsi dire un minimum de garantie pédagogique. Si, pour les élèves eux-mêmes, la composition de philosophie est le vrai

Si tous les maîtres, y compris ceux de sciences, de grammaire et de littérature, reçoivent une forte instruction philosophique, l'enseignement secondaire pourra être renouvelé. Avant tout, que les programmes de littérature et d'histoire, comme ceux de sciences, soient rédigés dans un esprit plus philosophique; qu'ils comprennent même des questions de philosophie, d'esthétique, de morale et de science sociale choisies parmi celles que le professeur de littérature, d'histoire ou de sciences devra être apte à traiter. Le professeur de mathématiques enseignera dans les classes supérieures, au début de son cours, les généralités sur « la logique, la méthode, l'analyse et la synthèse, » les « règles de la méthode déductive : définitions, axiomes, démonstrations, » et l'application de ces règles aux sciences exactes. Le professeur de physique enseignera en quelques leçons, avec des exemples historiques à l'appui, « les règles de la méthode inductive : observation, expérimentation, induction, analogie, hypothèse. » Le professeur d'histoire naturelle s'occupera des « règles de la classification » et des grandes lois biologiques. Le professeur d'histoire enseignera les « règles de la critique historique. » Le professeur de rhétorique enseignera les principes généraux de la littérature et de l'art.

Dans la classe de philosophie proprement dite, le maître, délivré des questions moins importantes et déjà étudiées, enseignera la psychologie, les grands principes et les dernières conclusions de la morale, de la science sociale, économique et politique, de la philosophie des sciences et de la cosmologie, enfin de la métaphysique. Ce cours devra être obligatoire pour tous les élèves, pour ceux qui se destinent aux carrières scientifiques, à la médecine, aux écoles de l'État, à la grande industrie et au grand commerce, non moins que pour ceux qui se destinent aux lettres, à la magistrature et au professorat. La dissertation en français sur un sujet de philosophie devra donc être exigée de tous les bacheliers.

Le prétendu cours de philosophie inscrit aujourd'hui, en guise d'accessoire, aux programmes du baccalauréat mathématique, n'est qu'un maigre cours de logique suivi d'une morale d'écoles primaires. Le tout tiendrait en une dizaine de pages, que l'élève apprendra par cœur, sans conviction, en vue d'une épreuve purement orale sans caractère sérieux. La philosophie, dans l'ensei-

centre de gravité des études, à plus forte raison l'est-elle pour les maîtres. Nous voudrions aussi qu'à l'École normale les cours de philosophie fussent obligatoires pour la section des sciences, comme ils le sont déjà pour la section des lettres, et qu'on y ajoutât des cours de sciences sociales, économiques et politiques. Si la philosophie, de nos jours, a besoin d'être scientifique, la science, à son tour, a plus que jamais besoin d'être philosophique.

gnement, n'est rien si elle ne domine pas tout et ne se montre pas tout entière. Passez en revue les diverses questions du programme complet de philosophie pour le baccalauréat ès lettres, il n'y en a pas une dont l'étude ne soit particulièrement indispensable aux futurs hommes de science : « distinction des faits psychologiques et physiologiques » (qu'ils confondront plus tard), « méthode de la psychologie » (dont ils méconnaîtront la valeur au profit des méthodes mathématiques et physiques); « sensibilité, intelligence, volonté » (dont ils ignoreront les lois les plus élémentaires); « l'homme et l'animal » (qu'ils ne sauront pas distinguer); « dogmatisme » (où ils tomberont sûrement dans l'ordre des sciences); « scepticisme (qu'ils professeront à l'égard de la philosophie, et peut-être de la morale même); « conceptions sur la matière et la vie » (qui seront précisément les objets de leurs études); « matérialisme et spiritualisme, » entre lesquels ils seront bientôt en demeure de choisir. Si vous supprimez toutes ces questions, vous vouez les futurs hommes de science et les futurs médecins à un matérialisme presque certain ou à une religiosité aveugle. Y a-t-il des hommes plus remplis de préjugés que les hommes de science sans culture philosophique? Préjugés contre la psychologie, préjugés contre la science de la morale, préjugés contre la science politique, préjugés contre la métaphysique, préjugés contre la philosophie tout entière. Habitués à l'affirmation en fait de connaissances positives, ils se montrent négatifs envers tout ce qui n'offre pas une certitude mathématique ou physique. Dès qu'ils mettent le pied sur le domaine des choses morales et sociales, ils éprouvent le vertige dont parle Platon : la tête leur tourne, leurs yeux sont éblouis et ils déraisonnent d'autant plus qu'ils sont plus habitués au raisonnement rectiligne des sciences positives : les nuances infinies du monde moral leur échappent; il ne leur reste plus, comme dit encore Platon, qu'à « embrasser les arbres et les pierres qu'ils trouvent sur leur chemin. » On se plaint avec raison des lettrés sans philosophie; bien plus dangereux encore sont les savans sans philosophie, car les lettres, du moins, ne sont pas étrangères à la vie morale et sociale, elles en sont même l'initiation, tandis que l'étude exclusive des sciences et de leurs applications finit par fausser et matérialiser l'esprit même. Jointe à la philosophie, au contraire, la science est la grandeur de la pensée, et si les lettres viennent y ajouter leur charme, c'est l'âme entière qui est fortifiée et embellie. En dehors de ces trois termes du problème, — sciences, lettres, philosophie, — il n'y a qu'une ébauche d'éducation, ou une instruction souvent plus dangereuse qu'utile. Nous refusons donc, en dépit des programmes officiels, présens ou

à venir, les noms « d'enseignement classique » à toute combinaison d'études où l'un de ces termes fait défaut. Sans culture littéraire et philosophique, « vous ne ferez jamais, avec toutes vos sciences, — disait brutalement Saint-Marc Girardin, — que des bêtes utiles. » Heureux si on n'arrive pas à faire des bêtes nuisibles (1).

(1) Pour les futurs médecins, on nous annonce un baccalauréat sans études sérieuses de philosophie et sans l'épreuve de la dissertation française, en attendant le baccalauréat de l'enseignement français, qui sera encore plus expurgé; or les futurs médecins ont particulièrement besoin d'une complète culture philosophique. Tout en consultant les Facultés de médecine sur l'instruction que doivent recevoir au lycée les étudians de demain, il faut avoir grand soin de faire ses réserves. Comme tous les spécialistes, les professeurs des Facultés de médecine se perdent trop dans leurs études particulières et se préoccupent trop exclusivement des examens professionnels auxquels ils préparent : si on les croyait, on accablerait le jeune homme, dès le lycée, de zoologie, de botanique et de chimie, parce que c'est pour eux, à ce qu'ils pensent, « autant de besogne épargnée. » Mais la médecine n'est pas une science pure, elle est encore et surtout un art; bien plus, elle est un art en grande partie psychologique et moral. La psychologie importe plus au médecin que la botanique : ce n'est pas lui qui ira cueillir les plantes (dont les propriétés botaniques, d'ailleurs, n'ont rien à voir avec les propriétés médicales). Le médecin doit agir autant sur l'esprit des malades que sur leurs organes; son action morale est souvent pour les trois quarts dans ses succès, quand elle n'y est pas pour le tout. Sans parler des maladies mentales ou nerveuses, ne vérifie-t-on pas de plus en plus, à notre époque, le rôle de la suggestion en médecine, l'influence souveraine de la confiance et de l'espoir, du calme et de la force d'âme chez le malade? Ils sont nombreux (et c'est leur honneur), les médecins qui comprennent la noblesse de leur tâche; appelés dans les familles, ils jouent encore parfois de nos jours un rôle de conseiller et d'ami, comme au bon vieux temps. Croit-on que toute la tâche d'un vrai docteur consiste à tâter le pouls, à regarder la langue, à griffonner une prescription apprise par cœur dans le formulaire, à prendre son chapeau et à remonter dans sa voiture (le tout ayant duré quinze minutes), pour inscrire enfin sur son carnet : une visite à M. X...: 20 francs? — Une bonne culture philosophique est nécessaire pour protéger le médecin contre le matérialisme théorique auquel l'expose l'amphithéâtre, contre le matérialisme pratique auquel l'expose l'exercice de sa profession journalière; le goût des choses élevées l'empêchera de changer en métier un des arts où le moral a le plus de part. Un médecin n'est pas un simple vétérinaire d'hommes et de femmes; il ne doit pas devenir un simple marchand d'ordonnances. Dans nulle profession il n'est plus facile d'abuser soit de la crédulité, soit du sentiment pieux qui pousse une famille à tous les sacrifices pour celui de ses membres qu'elle voit souffrir et qu'elle craint de voir mourir. La rapacité du médecin est un des plus vils abus qu'on puisse faire de la science, et nous en voyons aujourd'hui les exemples se multiplier; qui n'a rencontré sur son chemin, à côté de tant de médecins dévoués, le médecin chacal, *quærens quem devoret?* Quant au charlatanisme, s'il envahit la pharmacie et s'étale en réclames éhontées, ne souffrons pas qu'il envahisse et déshonore la médecine même. Le diplôme de docteur est un privilège que l'état confère, une garantie morale et sociale : l'état y doit mettre ses conditions. La plus essentielle de toutes, c'est d'avoir reçu jusqu'au bout l'éducation littéraire et philosophique qui fait les esprits libéraux et désintéressés. Pour accorder quelque chose aux préjugés du temps, on peut, tout en maintenant au baccalauréat l'épreuve de la dissertation française, dispenser les

Parmi les études actuelles, les seules qui prospèrent malgré ce qu'on a nommé la « banqueroute générale de l'enseignement, » ce sont les études philosophiques. « Nos élèves, dit M. Lachelier dans son rapport au conseil supérieur, suivent l'enseignement philosophique avec intérêt et se l'assimilent avec une facilité qui a été remarquée, cette année même, par l'inspection générale. » Ce n'est pas seulement parce que, dans ces dernières années, au lieu d'affaiblir les études philosophiques comme les autres, on les avait fortifiées (du moins pour les élèves des lettres), et que d'ailleurs elles répondent mieux à l'esprit des jeunes gens qu'une simple étude de mots ou de phrases ; c'est aussi et surtout parce que les professeurs de philosophie, en raison même de leurs travaux, ont un peu plus de cet esprit élevé, désintéressé et universel, de cette passion pour le progrès des idées et pour la culture des esprits, en un mot, de cet apostolat laïque et civique qui est essentiel à tout éducateur de la jeunesse. Il y a, dans la philosophie française, un mouvement en avant, et, dans l'enseignement même, nos jeunes professeurs de philosophie sont parmi les plus aimés, les plus respectés (1). Profitons de cette ardeur salutaire; puisque, dans la

futurs étudians en médecine de quelques classes de grec en rhétorique et d'une des classes de philosophie, qu'on remplacera par des études de sciences. Puisqu'aujourd'hui on met la science « en pilules » ou en pastilles, pour épargner à l'esprit le travail de la digestion, qu'on donne aux futurs médecins quelques pastilles d'histoire naturelle en plus. Quant aux aspirans au baccalauréat ès lettres et mathématiques, on a déjà commis la faute de supprimer pour eux la dissertation française, dans les nouveaux programmes du baccalauréat; exigeons du moins qu'ils suivent par semaine deux ou trois des classes régulières de philosophie et qu'ils viennent s'y mêler aux élèves ordinaires. Le professeur de philosophie saura bien approprier son cours à cette situation, qui d'ailleurs ne peut être que provisoire : on sera obligé de revenir un jour ou l'autre aux études philosophiques complètes *pour tous*. En attendant, on peut retrancher du programme de philosophie, pour les futurs médecins et élèves des écoles du gouvernement, les questions relatives à l'histoire de la philosophie et aux auteurs philosophiques, à l'esthétique, à la philosophie du langage, à la critique historique et à la philosophie de l'histoire, à la logique appliquée. — Mais, s'écriera le lecteur, tout cela vaudrait bien, même pour un futur médecin, des leçons complémentaires sur la botanique (dont il n'aura que faire), ou sur la physiologie, qu'il sera obligé de réapprendre plus tard, scalpel en main. — Sans doute, mais faites-le donc comprendre aux spécialistes de l'enseignement dit supérieur, qui, sauf de nobles exceptions, devient de plus en plus une préparation aux examens techniques : *dignus, dignus es intrare!* Un utilitarisme mal entendu nous envahit; il faut bien que l'enseignement classique fasse quelques concessions à ces fameux « besoins nouveaux des sociétés modernes, » quand l'enseignement français annonce pompeusement aux familles leur ample satisfaction : besoin *pour tous* de botanique, besoin de zoologie, de géologie, de minéralogie, etc. Sachons tout cela pour le jour du baccalauréat, afin, dit Guyau, d'acquérir, avec le diplôme, « le droit de l'oublier. »

(1) On en a vu des preuves récentes jusque dans les distributions du concours gé-

stagnation de nos études classiques, quelque chose vit et fructifie, allons du côté où il y a encore quelque ardeur, quelque fécondité, quelque influence directrice.

On a essayé des réformes successives de l'enseignement secondaire : d'abord une réforme dans le sens des sciences, — et on n'a eu que des mécomptes ; puis une réforme dans le sens historique et philologique, nouveaux mécomptes ; enfin une réforme dans le sens industriel et professionnel, — mécompte plus grand encore. Une seule ressource reste : la réforme dans le sens philosophique ; c'est-à-dire la coordination commune des sciences et des lettres par rapport aux études psychologiques, morales et sociales, principes des vraies *humanités*. Cette orientation philosophique s'impose aujourd'hui avec une nécessité absolue ; que les hommes de science, que les littérateurs, les historiens et les géographes en prennent leur parti : ni les uns, ni les autres ne sont capables, par leurs études particulières, de fournir une base à l'éducation de l'homme moderne. Si le fondement religieux s'ébranle, sachons bien qu'il n'y a absolument qu'un moyen, un seul, d'y suppléer : c'est le culte des sciences morales et sociales, le culte de la philosophie, surtout d'une philosophie à la fois positive et idéaliste. Compter sur les sciences pures ou sur les lettres pures pour remplacer les antiques croyances, c'est se leurrer. La philosophie même et la sociologie auront fort à faire pour lutter contre le réalisme et l'utilitarisme grandissans. Le jour approche, prétend-on, où il ne restera plus guère en France d'autres prêtres que les poètes (s'ils comprenaient leur mission) et les philosophes ; quels derniers soutiens aura alors notre grandeur nationale, sinon le sentiment du beau, développé par la poésie et par les arts, et le sentiment du bien, développé par la connaissance des lois morales et sociales ? Quoi qu'il en soit de ces pronostics, une chose est dès à présent certaine : c'est qu'il faut compenser l'évidente diminution des croyances religieuses dans notre pays par la culture croissante du sens esthétique, du sens moral et social. L'éducation, de moins en moins théologique en France, sera philosophique ou ne sera pas.

ALFRED FOUILLÉE.

néral. Quand un professeur de philosophie y prend la parole, — qu'il s'appelle M. Rabier ou M. Darlu, — les harangues fleuries des littérateurs sont-elles regrettées ? Loin de là : les pensées les plus graves et les paroles les plus austères sont celles qui retentissent le mieux au cœur même de cette jeunesse française qu'on croit frivole. On s'aperçoit bientôt que le plus sûr moyen de réveiller son enthousiasme, c'est encore de la rappeler au sentiment de ses destinées morales et sociales.

LA

TARIFICATION SUR LES CHEMINS DE FER

ET LES

TARIFS DE PÉNÉTRATION

M. Allain-Targé n'est pas seulement un financier de mérite, c'est un homme heureux. Quelque chose restera de lui : un mot, qu'il a créé, en 1883, lors de la discussion des conventions, un mot qui fait image, qui fait aussi illusion à ceux qui parlent des tarifs de chemins de fer sans toujours beaucoup les connaître et autour duquel beaucoup de bruit s'est fait, depuis sept ans, un peu à tort et à travers. Nous voulons parler des *Tarifs de pénétration*.

Ils ne sont pas d'invention nouvelle, ils ont toujours existé ; mais tant qu'on les appelait simplement tarifs internationaux, personne ne s'occupait d'eux ; il a suffi d'un nom de baptême imagé pour rendre rapidement populaires, ou mieux impopulaires, des tarifs qu'il est de bon ton de charger de tous les péches d'Israël, des tarifs qui ruinent l'industrie nationale, l'agriculture nationale, qui paralysent ou annihilent l'effet des droits de douane, etc.

Dans ces accusations parfois un peu aveugles, dans ces discussions souvent confuses, il n'est sans doute pas hors de propos d'apporter un peu de lumière. Le sujet est un peu aride, sa connaissance complète ne s'acquiert pas sans travail ; pour ceux cependant qui n'aiment à parler que de ce qu'ils savent bien, quelques

restait plus; un mauvais vent avait soufflé, la dispersant comme la poussière; on était ainsi à la merci de l'étranger! »

Tout était fini; le dernier ordre du jour du maréchal est daté du 21 octobre 1815; cependant, il ne reçut que le 6 février 1816 l'autorisation de rentrer à Paris; on voulait bien lui dire que sa présence à Bourges était une force morale, à défaut de la force matérielle; c'était une façon polie de le tenir à distance. Enfin, il vint reprendre ses fonctions de grand-chancelier de la Légion d'honneur.

Ici s'arrête le récit des *Souvenirs*. « Depuis cette époque, a dit le maréchal, aucune circonstance personnelle se rattachant à ma carrière militaire ou politique ne mérite plus d'être mentionnée. » Accablé par la goutte, hors d'état de monter à cheval, il se démit de la grande chancellerie le 15 novembre 1830, et se retira dans sa terre de Courcelles où il mourut, le 25 septembre 1840 : il avait soixante-quinze ans.

Le manuscrit a pour épilogue un souvenir caractéristique. C'était à Saint-Cloud, sous le règne de Louis XVIII; Macdonald, major-général de la garde royale en quartier de service, déjeunait à la table du roi; il était assis à côté de Monsieur. « Avant la révolution, lui dit son auguste voisin, vous serviez dans la brigade irlandaise. — Oui, monseigneur. — Presque tous les officiers ont émigré. — Oui, monseigneur. — Pourquoi n'avez-vous pas fait comme eux? Quelle raison vous a retenu en France? — Monseigneur, j'étais amoureux. — Ah! ah! monsieur était amoureux. — Oui, monseigneur, tout comme un autre, j'étais marié; j'allais être père; et puis monseigneur sait bien qu'il y a eu bien des motifs d'émigration; ce n'a pas toujours été le dévoûment, l'opinion qui a déterminé, surtout parmi les jeunes officiers qui, comme moi alors, entendaient fort peu la politique, mais souvent de mauvaises affaires, quelques-unes fort sales, des dettes, etc. D'ailleurs, il faut que je fasse un aveu à votre altesse royale. — Lequel? — C'est que j'adore la révolution. » Monsieur fit un mouvement de surprise et changea de couleur. « J'en déteste les hommes et les crimes; l'armée n'y a point participé; jamais elle n'a regardé derrière elle, toujours en face de l'ennemi, elle déplorait les excès de l'intérieur. Comment n'adorerais-je pas la révolution? C'est elle qui m'a grandi, élevé; sans elle aurais-je aujourd'hui l'honneur de déjeuner à la table du roi à côté de votre altesse royale? » Monsieur, qui s'était remis et avait repris sa belle humeur, lui frappa sur l'épaule en disant: « Eh! vous avez bien fait; j'aime cette franchise. »

Voilà l'homme.

CAMILLE ROUSSET.

LES

GRANDES CONCLUSIONS

DE

LA PSYCHOLOGIE CONTEMPORAINE

LA CONSCIENCE ET SES TRANSFORMATIONS.

I. Paulhan, *l'Activité mentale et les élémens de l'esprit.* — II. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience.* — III. William James, *Psychology.* — IV. Max Dessoir, *das Doppel Ich.* — V. Alfred Binet, *Études de psychologie expérimentale.* — VI. Bernheim, *Hypnotisme, Suggestion, Psycho-thérapie, études nouvelles.* — VII. Liébault, *Thérapeutique suggestive.* — VIII. Victor Egger, *la Parole intérieure.* — IX. Ballet, *le Langage intérieur.* — X. Serguéyef, *le Sommeil et le système nerveux.*

La psychologie prend de nos jours une direction qui mérite d'être signalée et appréciée à cause de toutes les conséquences qu'elle entraîne. Si on s'intéresse aux généralisations de la physique moderne, comment ne s'intéresserait-on pas davantage encore aux grandes conclusions de la psychologie, qui touchent de si près à la morale, à la science sociale, enfin à la métaphysique et à la religion?

Au temps où M. de Hartmann publiait ses ouvrages, l'inconscient était à la mode : on voulait le voir partout, et on faisait de la conscience une sorte de feu follet promenant çà et là sa lueur accidentelle dans le grand cimetière de l'inconscience. Nous avons alors, ici même, réagi pour notre part : nous avons soutenu que la prétendue inconscience était, ou un affaiblissement de la conscience, ou un déplacement de la conscience, passant d'une partie de l'organisme à l'autre, ou enfin un dédoublement de la conscience, qui changeait ainsi de forme et de support, mais sans pouvoir disparaître. Par conscience, entendez un état mental quelconque : sensation sourde, sourd besoin, aise ou malaise, etc. Les recherches récentes de la psychologie confirment cette doctrine, chassent de plus en plus l'inconscience absolue du domaine de la vie. La psychologie contemporaine retrouve des états « psychiques, » et même parfois de vraies consciences systématisées, des *moi* plus ou moins rudimentaires, là où récemment on se figurait qu'il n'y avait plus que des mouvemens de machine brute. Après avoir imaginé des sensations inconscientes, des plaisirs et douleurs inconsciens (ô merveille!) des perceptions inconscientes, des raisonnemens inconsciens (et, disait-on, d'autant plus infaillibles), on découvre que tout cela était le masque d'une vraie sensibilité, qui peut bien être inconsciente pour nous, comme Pierre est inconscient pour Paul, mais qui n'est pas plus inconsciente en elle-même que Pierre et Paul ne le sont chacun en soi. Parce que le moi ne distingue pas clairement un état mental, on ne peut plus en conclure aujourd'hui que cet état n'existe point et qu'il ne soit pas toujours un *état de conscience*, c'est-à-dire de *sensibilité* et *d'appétit*. En outre, quand l'état mental n'existerait vraiment plus pour notre sensibilité, à nous, on comprend qu'il puisse encore être senti par quelque autre que nous, par quelque partie de notre organisme différente de ce cerveau qui est le vrai siège du *moi* raisonnant.

Rien ne se perd dans la nature, tout se métamorphose. C'est le grand principe qui régit la physique contemporaine; nous croyons qu'il ne tardera pas à régir aussi la psychologie. On découvrira que la conscience prend une foule de formes et de directions, comme le mouvement revêt une foule de figures dans l'espace : elle est tantôt sensation de lumière, tantôt sensation de chaleur, tantôt faim ou soif, tantôt volonté. Intense en tel point de l'organisme, elle est plus faible en tel autre; affaiblie ici, elle se renforce là; centralisée aujourd'hui, elle peut se dédoubler demain. Elle est ondoyante comme le mouvement même, qui n'est probablement que le dessin extérieur de ses propres ondes. La création et l'annihilation du mental sont aussi inconcevables que la création

ou l'annihilation du mouvement. On posera donc bientôt en principe la continuité, la permanence, et la transformation des modes de l'énergie psychique, comme de l'énergie physique; on reconnaîtra, en outre, que celle-ci est la manifestation de celle-là. Une science plus avancée que la nôtre découvrira la vie partout, et, avec la vie, du mental à un degré quelconque, de la sensation et de l'appétit; si bien qu'on aura fini par exorciser le fantôme de l'inconscient.

Ce grand principe, qu'on pourrait appeler l'ubiquité de la conscience, nous nous bornerons à en montrer ici l'application au corps vivant. Pour cela, nous étudierons successivement les diminutions, les déplacemens, enfin les dédoublemens de la conscience, soit sous l'action de la maladie, soit sous celle de l'hypnotisme et de la suggestion. Nous en tirerons ensuite des conclusions générales sur la valeur et le rôle de l'idée du moi d'après la psychologie contemporaine.

I.

Un des points aujourd'hui établis, c'est qu'un être vivant est, en réalité, une société d'êtres vivans serrés les uns contre les autres et en communication immédiate. Chaque cellule est déjà un petit animal; les grands organes, comme le cœur, l'estomac, le cerveau, sont des associations particulières en vue de besoins particuliers au sein de l'association générale. Dans les animaux très inférieurs, comme les polypes, la méduse, l'étoile de mer, cette individualité des diverses parties est manifeste, puisque la partie séparée du tout peut encore vivre, parfois reformer un animal entier. Chez les animaux supérieurs, les spermatozoaires peuvent et doivent se séparer du tout pour reconstituer un individu de la même espèce.

A mesure que, dans l'échelle des êtres, la centralisation vitale va croissant, le cerveau devient de plus en plus dominateur. Il prend pour lui les fonctions de prévoyance et de mémoire, les idées et les réactions à l'égard d'objets *absens;* il ne laisse aux ganglions inférieurs que le soin de réagir à l'égard d'objets présens, sous l'aiguillon immédiat de la sensation actuelle. Par l'énergie même du travail dont il se trouve ainsi chargé, le cerveau produit un effet « d'arrêt » sur les autres centres nerveux, c'est-à-dire qu'il les empêche de manifester directement tout ce dont ils seraient capables. Grâce à ce despotisme cérébral qui s'est développé chez les animaux supérieurs, les centres de la moelle, de

plus en plus dépourvus de spontanéité, sont devenus automatiques dans leur fonctionnement. On sait d'ailleurs que toute fonction non exercée est de jour en jour plus difficile, que tout organe non exercé s'atrophie. Chez les sujets atteints de strabisme, l'œil le plus faible s'affaiblit progressivement par le manque d'exercice, jusqu'à perdre parfois la vision. Il en est ainsi de l'intelligence ou conscience rudimentaire qui, à l'origine, existait dans les ganglions inférieurs. Chez le ver de terre, la tête n'a pas beaucoup plus de génie que les autres segmens de l'animal; chez l'homme, la tête est un Bonaparte qui plie tout le reste sous son joug. Les animalcules inférieurs soudés l'un à l'autre, sous la domination du cerveau, sont, si l'on peut dire, de plus en plus hébétés par cette discipline inexorable. Pourtant, la vie propre des parties se manifeste encore chez les animaux supérieurs : le cœur enlevé à un éléphant peut continuer assez longtemps de battre; l'homme décapité dont on blesse la poitrine peut, dans certaines conditions, faire avec le bras un mouvement de défense et porter la main à l'endroit menacé, — mouvement accompagné sans doute de vagues sensations douloureuses dans la moelle épinière.

On a d'abord voulu expliquer tous ces faits par un mécanisme brut, analogue, disait Maudsley, à celui du piston d'une machine à vapeur. Mais une machine dont on altère ou brise un rouage essaie-t-elle de poursuivre quand même le résultat utile pour lequel elle a été faite? Enlevez une roue à une locomotive, la locomotive n'essaiera pas de se tenir en équilibre et de marcher avec l'autre roue. Au contraire, irritez avec un acide le genou droit d'une grenouille décapitée, elle essaiera de l'essuyer, comme d'ordinaire, avec le pied droit. — Résultat tout mécanique, disent les partisans de Maudsley : quoiqu'il n'y ait plus aucune sensation, la machine fonctionne quand même, comme s'il y avait encore *utilité*, but poursuivi. — Fort bien; mais alors, si vous coupez le pied droit et irritez ensuite le genou droit avec de l'acide, la machine devra être réduite à l'impuissance; tout au plus le moignon droit pourra-t-il s'agiter. Or, ce n'est point là ce qui se passe, et voici un fait significatif : ne pouvant, comme d'habitude, essuyer le genou droit avec le pied droit, l'animal décapité l'essuie avec le pied *gauche;* pour une machine qui ne sent pas, le procédé est assez ingénieux. N'est-il donc pas naturel de croire avec Pflüger que, dans les lobes optiques, dans le cervelet et dans la moelle épinière de l'animal décapité, il y a encore des sensations, avec des réactions motrices appropriées? Goltz arrive aux mêmes conclusions. Une grenouille saine, emprisonnée dans l'eau par une glace placée au-dessus de sa tête, saura fort bien découvrir une

sortie par les coins pour aller respirer l'air. Enlevez à la grenouille ses hémisphères cérébraux et placez-la sous la même vitre; si vraiment il ne subsiste plus ni sensation ni appétition, s'il n'y a plus aucune trace d'intelligence, la machine vivante pourra bien encore frapper son nez contre la vitre et rester là jusqu'à ce qu'elle soit suffoquée; mais ce n'est point ce qui se passe. Cette machine « insensible et brute » continue de chercher une ouverture, la trouve et vient enfin respirer l'air. Placez sur le dos une grenouille sans cerveau, après lui avoir attaché une de ses pattes, vous poserez à la machine vivante un petit problème de mécanique, car les mouvemens nécessaires alors pour se remettre sur le ventre ne sont plus les mêmes que dans les circonstances ordinaires; or, cette prétendue machine, dont vous croyez que toute idée et toute sensation est désormais absente, résout fort bien le problème et se remet sur le ventre. Renversez une pendule, elle ne se redressera pas pour continuer de marquer l'heure.

On voit se restaurer les fonctions après les amputations et les blessures : les grenouilles qu'on a privées d'hémisphères se meuvent bientôt spontanément, mangent des mouches, se cachent dans le gazon. Les carpes de Vulpian, privées de leur cerveau, trois jours après l'opération s'élancent vers la nourriture. Elles voient les morceaux de blanc d'œuf qu'on leur jette, les suivent, les saisissent; elles luttent avec les carpes intactes pour happer ces morceaux. Shrader enlève à des pigeons leurs hémisphères; après trois ou quatre jours, les pigeons ont recouvré la vue; en marchant ou en volant, ils évitent tous les obstacles; parmi divers perchoirs, ils choisissent toujours le plus commode; montés très haut, ils descendent de perchoir en perchoir, en suivant le meilleur chemin, avec l'exacte notion des distances. Goltz conclut de ses expériences que l'oiseau sans hémisphères sent toujours, mais qu'il est réduit à une existence « impersonnelle; » nous dirions plutôt isolée et insociable. Il vit comme un ermite; il ne connaît plus ni amis ni ennemis; il n'aperçoit aucune différence entre un corps inanimé, un chat, un chien, un oiseau de proie qui se trouve sur sa route; le roucoulement de ses pareils ne lui fait pas plus d'impression que tout autre bruit; la femelle n'accorde aucune attention au mâle, le mâle à la femelle; la mère ne fait pas attention à ses petits. C'est donc bien la vie familiale et sociale qui a disparu; ce sont les rapports avec les autres êtres animés qui ne viennent plus se représenter dans la tête de l'animal. Mais, si son moi social a disparu, l'animal conserve cependant, en une certaine mesure, son moi personnel, réduit au présent et renfermé comme Robinson dans son île.

La restauration des organes et des fonctions après les amputations prouve deux choses importantes pour la psychologie. 1° Un organe ou une partie d'organe peut souvent *suppléer* un autre organe ou une autre partie d'organe, en s'exerçant à la fonction nouvelle qu'exigent les circonstances; 2° ces organes suppléans étaient donc déjà autrefois capables de la fonction qu'ils accomplissent; ils l'auraient même toujours accomplie s'ils n'avaient pas été arrêtés, *inhibés* par l'action du cerveau, qui les a réduits à une inertie relative. Donc encore tout sent dans le corps vivant. Une ressemblance de structure implique d'ailleurs une ressemblance de propriétés; or, la structure ganglionnaire du cordon spinal est semblable à la structure ganglionnaire du cerveau : il doit donc y avoir entre les deux communauté de propriétés. Si la sensibilité n'existait pas dans les vertèbres sous une forme rudimentaire, elle n'aurait pu, par une évolution graduelle, se développer dans le cerveau, qui n'est qu'une vertèbre grossie.

On connaît le cas frappant des lésions de la moelle épinière, à la suite desquelles le sujet ne sent rien *au-dessous* de l'endroit blessé : le malade est alors coupé en deux. En faut-il conclure que la partie inférieure ne sente pas? — Elle peut sentir à sa manière. Lorsqu'un bras séparé du corps est disséqué par l'anatomiste, si on voyait les doigts saisir le scalpel, le repousser, ou le pouce essuyer l'acide irritant, pourquoi refuserait-on d'admettre que les centres du bras sentent, quoique le cerveau et l'*homme* ne sentent pas? Il en est de même dans le cas de ces malades. Si une jambe est pincée, piquée, l'homme ne sent pas, mais les centres de la jambe sentent et la font s'agiter. Le segment cérébral, dit avec raison Lewes, possède les organes de la parole et les traits du visage par lesquels il peut communiquer à autrui ses sensations, le segment spinal n'a aucun moyen semblable, *mais ceux qu'il a, il les emploie.*

Il ne faut pas confondre cette sensibilité permanente avec la conscience réfléchie ou avec la volonté intentionnelle. Selon nous, les cellules de la moelle ne *conçoivent* rien et ne *veulent* rien expressément; mais elles n'en sont pas moins dans un état plus ou moins analogue à ce que nous appelons sentir. Elles éprouvent un bien-être ou un malaise rudimentaire, une *émotion* infinitésimale qui suffit à produire des *impulsions* infinitésimales, et celles-ci, en s'accumulant, en s'intégrant, aboutissent à une impulsion visible comme résultante. Au reste, si les centres de la moelle sont presque réduits chez l'homme à l'automatisme des actions réflexes, il n'en est plus de même à mesure qu'on descend l'échelle animale; nous avons vu qu'alors les centres de la moelle manifes-

tent non-seulement une sensibilité rudimentaire, mais de la conscience et de la volonté, parfois même de l'intelligence. L'automatisme n'est donc pas primitif, comme on l'a cru longtemps, mais dérivé : il est de la conscience paralysée.

Concluons que, dans l'animal, il n'est aucune partie qui n'ait quelque vie mentale en même temps que physique. Il y a partout, dans les corps organisés, des sensations et appétitions plus ou moins rudimentaires, des élémens d'états de conscience plus ou moins diffus et nébuleux. Les organes importans du système nerveux sont des concentrations de la vie sensitive et appétitive; le cerveau n'est qu'une concentration encore plus puissante, où la sensation devient idée, l'appétition volonté, et où la vie enfin prend conscience de soi.

II.

Puisque tout sent en nous, diront les partisans de l'inconscient, comment expliquer les cas d'apparente inconscience, où notre moi ne saisit plus rien? — Nous l'avons dit : de trois manières. Dans le premier cas, si notre moi n'aperçoit point ce qui se passe en nous, c'est que la conscience devient trop faible et trop indistincte; dans le second cas, c'est qu'une partie du cerveau ou de la moelle épinière prend pour elle la fonction mentale; dans le troisième cas, c'est qu'un autre moi tend à s'organiser aux dépens du moi central, qui se désorganise. Examinons successivement ces trois phénomènes : diminution, déplacement, désintégration de la conscience.

D'intéressantes expériences ont montré que, si on diminue l'intensité de la lumière, toutes les couleurs, à l'exception du rouge spectral, donnent place tôt ou tard à un simple gris sans couleur distincte. Outre une certaine intensité, une certaine durée est nécessaire pour produire la sensation d'une couleur déterminée: le spectre solaire, vu instantanément, n'apparaît pas de sept couleurs, mais seulement de deux, faiblement rouge du côté gauche, et bleu du côté droit. Il suffit donc de diminuer l'*intensité* et la *durée* d'une modification de la conscience ou de l'appétit vital pour diminuer par cela même sa qualité distinctive, c'est-à-dire la nuance qu'elle offre comme sensation, émotion ou impulsion; elle tend alors à se fondre dans l'ensemble confus des autres modifications qui constitue le sens total de la vie. Nous sentons vaguement un milieu où nous sommes plongés et où, pour ainsi dire, nous nageons, mais comment discerner à part l'action

des myriades de gouttes d'eau qui nous pressent et dont toutes les pressions se ressemblent? Il y a des systèmes de mouvemens, comme ceux du violoniste, qui sont enchaînés par l'habitude : la plus petite excitation du premier anneau de la chaîne produit une décharge le long des autres anneaux, et cette excitation, en certains cas, peut n'avoir ni le degré d'intensité, ni le degré de distinction nécessaire pour être reconnue et nommée par le moi. C'est une excitation subconsciente.

Beaucoup de faits qu'on prétendait naguère inconsciens ne tarderont pas à s'expliquer, croyons-nous, par l'association d'états de conscience faibles et indistincts avec d'autres états de conscience plus forts et plus distincts. C'est ainsi que nous interprétons la plupart des curieuses expériences de M. Binet et de M. Pierre Janet sur les hystériques ayant des membres insensibles. Dans la main insensible d'une hystérique placez une paire de ciseaux : sans rien sentir en apparence, elle n'en fera pas moins les mouvemens nécessaires pour couper. Faut-il en conclure, comme le fait M. Binet, qu'il y ait eu une sensation vraiment « inconsciente? » Cette conclusion n'est pas nécessaire. Un changement trop faible et trop indistinct pour que le moi puisse le remarquer à part n'en suffit pas moins à produire la décharge nerveuse sur les centres moteurs immédiatement associés ; or, ces centres moteurs sont précisément ceux dont la mise en activité amènerait l'action de couper avec des ciseaux : il y aura donc décharge en ce sens, — et décharge d'autant plus sûre, d'autant plus machinale que le cerveau, qui l'ignore, ne pourra plus l'inhiber ni la diriger. L'action se rapproche alors des actes réflexes accomplis par les centres inférieurs du cerveau ou par ceux de la moelle.

Une autre expérience, c'est d'exciter par le contact d'un objet connu, tel qu'un couteau, la paume de la main insensible : l'hystérique ne sent pas le contact du couteau, mais elle peut *voir* tout à coup un couteau. Selon nous, les mouvemens tactiles sont alors trop faibles pour provoquer l'image tactile de l'objet, mais suffisans pour s'associer aux mouvemens des centres visuels : ceux-ci, n'étant pas engourdis, se mettent tout d'un coup à vibrer et remplissent la conscience, comme une apparition qui surgirait dans la nuit.

Telle autre malade dont on touche le doigt n'éprouve aucune sensation *cutanée* localisable, mais elle a immédiatement la représentation *visuelle* de son doigt. Telle autre devine tout de suite, les yeux fermés, le mot qu'on lui a fait tracer : elle n'a pourtant pas senti, dit-elle, le mouvement imprimé à sa main pour la faire écrire, mais elle a la représentation visuelle du mot, qui lui appa-

raît tout à coup, dit M. Binet, « comme s'il était écrit à la craie sur le tableau noir. » En réalité, le cerveau ou la moelle a senti quelque chose d'indistinct qui n'est pas parvenu à prendre la forme *tactile*, mais qui a fini par prendre la forme *visuelle*. L'excitation imprimée à la main, n'ayant pu se dépenser tout entière sur les centres engourdis du tact, a rejailli sur ceux de la vision, et, de sensation tactile indistincte, s'est transformée en sensation visuelle distincte. Ainsi, dans un objet animé d'une grande vitesse, un arrêt subit transforme le mouvement de translation en chaleur et en lumière.

Même explication pour les calculs « inconsciens » des hystériques. La main insensible d'une hystérique est cachée derrière un écran : sans qu'elle s'en aperçoive, touchez cette main un certain nombre de fois; priez ensuite la personne de penser et de prononcer un nombre quelconque, à son choix. En général, la réponse sera le nombre même des contacts de la main. Faut-il en conclure, comme on le fait d'habitude, que le calcul ait été opéré sans conscience, ou encore par « une seconde personnalité subconsciente? » — Cela n'est point ici nécessaire. La main, quoique en apparence insensible, a envoyé au cerveau des impressions extrêmement faibles, qui ont provoqué une réaction machinale extrêmement faible sous forme d'une numération presque inconsciente. Quand nous sommes occupés à un travail, nous pouvons chanter machinalement, compter machinalement *un*, *deux*, *trois*, *quatre ;* l'hystérique en fait autant sans s'en apercevoir. Au moment où on lui demande de penser un nombre, elle en a déjà pensé un très vaguement. Tout au moins les cellules cérébrales ont vibré comme quand telle série d'impressions amène à sa suite tel chiffre qui la résume. Le mécanisme cérébral du mot *quatre* ou du mot *cinq*, qui vient de recevoir un commencement d'ébranlement, est donc plus prêt que tout autre à fonctionner quand la question arrive, et le nombre choisi en apparence au hasard est, en réalité, déterminé par la série des petites impressions antécédentes. L'association des états de conscience faibles entre eux ou avec des états de conscience forts suffit ainsi à expliquer la plupart des états ou actes prétendus inconsciens.

Quand la sensation diminue sur un point, ses élémens doivent se répartir sur d'autres points et l'affaiblissement de la conscience doit avoir, selon nous, pour corrélatif son déplacement. C'est là une nouvelle loi que la psychologie n'a pas encore suffisamment étudiée et qui, croyons-nous, prendra par la suite une importance croissante. Il y a entre les diverses parties du cerveau un commerce, un échange de tensions qui fait que l'activité mentale change

sans cesse de centre, de forme et d'objet. A une sensation en succède une autre; les sensations peuvent provoquer des émotions, des pensées, des volitions, des actions; c'est le déplacement et la transformation de l'énergie mentale, parallèlement à l'énergie physique.

Il faut remarquer, à l'appui de notre thèse, que le cerveau est un organe double, comme les yeux ou les oreilles, tout au moins qu'il est composé de deux hémisphères. On a même prétendu que chacun des deux avait son individualité : La Mettrie disait que Pascal avait un cerveau fou et un autre intelligent. Beaucoup de physiologistes attribuent un certain nombre de folies et d'immoralités au cerveau droit, tandis que le cerveau gauche serait relativement un sage. Sans aller jusqu'à admettre cette « dualité cérébrale, » on comprend très bien qu'un des hémisphères soit généralement plus actif, par cela même plus facile à fatiguer, et que des déplacemens de travail puissent s'opérer entre les deux hémisphères. Il peut aussi se produire des cas de corrélation défectueuse entre l'énergie du cerveau droit et celle du cerveau gauche : les deux exécutans ne s'accordent pas toujours entre eux. Enfin, des échanges et déplacemens de tension nerveuse, par cela même d'activité mentale, ont lieu aussi entre le cerveau et la moelle épinière. Supprimez ou diminuez l'action du cerveau : vous augmentez par cela même l'intensité et la rapidité des actions réflexes provenant de la moelle; sous la moindre irritation, les membres font des mouvemens convulsifs; exaltez, au contraire, l'activité dans le cerveau, « vous modérez ou inhibez » les actions de la moelle épinière. Dans les faits d'habitude, le travail descend du cerveau pour se distribuer à travers la moelle, et probablement, avec le travail, descendent aussi les sensations d'effort et de résistance, qui se distribuent dans les cellules médullaires. L'attention du pianiste, par exemple, passe de sa tête dans son tronc, dans ses bras et dans ses doigts; c'est une pièce d'or qui se change en menue monnaie. Aux diminutions de la conscience il faut donc ajouter ses déplacemens pour expliquer les états d'apparente inconscience.

III.

Il nous reste à étudier les dédoublemens et la désagrégation de la conscience. Mais parlons auparavant de certains cas qui se rapprochent de l'état normal et où, à notre avis, on invoque trop tôt ces dédoublemens du *moi*. Nous trouvons en effet, de nos jours, à côté de ceux qui admettent l'inconscience absolue, d'autres psychologues portés à admettre dans un même individu trop de con-

sciences et de personnalités. C'est même la tendance actuellement dominante en psychologie que de multiplier les personnages du drame intérieur, de représenter notre tête comme un théâtre où jouent une foule d'acteurs vraiment différens, ayant chacun un *moi* plus ou moins rudimentaire. Il ne faudrait pas, d'une sorte de mythologie mono-animiste, soutenue par les anciennes écoles, tomber dans une mythologie poly-animiste. Nous sommes loin de nier la désagrégation de l'idée du *moi* sous l'influence de l'hystérie, de la folie, de l'hypnotisme, et nous allons montrer tout à l'heure en quoi consiste cette désagrégation, mais occupons-nous d'abord des cas moins extraordinaires.

M. Dessoir, dans son livre intéressant du *Double moi* (*Das Doppel Ich*), cite les actions automatiques comme preuve de l'existence en nous d'une double conscience. On peut, dit-il, compter des pas, additionner des nombres, jouer des airs de musique très compliqués, lire à haute voix avec le ton convenable, tout en ayant l'esprit absorbé ailleurs et sans savoir ce qu'on fait : ces actions appartiennent donc à une « conscience inférieure. » — « Chaque homme, conclut M. Dessoir, porte en soi les germes d'une double personnalité. » — N'est-ce pas là chercher bien loin l'explication des faits d'habitude? Quand on apprend à jouer du piano, on sait mal diriger vers le doigt la force nerveuse, et comme il y a une série de petits mouvemens à enchaîner, on est obligé de faire pour chacun de ces mouvemens un acte d'attention réfléchie : on ressemble à l'aiguilleur qui, au point de rencontre de deux voies possibles, est forcé de faire attention pour diriger le train dans la bonne voie. Mais quand nous avons répété une action un grand nombre de fois, les rails sont orientés et il n'y a plus d'autre embranchement possible ; l'aiguilleur, — je veux dire la réflexion, — devient inutile : on n'a besoin que de donner la première impulsion, et le reste se fait tout seul. Ou plutôt, nous l'avons dit, ce sont les centres de la moelle et les centres inférieurs du cerveau qui s'en chargent. Il reste bien des sensations sourdes dans le cerveau et probablement dans la moelle épinière, mais l'ensemble de ces sensations ne constitue point un vrai *moi* séparé de notre *moi*.

M. Dessoir va jusqu'à prétendre que le moi des rêves n'est pas celui de la veille. Comment alors nous souvenons-nous? Comment disons-nous : j'ai rêvé telles ou telles folies? De même, selon M. Dessoir, le somnambulisme artificiel pourrait être défini : « l'état de prédominance du moi secondaire, artificiellement provoqué. » Nous ne croyons pas qu'il y ait besoin d'avoir véritablement un second moi à sa disposition pour être hypnotisé : l'hypnotisme est la paralysie passagère d'un certain nombre de centres

cérébraux ; c'est un engourdissement, un éblouissement, comme on voudra ; c'est donc bien une sorte de maladie du moi, mais ce n'est pas nécessairement la production ou l'évocation d'un second moi.

M. Dessoir, à l'appui de son opinion, a réuni de curieux documens sur le *miroir magique*. Depuis l'antiquité, il existe certaines personnes qui aperçoivent des visions dans un miroir, et ces visions, selon elles, répondent à des réalités présentes, passées ou même futures. Le miroir magique peut être remplacé par un verre d'eau, comme celui de Cagliostro, par une carafe, par un morceau de cristal de roche, par un diamant, en un mot par un objet brillant. En fait, la personne nerveuse et exaltée qui consulte le miroir ou le cristal s'hypnotise elle-même à demi, tout au moins se surexcite le cerveau et arrive ainsi à se donner de véritables hallucinations. Rien de plus naturel pour des imaginations exaltées. George Sand enfant, au coin de la cheminée, contemplait le garde-feu et, dans les reflets de la flamme, apercevait des figures et des scènes. Il est des personnes douées du pouvoir de se donner à elles-mêmes des visions d'un réalisme hallucinatoire. On conçoit aussi que, sous une excitation demi-hypnotique, des souvenirs réels surgissent, en forme d'apparition, des profondeurs de la mémoire. Miss Goodrich avait détruit une lettre : quand elle veut répondre, elle ne se rappelle plus l'adresse ; après de vains efforts, elle consulte son cristal et bientôt elle a la vision des mots *Hibb House*, en lettres grises sur fond blanc. Elle se risque à envoyer sa lettre à cette adresse, et bientôt elle reçoit la réponse avec cet en-tête : *Hibb House*, en lettres grises sur fond blanc. M. Dessoir veut voir là une preuve de l'activité indépendante du moi souterrain s'exerçant sans que le moi supérieur le sache. Il nous semble au contraire que la demoiselle anglaise avait parfaitement conscience de chercher une adresse, et que cette adresse, par l'effet d'une surexcitation nerveuse, lui est revenue tout d'un coup à l'esprit. C'est ce qui nous arrive chaque jour ; seulement, nous ne nous donnons pas pour cela une hallucination en concentrant nos yeux et notre imagination sur un cristal magique.

M. Alfred Binet a décrit ici même une expérience bien connue et très importante chez les hypnotisés : celle des « hallucinations négatives. » On suggère à une personne hypnotisée que, revenue à l'état normal, elle ne verra plus tel objet ou tel individu présent, et effectivement, après son réveil, elle ne le voit plus. De là nos psychologues se sont empressés de conclure : — Pour que l'objet présent cesse d'être vu par la personne normale, il faut qu'il soit reconnu par un autre personnage subconscient, comme étant l'ob-

jet qu'on a ordonné de ne pas voir ; c'est donc le personnage subconscient, développé par l'hypnotisme, qui, après le réveil, « prend pour lui la vue de cet objet » dont il a conservé le souvenir (1). — Selon nous, il ne faut pas multiplier ainsi les êtres sans nécessité, et on ne doit s'écarter que le moins possible des explications ordinaires pour expliquer l'extraordinaire. Est-il bien vrai qu'une somnambule réveillée ne voie aucunement la personne qu'on lui a suggéré de ne pas voir? Elle ne *veut* pas la voir, ni surtout reconnaître qu'elle la voit, tout comme il y a des gens qui se refusent à l'évidence. Elle est persuadée qu'elle ne *peut* pas et ne *doit* pas voir ; tel est l'état de sa volonté prévenue. Cet état, à son tour, réagit sur la perception des objets environnans : il fait abstraire systématiquement telle partie, tel objet au profit des autres ; l'intelligence devient attentive à tout, excepté à cet objet. N'oublions pas que, pour la psychologie contemporaine, une perception est toujours une « synthèse de sensations et d'images » : quand vous apercevez une orange, vous n'avez que la sensation actuelle d'un disque coloré, mais vous liez à cette sensation telles images et tels souvenirs : forme sphérique, solidité, odeur et saveur. De même, pour reconnaître une personne, il faut faire une série de synthèses, qui rattachent certains souvenirs à l'ensemble des sensations actuelles. Chez l'hypnotisée, il y a après le réveil la forte persuasion de l'absence nécessaire d'une personne, jointe à l'exaltation de toutes les autres sensations ; de là un trouble de la synthèse, qui rejette dans la pénombre l'image réelle de la personne présente, l'efface même par une sorte de paralysie partielle. La mère qui dort près du berceau de son enfant fait abstraction de tout, excepté de la voix de son enfant : elle se suggère à elle-même une sorte « d'anesthésie systématisée, » au profit d'une seule idée qui efface le reste. Si, dans tous les faits de ce genre, la besogne était réellement partagée entre deux personnalités distinctes, la communication entre les deux serait inconcevable ; on ne voit pas comment, parce que la personne inconsciente verrait l'objet qu'on a suggéré de ne pas voir, la personne consciente pourrait cesser de l'apercevoir : de ce que vous voyez un arbre que je regarde, il n'en résulte point que je cesse de le voir. On est donc obligé d'expliquer l'absence de vision dans la personne consciente elle-même, à laquelle il faut toujours revenir.

Dans ces difficiles problèmes, la nouvelle école de psychologie fait appel beaucoup trop tôt aux décompositions du moi, pour expliquer des phénomènes dont une bonne partie rentre dans

(1) M. Héricourt.

les lois ordinaires de la psychologie. C'est là une réaction exagérée contre l'ancienne doctrine de l'unité du moi. Nous sommes loin de nier pour cela les profondes altérations que la conscience individuelle peut subir et dont il nous reste à indiquer les principales causes.

IV.

La nouvelle école de psychologie admet volontiers, comme élémens primitifs de la conscience, des états *absolument* détachés, sans aucun germe de moi ou de non-moi, qui ensuite pourraient s'agréger et se désagréger de cent façons. C'est là méconnaître que le plus élémentaire des états psychologiques, enveloppant à la fois une sensation reçue du dehors et une réaction exercée du dedans, enveloppe en germe le contraste du non-moi et du moi. Selon nous, une science plus avancée fera reconnaître que la conscience est, pour ainsi dire, essentiellement polarisée, alors même que les deux pôles, moi et non-moi, ne sont pas conçus par une intelligence dans leur essentielle antithèse. Brisez un aimant en particules de plus en plus petites, vous aurez encore les deux pôles, l'un propre à attirer, l'autre à repousser. De même, en tout phénomène physiologique et psychologique, il y a la direction vers le dehors et la direction vers le dedans, qui se manifestent par l'attraction et la répulsion, par le désir et l'aversion, ces deux pulsations de tout cœur qui vit. Mordre ou être mordu ne se confondront jamais, même pour le plus humble des vivans : il n'a pas besoin de savoir conjuguer aucun verbe pour discerner le passif de l'actif. Jusque dans le plus rudimentaire des réflexes ou des mouvemens instinctifs, les deux directions différentes du mouvement reçu et du mouvement restitué sont discernées par l'animal, d'un discernement sensitif et non intellectuel. Le fameux passage du sujet à l'objet, qui embarrasse tant les Berkeley et les Fichte, est tout accompli dès la première sensation du dernier des animaux : cette sensation enveloppe la conscience immédiate d'une action qu'il exerce au milieu d'un monde réel qui réagit. Selon les observations d'Engelmann, les rhizopodes retirent en arrière leurs pseudopodes lorsqu'ils touchent des corps étrangers, même si ces corps étrangers sont les pseudopodes d'autres individus de leur propre espèce; au contraire, le contact mutuel de leurs propres pseudopodes ne provoque aucune contraction. Ces animaux sentent donc déjà un monde intérieur et un monde extérieur, même en l'absence d'idées innées de causalité et probablement sans aucune conscience claire de l'espace. A plus forte raison, chez l'homme,

chaque image ou groupe d'images conserve toujours un rapport réel à l'individu vivant, un lien quelconque avec la masse du cerveau et de l'organisme.

Dans les états de désagrégation intellectuelle, ce lien n'est plus le même qu'à l'état normal : il a lieu par d'autres voies de communication et d'autres intermédiaires ; quoique subsistant toujours, il est affaibli au point d'être *pratiquement* comme s'il n'était pas. De là une apparente mutilation de la personne, parallèle à la scission du mécanisme cérébral. Des groupes d'images semblent prendre une vie à part et un développement autonome, qui en fait comme un autre moi dans le moi. Supposez que, dans un piano, toutes les notes touchées soient rendues silencieuses par une sorte d'inhibition exercée sur les cordes vibrantes, mais qu'on entende les harmoniques qui accompagnent d'ordinaire la note principale. Quand on frappera l'ut, on n'entendra pas l'ut, mais on entendra son octave, sa tierce, sa quinte, etc.; on aura une série de murmures d'harmoniques qui auront pris le rôle des notes principales, tandis que les notes principales auront pris le rôle affaibli et indistinct des harmoniques. Au reste, c'est ce qui aurait lieu pour une oreille incapable de percevoir les sons ayant trop d'intensité, capable au contraire de percevoir les sons d'une intensité aussi faible que celle des harmoniques. Une sonate de Beethoven serait ainsi métamorphosée en une tout autre série de notes et d'accords, liée cependant à la première par des relations déterminées. Un phénomène analogue se passe dans la conscience de l'hypnotisé : il y a paralysie pour certaines perceptions et idées qui, à l'état de veille, sont dominantes; il y a, au contraire, conscience des sons harmoniques qui accompagnaient le son principal. On a alors une transposition étrange des états de conscience, qui conservent cependant entre eux des rapports logiques. Quand les notes principales redeviennent conscientes, leur intensité relative rend imperceptibles les notes harmoniques, qui rentrent alors dans une subconscience mal à propos confondue avec une vraie inconscience. Au contraire, le somnambulisme met-il l'étouffoir sur les notes principales, toutes les notes subconscientes deviennent seules conscientes. Il suffit d'un petit ressort pour lever ou abaisser les étouffoirs et pour changer ainsi toute la symphonie. Un mécanisme plus complexe peut même, au lieu d'une succession, amener une coexistence des deux harmonies diverses et des deux séries de mouvemens musculaires corrélatifs : c'est ce qui a lieu chez ces demi-somnambules qu'on appelle les médiums. En un mot, il se produit des apparences de personnalités successives ou simultanées dans un même être vivant. Ces personnalités, ces rôles pris au sérieux

et vécus sont simplement des groupes d'idées-forces rangées sous une idée dominante : un phénomène d'éclairage intérieur fait monter à la lumière les élémens perdus dans l'ombre, rentrer dans l'ombre les élémens d'abord lumineux. Supposez encore qu'une substance quelconque rende vos yeux sensibles aux rayons ultra-violets du spectre, normalement invisibles, en vous enlevant la vue des rayons normalement visibles, voilà le panorama du monde changé : vous verrez des merveilles que vous n'aperceviez pas, vous cesserez de voir ce qui affectait jadis votre vision. Il y a des réactions chimiques et aussi des phénomènes de vie végétative qui sont sous la dépendance des rayons ultra-violets : peut-être ce monde subspectral vous serait-il en partie révélé. Même dans l'état actuel de notre vision, après avoir regardé un objet, nous pouvons en avoir des images complémentaires et des images négatives qui, si elles étaient plus constantes et plus systématisées, seraient pour nous un nouvel aspect du cosmos.

Lorsque, dans l'état anormal de la conscience, il reste encore un souvenir de l'ancien état, l'être s'apparaît toujours à lui-même comme *un;* s'il y a une scission plus complète, il semble divisé en deux, et peut alors attribuer à un autre ce qu'il a fait lui-même. Telle cette aliénée de Leiret, qui avait conservé la mémoire très exacte de sa vie jusqu'au commencement de sa folie, mais qui rapportait cette période de son existence à une autre qu'elle.

Les cas de ce genre, où le sujet que l'on prétend dédoublé connaît à la fois ses deux états, ne sont point encore, selon nous, de vrais cas de dédoublement. Dire : je ne suis plus le même, c'est affirmer qu'on est encore le même, puisqu'on relie par *je* les deux états et qu'on les embrasse d'un seul regard. Alors même qu'on désignerait les deux personnages par des noms différens, appelant l'un *moi*, l'autre Paul ou Pierre, le seul fait de les connaître tous les deux prouve encore qu'il y a un lien dans une même personne entre les deux sous-personnalités. Les seuls cas de vrai dédoublement sont ceux où les deux personnes sont entièrement ignorées l'une de l'autre, si bien que la première ne soupçonne même pas l'existence ou l'action de la seconde, et réciproquement. C'est ce qui paraît avoir eu lieu pour la dame américaine de Mac-Nish, qui, après un long sommeil, entrait dans une phase d'existence où elle se rappelait les phases analogues sans soupçonner les phases intercalées; elle ne se rappelait ces dernières qu'une fois revenue à son premier état.

Un autre genre de dédoublement consiste, non plus dans la succession, mais dans la simultanéité de divers groupes opposés d'impressions, d'idées, d'impulsions. M. Jules Janet endort une

hystérique ayant un membre insensible, et il lui dit : — Après votre réveil, vous lèverez le doigt pour dire oui, vous le baisserez pour dire non, lorsque je vous interrogerai. — L'hystérique réveillée, M. Jules Janet la pique un certain nombre de fois à une de ses régions insensibles. — « Sentez-vous quelque chose? » — Non, répond le personnage conscient et éveillé ; mais en même temps, suivant le signal convenu avec la partie subconsciente de la personne, avec celle qui avait été précisément en action dans l'hypnotisme, le doigt se lève pour dire oui et indique même exactement le nombre de piqûres faites. C'est dans le même cerveau que se formule la double réponse, celle du doigt qui dit oui, celle des lèvres qui disent non ; mais, selon nous, le oui et le non sont les aboutissans de deux séries de vibrations cérébrales opposées. Il y a chez l'hystérique, au sein même de la veille, une sorte de rêve qui persiste comme accompagnement à la conscience distincte, une sorte de pensée machinale et crépusculaire qui n'arrive que par suggestion à s'exprimer au dehors : la suggestion, ici, a lieu par l'excitation du membre insensible. La pensée claire dit alors le mot *non*, mais la sensation obscure, à l'aide du doigt, répond oui. C'est qu'un groupe d'impressions confuses s'est développé en son propre sens sous la masse des pensées distinctes. L'hystérique joue deux rôles à la fois et s'identifie avec ses deux rôles, comme un acteur qui jouerait un duo à lui seul, et qui serait tellement plein de son sujet qu'il se croirait successivement Pauline et Polyeucte, oubliant Polyeucte quand il est Pauline, Pauline quand il est Polyeucte. L'hystérie est une demi-folie, un rêve éveillé. Nous ne changeons pas de personnalité, comme de vêtement, parce qu'en rêvant nous nous croyons successivement ou même simultanément César et Napoléon, mais il y a dans notre conscience une fausse classification de nos souvenirs.

On connaît les magnifiques expériences de M. Pierre Janet. En plongeant, par de nouvelles passes, un sujet déjà endormi dans un somnambulisme nouveau et renforcé, il a développé chez un même individu des personnalités successives, telles que Léonie 1, Léonie 2, Léonie 3. Au fond, ces personnalités ne sont que des mémoires diversement systématisées, avec des tendances corrélatives de la volonté, également systématisées. En d'autres termes, ce sont différentes associations d'idées impulsives, d'idées-forces. Léonie 3 écrit une lettre tandis que Léonie 1 croit qu'elle coud. Lucie 3 vient réellement au cabinet du docteur, tandis que Lucie 1 se croit réellement à la maison. Ordinairement, chaque personnage a un nom particulier, auquel il répond. Adressez-vous à Lucienne, elle dira qu'elle voit tel objet; adressez-vous à Adrienne,

second nom de la même personne, elle répondra qu'elle ne voit pas cet objet. C'est une comédie à cent actes divers, dont la comédienne est dupe toute la première. Ici encore, comparaison est raison, en vertu de l'harmonie du physique et du mental : nous pouvons donc comparer le tissu des idées à la toile que fabrique le tisserand : une « chaîne » est tendue, à travers laquelle les navettes doivent faire passer les fils de diverses couleurs pour former la « trame » aux dessins changeans ; il suffit au tisserand de lever certaines portions de la chaîne et d'en tenir d'autres abaissées, pour lancer la navette à travers tels fils, non à travers tels autres. Ceux-ci sont alors comme s'ils n'existaient pas, quoique prêts à reprendre rang plus tard. C'est l'image grossière du mécanisme cérébral : certaines chaînes d'idées et d'impulsions corrélatives peuvent être mises à l'écart ; d'autres peuvent se soulever pour recevoir tous les fils colorés qu'entraîne avec elle la navette de la pensée. Les dessins changent, et ce n'est plus la même trame d'idées, quoique la chaîne demeure toujours la même dans son fond.

En somme, l'idée du moi est un centre constant de souvenirs et d'impulsions qui se rattachent à ces souvenirs : l'altération de l'idée du moi s'explique donc par celle de la mémoire. Nous allons examiner si l'altération de la mémoire, à son tour, ne s'explique pas par celle de la sensibilité.

V.

Une des conclusions les mieux établies par la psychologie contemporaine, c'est que les souvenirs sont simplement des images ou sensations renaissantes. Ces images occupent les mêmes parties cérébrales du cerveau que les sensations elles-mêmes. Les modifications de la sensibilité doivent donc entraîner des modifications parallèles de la mémoire et, conséquemment, de la personnalité. Les troubles de la sensibilité exaltent ou, au contraire, dépriment et même suppriment certains groupes d'images, conséquemment de souvenirs. Or, les hystériques ont des troubles évidens de la sensibilité. De même, les hypnotisés présentent la dépression ou l'exaltation de certains sens. Le somnambulisme, dit M. Pierre Janet, change les images prédominantes, sans créer des sensibilités absolument nouvelles ; il relève de leur effacement certaines images particulières, il en fait un centre nouveau autour duquel la pensée « s'oriente d'une manière différente. » Réveillés ensuite, « les sujets reprennent leur pensée habituelle. »

Aux troubles de la sensibilité se rattachent d'importantes perturbations dans ce qu'on appelle le « langage intérieur, » c'est-à-dire dans cette conception mentale de mots sans laquelle nous ne pourrions vraiment penser. Les actions et idées un peu complexes ne peuvent se conserver dans la mémoire et se rappeler à la conscience que par le moyen d'autres images plus maniables et plus subtiles qui en sont les substituts, les signes : ce sont les mots du langage, sortes de gestes intérieurs et cérébraux substitués à des actions plus complexes. La parole n'est autre chose qu'une série de ces gestes accomplis par les muscles du larynx et associés à des représentations du cerveau. Or, on sait que les images qui constituent le langage intérieur ne sont pas les mêmes chez tous les individus. C'est ce qu'ont prouvé les belles recherches anatomiques et cliniques de M. Charcot, dont on trouvera le résumé dans le livre de M. G. Ballet sur le *Langage intérieur*. Les uns se servent de préférence de telle sorte d'images, les autres d'images différentes : en pensant, les uns entendent, les autres voient, les autres prononcent des mots. Du trouble de l'un ou de l'autre des organes cérébraux nécessaires à la fonction complexe du langage résulte une forme déterminée d'amnésie : surdité verbale (on ne comprend plus les mots que l'on entend), cécité verbale (on ne comprend plus les mots qu'on voit écrits), aphasie motrice (on ne sait plus articuler les mots), aphasie graphique (on ne sait plus les écrire). Une même lésion produit donc des effets très différens sur l'intelligence et la mémoire selon qu'elle frappe des individus qui, pour penser et parler intérieurement, usent habituellement de telle ou telle catégorie d'images. Pour un individu dont tous les souvenirs sont « cristallisés » autour des images motrices, la perte des images visuelles n'a pas grande importance ; elle supprimera, au contraire, toute mémoire et toute parole chez un autre sujet qui se sert de ces images visuelles. Selon M. Pierre Janet, il se produit chez les hystériques et les somnambules quelque chose d'analogue aux aphasies et amnésies. Pour comprendre la mémoire alternante des somnambules, qui semblent passer périodiquement d'une vie à l'autre, M. Pierre Janet suppose qu'elle est due à une « modification périodique (spontanée ou provoquée) dans l'état de la sensibilité et, par conséquent, dans la nature des images qui servent à former les phénomènes psychologiques complexes, en particulier le langage. » Une femme passe, par exemple, du « type visuel » au « type moteur » et réciproquement; dès lors, la personne qui pensait tout au moyen des signes fournis par la vue semble disparaître pour faire place à celle qui se sert des signes moteurs. En réalité, ce sont des mémoires alternantes, qui

tendent chacune à prendre la forme d'une personnalité particulière.

Pour la psychologie contemporaine, la conscience du moi n'est pas seulement un système d'idées et de souvenirs groupés autour d'une idée centrale; c'est aussi, par cela même, un système d'impulsions, une volonté; car il n'y a point de phénomène sensitif ou intellectuel sans phénomène moteur, point de sensation ou d'idée qui ne tende à se traduire en mouvemens. Ce grand principe est confirmé par les phénomènes de la suggestion, où l'on voit se produire une invasion de notre moi et de notre volonté par autrui. La suggestion peut se definir : une idée-force introduite par une personne dans l'esprit d'une autre, et qui développe ses effets physiques sans le consentement volontaire de l'individu, parfois même sans qu'il en ait conscience. Pour que l'idée ainsi introduite se réalise, il faut qu'à un moment donné elle soit dominante, exclusive, isolée de toute autre idée capable de la contre-balancer. Or, cet isolement suppose que la personne en état de suggestibilité *oublie* tout le reste pour ne se représenter que la chose suggérée. C'est donc encore une perturbation de la mémoire, une absorption de la conscience dans l'idée présente, avec oubli de tout le reste. L'idée présente, n'ayant alors plus rien pour la refréner, se réalise. On dit à un sujet hypnotisé qu'il ne peut pas se lever de la chaise où il est assis, et il lutte en vain pour le faire; on fléchit le bras d'un jeune garçon et on lui offre une pièce d'or pour l'étendre : il fait effort jusqu'à en devenir rouge à la face, mais l'idée de la toute-puissance de l'hypnotiseur et de l'impossibilité d'une résistance subsiste, avec ses effets organiques, sous l'effort accompli pour résister, et elle empêche le succès de cet effort. Le tout se traduit par une « inhibition » des mouvemens, qui est la partie physique du phénomène, tandis que le conflit d'idées en est la partie psychique.

On sait que la suggestion peut être exécutée après le réveil « à échéance. » Cette exécution a lieu de deux manières. Tantôt le sujet accomplit l'acte suggéré en l'attribuant à sa volonté propre et en imaginant des explications qui le justifient. Tantôt il retombe dans l'état hypnotique au moment même d'accomplir la suggestion, qu'il exécute ainsi en une sorte de rêve. Le premier phenomène prouve combien nous sommes portés à nous faire illusion sur notre libre arbitre, lorsque nous ne voyons pas les raisons cachées de nos actes, les liens de notre pensée actuellement dominante et impulsive avec toutes les traces autrefois laissées dans notre cerveau. Pour comprendre ce fait, on peut le rapprocher de l'intéressante expérience sur les hystériques que nous avons citée plus haut. De-

mandez à l'hystérique, après avoir touché cinq fois à son insu sa main insensible, pourquoi elle a tout d'un coup pensé et choisi le nombre cinq, elle répondra : « Parce que je l'ai voulu; » en réalité, il y a eu chez elle un déterminisme latent, une véritable suggestion introduite par l'expérimentateur dans le cerveau au moyen des contacts successifs avec la main en apparence insensible. L'enregistrement des suggestions à échéance, qui tourmente si fort aujourd'hui les psychologues, nous paraît se faire d'une manière analogue. C'est une idée impulsive, une idée-force qui a été introduite dans le cerveau pendant le sommeil, puis oubliée par le sujet revenu à l'état de veille. Quand arrive l'occasion extérieure indiquée pour l'exécution de l'ordre, l'idée reparaît tout à coup dans la conscience par association, sans que le *moi* du plein jour sache de quelles profondeurs nocturnes elle lui est venue : c'est l'analogue du chiffre cinq qui semble surgir par la volonté de l'hystérique alors qu'il a été suggéré du dehors. Le moi s'attribue alors l'acte et en imagine des raisons parfois invraisemblables. Le sujet peut aussi, nous l'avons vu, quand l'heure d'accomplir la suggestion est venue, être saisi d'une sorte de vertige hypnotique, exécuter l'acte pendant un instant de somnambulisme, puis en perdre aussitôt le souvenir. Il est ainsi envahi par le sommeil en même temps que par l'idée de l'acte à exécuter. Dans l'écorce engourdie et inhibée par ce vertige soudain surgit une image unique, celle de tel acte, et cette image unique entraîne sa réalisation immédiate, infaillible, en mouvemens corrélatifs. On a ainsi, non l'absolue inconscience, mais le retour de la conscience à l'état presque « monoïdéique. »

M. Delbœuf a montré qu'en réveillant une personne endormie au milieu même de l'accomplissement de quelque suggestion, par exemple se lever et présenter une chaise à telle personne, l'hypnotisé a le souvenir conscient de la suggestion qui lui a été faite. Ces conditions déterminent une continuité exceptionnelle et momentanée entre les deux états : elles permettent au sujet de ressaisir un bout de la chaîne des états hypnotiques. Mais ce n'est pas pour longtemps : bientôt la vie normale reprend le dessus, la mémoire consciente des suggestions ou actes du somnambulisme s'efface ; ainsi s'effacent, comme des vapeurs, les rêves d'abord retrouvés au réveil, puis dissipés par le retour des pensées de la veille.

La suggestion peut être contre-balancée par une idée opposée qui se ranime et reprend son énergie. M. Gurney a endormi un jeune facteur du télégraphe qui avait le plus profond dégoût pour son métier. Une fois hypnotisé, ce sujet était à la merci de toute suggestion et de tout ordre, hormis un seul : rien ne pou-

vait l'amener à porter un télégramme ; on avait beau lui promettre 20 livres sterling ou le menacer de mort, rien n'y faisait. Le souvenir de sa répugnance pour un métier pris en horreur, ayant acquis l'intensité « monoïdéique, » s'opposait à toute idée contraire que l'hypnotiseur voulait introduire au foyer de la conscience. C'était la volonté sous forme d'idée fixe. Ce qui est aboli dans l'hypnotisme, ce n'est donc pas la volonté au sens général du mot, comme tendance de l'activité au plus grand bien ; c'est l'idée du choix possible pour la volonté. l'idée de liberté. Les hypnotisés ont souvent conscience de la folie des choses qu'on leur fait faire ; ils peuvent voir de fortes objections à l'acte suggéré et ne concevoir aucun motif positif pour l'accomplir, mais, dit M. Gurney, « il ne leur vient pas à l'esprit qu'ils aient le choix (1). » Les anormalités de la conduite sont proportionnelles à l'affaiblissement de l'idée du libre choix; l'idée de liberté fait donc partie des conditions normales de la conduite : elle est par excellence, comme nous croyons l'avoir montré ailleurs, l'idée-force normale et aussi l'idée-force morale.

Chacun réagit du reste selon son caractère : si on veut faire accomplir à une femme hypnotisée ce dont elle est vraiment incapable en état de veille, un secours lui arrive le plus souvent, comme pendant la veille même, sous la forme d'une crise de nerfs providentielle.

La question de la responsabilité est liée à celle de la volonté personnelle. Les crimes de laboratoire ne sont point sans doute des expériences tout à fait décisives, et la raison en est simple. Si M. Delbœuf ou M. Liégeois endort une jeune fille, la jeune fille sait, en s'endormant, qu'elle va être sous la puissance d'un honnête philosophe ou d'un honnête légiste, qu'elle fera tout ce qu'ils voudront, mais qu'ils ne voudront rien lui faire accomplir de criminel. Elle sait qu'elle va donner un spectacle, jouer des rôles, se prêter à cent folies qui feront rire, — mais, en définitive, il n'y aura rien de mal. Si donc on lui met un pistolet entre les mains et qu'on lui dise de tuer sa mère, elle tirera le coup de pistolet docilement, avec cette arrière-pensée subconsciente que M. Liégeois, professeur de droit, ne peut lui ordonner aucune scélératesse. C'est pourquoi M. Liégeois va beaucoup trop vite quand il conclut de ce fait qu'il a « aboli complètement le sens moral chez une jeune fille honnête. » Non, il a simplement, par sa moralité même, gagné la confiance absolue d'une jeune fille devenue docile à toutes ses expériences. La preuve en est que, la mère « tuée » faisant des reproches à sa fille, celle-ci lui répond avec esprit, au témoignage

(1) Gurney, dans *Muind*, t. IX, 503.

de M. Liégeois lui-même : « Je ne t'ai pas tuée, puisque tu me parles. »

Maintenant, l'hypnotiseur ne pourrait-il abuser de cette confiance? Après avoir joué l'honnêteté, qu'il tente de changer l'hypnotisée en instrument d'un crime ou d'une action malhonnête, n'y pourra-t-il réussir? Si M. Liégeois était un vrai criminel et s'il avait réellement mis une balle dans le pistolet à expérience, il est clair que la jeune fille, endormie sous une idée de confiance absolue, eût tiré le coup et tué sa mère. Ç'eût été là un abus de confiance analogue à celui qu'on commettrait en chargeant de balles le pistolet avec lequel jouent des enfans.

De plus, les cas rapportés par M. Bonjean prouvent que, si un hypnotiseur criminel était assez habile, il pourrait fort bien abuser de son pouvoir. M. Bonjean donne à une brave femme le faux souvenir d'une dette contractée; depuis ce temps, la femme vient tous les mois lui apporter de l'argent; elle lui a écrit récemment une lettre d'excuse pour un retard de paiement. C'est qu'elle ne peut soupçonner de vol M. Bonjean.

La confiance en l'honnêteté de l'hypnotiseur n'est pas la seule raison qui explique la docilité aux crimes de laboratoire. N'y a-t-il pas aussi beaucoup de cette inintelligence de fond, sinon de surface, qui caractérise le rêve? Ce qui constitue la liberté relative de l'homme, c'est la pleine conscience de toutes les idées qui influent sur ses actions. Pour la moralité, la question n'est pas que l'intelligence soit plus ou moins grande, mais que cette intelligence, vif éclat ou modeste lumière, éclaire d'une façon égale les notions directrices qui emplissent une tête humaine, afin qu'elles gardent leurs valeurs respectives; alors l'équilibre existe et l'homme agit en connaissance de cause, c'est-à-dire d'une façon morale. Mais c'est un danger qu'une intelligence, fût-elle vive en toutes choses, éclaire néanmoins avec une intensité exclusive telles ou telles idées : l'équilibre est déjà rompu; qu'est-ce donc lorsque l'ombre couvre entièrement certains côtés pour ne laisser saillir que certains autres? Or, nous avons défini l'hypnotisme l'engourdissement dans la conscience de certaines séries d'idées (les plus importantes, puisqu'elles sont celles du sujet éveillé), tandis que d'autres, secondaires à l'état normal, occupent seules la scène intérieure. Cet état de choses rend l'hypnotisé semblable à un homme endormi; l'hypnotisé fait un rêve ou des rêves, et la seule différence consiste en ce que ce n'est pas sa fantaisie, mais celle de l'hypnotiseur qui les lui suggère. Eh bien, qu'arrive-t-il en rêve? C'est que la raison sommeille et que l'absurdité règne; la plupart du temps, on ne voit même pas sa folie et on la suit en esclave; quelquefois on en prend une conscience toute de surface, mais qui ne saurait nous em-

pêcher d'être dociles, car, pour ne pas l'être, il faudrait faire un effort, c'est-à-dire ne pas dormir tout à fait. Ainsi doit-il en être de l'hypnotisé, surtout s'il s'est endormi aussi confiant sous les passes que le soir sur son oreiller. Peut-être, si le sujet se méfiait, ne s'endormirait-il qu'avec un désir de résistance tout au fond de lui; c'est-à-dire que, par une auto-suggestion, il tiendrait éveillée en partie sa volonté, laquelle ne serait plus entièrement asservie à celle de l'hypnotiseur; mais alors, serait-ce l'absolu sommeil? Quand la jeune fille tire le pistolet chargé, non-seulement elle a pleine confiance, mais elle ne comprend même pas tout ce que signifie ce coup de pistolet. C'est ainsi que M. Tarde buvait en rêve, nous raconte-t-il, dans le crâne d'un petit enfant sans éprouver autre chose que de la surprise. On ne peut donc, aussi sommairement que le fait l'école de Paris, se prononcer sur la non-importance des « crimes de laboratoire, » qui inquiètent avec raison les psychologues et les moralistes. Ceux-ci y voient une perturbation plus ou moins profonde de la conscience personnelle, qui peut entraîner de graves conséquences morales.

VI.

La nouvelle psychologie, après tant d'observations et d'expérimentations, est-elle plus éclairée que l'ancienne sur la première origine de la conscience? — Non, sans doute. *Individuum ineffabile*, aimait à répéter Schopenhauer. Comment les êtres arrivent-ils à être distincts l'un de l'autre, à se détacher dans l'univers? Comment surtout arrivent-ils à exister non-seulement en eux-mêmes, mais pour eux-mêmes, et à dire *moi?* C'est là le grand mystère philosophique, aussi insondable aujourd'hui que jamais. La conscience, qui nous révèle à nous-mêmes notre réalité, est la condition de toute connaissance que nous pouvons acquérir des autres réalités; elle est un fait ultime et inexplicable, puisque toute explication la présuppose. Par quel prodige la conscience réussirait-elle donc à découvrir sa propre origine? Si elle la cherche en elle-même, dans le domaine des faits de conscience, elle roule en un cercle vicieux; si elle la cherche hors d'elle-même, dans des faits supposés en dehors de toute conscience, dans la pleine nuit de l'inconscient, elle ne s'y trouvera jamais. La lumière ne peut découvrir son origine dans les ténèbres absolues : en voulant les regarder, elle les dissipe. Il y a donc pour la conscience quelque chose d'entièrement certain : c'est elle-même; et d'entièrement inexplicable par autre chose : c'est encore elle-même.

Une fois accordé que la racine dernière de notre conscience, comme de notre existence et de sa relation à l'existence totale,

plonge à des profondeurs que nous ne saurions atteindre, la psychologie devra de plus en plus substituer au problème des origines celui de la nature actuelle. Elle devra donc résoudre en ses derniers élémens la conscience que nous avons de notre individualité. Le sentiment du *moi*, en effet, est un objet d'observation et d'expérience; il peut même, comme tout objet d'expérience, être soumis à l'expérimentation. De là les éclaircissemens déjà apportés à la psychologie contemporaine par les altérations spontanées ou artificielles de la conscience que nous avons décrites.

D'après toutes ces données, qu'est-ce que le *moi* pour la psychologie contemporaine? C'est une idée centrale avec l'impulsion centrale qui en est inséparable; en d'autres termes, c'est une idée-force dominante. Les psychologues ont longtemps admis l'unité *substantielle* du moi, en se fondant sur cette forme toujours semblable où viennent se résumer les états de conscience : *cogito*, je pense. De nos jours, on voit là un effet d'optique, transportant à une « substance » imaginaire l'unité de cet acte intérieur qui est la pensée. Quant à notre *identité substantielle*, comment la saisissons-nous, sinon par la permanence du souvenir? Mais le souvenir, pour une psychologie vraiment scientifique, n'est jamais qu'un phénomène présent, représentant un passé avec lequel vous le jugez lié et qui n'est plus. Dès lors, le souvenir ne peut démontrer l'identité substantielle de notre *moi* présent avec notre *moi* passé; il n'implique qu'une identité de forme et de fonction, qui peut être semblable à l'identité conservée par notre organisme dans le tourbillon incessant de la vie. L'arc-en-ciel d'une cascade reste immobile sous les mêmes rayons du soleil, malgré la chute perpétuelle des gouttes d'eau; qui sait s'il n'en est pas de même de cet arc-en-ciel intérieur que nous appelons notre *moi?*

Enfin, nous attribuons à notre substance individuelle une activité spontanée et libre par laquelle il nous semble qu'elle se détache du tout, se met à part, devient un empire dans un empire. Mais où est cette initiative absolue, cette création *ex nihilo* qui n'aurait d'analogue que le *Fiat* de Jéhovah? Du côté du corps, tout mouvement est la continuation des mouvemens qui l'ont précédé; la force que nous déployons en remuant nos lèvres pour dire oui ou non, pour consentir ou refuser, résidait déjà d'une manière insensible dans notre cerveau : on aurait pu, dès notre naissance, y lire déjà le *oui* ou le *non* que nous prononçons aujourd'hui. Du côté de notre conscience, notre assentiment ou notre refus résulte d'inclinations et d'idées sans nombre : nous sommes aussi incapables de les analyser que nous le serions de mettre en équation les ondes cérébrales qui sont venues expirer sur notre langue et sur nos lèvres. Aussi, « se connaître soi-même, » dans son

propre caractère et dans son véritable vouloir, c'est ce qu'il y a de plus difficile. En faveur de cette vieille vérité, la psychologie contemporaine a apporté des raisons nouvelles. La conscience éclaire surtout d'une manière distincte et tranchée tout ce qui n'est pas encore en nous assez *organisé,* comme dit M. Spencer, assez *systématisé* pour fonctionner seul ; or, ce qui est le plus organisé est à la fois le plus *puissant* sur nous et le moins *conscient* pour nous : c'est le résultat de notre tempérament, de l'hérédité, des habitudes acquises par nous et transmises à tout cet ensemble de petits êtres vivans qui constitue notre organisme. De là les illusions que tant d'hommes se font à eux-mêmes sur leur liberté, quand elle n'est pas mise à l'épreuve ; sur leur courage, quand ce courage n'est pas en face du danger ; sur leur générosité, quand ils n'ont pas eu l'occasion de faire un sacrifice ; sur leur chasteté, quand ils n'ont pas été exposés à la tentation. Les idées, les sentimens, les actes mêmes, surtout dans leur isolement, ne sont pas toujours des signes certains du caractère fondamental, du *moi* organisé ; car le milieu extérieur et les circonstances peuvent laisser à l'état latent des impulsions qui, dans un milieu tout autre, éclateraient aux regards. Il faut des jours, des mois, des années pour développer, comme en une projection fidèle, ce que cachent les profondeurs de notre caractère. Le caractère est un ensemble de « forces de tension » que le temps a accumulées dans notre organisme. Cet organisme lui-même a été façonné, selon la psychologie évolutionniste, par une suite indéfinie de générations ; il est composé à son tour d'autres organismes, également façonnés par les siècles. L'arbre, s'il avait des yeux, pourrait bien voir son écorce, ses feuilles, ses fleurs et ses fruits, qui le *jugent,* mais pourrait-il compter les couches concentriques de son tronc, les ramifications de ses innombrables racines, la suite non moins innombrable de ses devanciers, d'où est sorti le germe qui en lui s'épanouit, évolue et prépare des germes nouveaux ?

La psychologie contemporaine nous enlève donc l'illusion d'un moi fermé, impénétrable et absolument autonome. Notre orgueil a beau se complaire dans le caractère absolument individuel que nous attribuons à notre moi, dans son indépendance inaccessible à autrui : notre conscience n'est pas aussi fermée aux autres ni aussi individuelle que nous nous l'imaginons. De fait, un état particulier de ma conscience, comme la faim, la soif, l'amour, la haine, peut tout au moins devenir *intelligible* pour votre conscience : et de là même vient que tous les hommes se comprennent entre eux. — Mais, répondrez-nous, cette intelligence d'autrui que nous avons est chose superficielle, qui laisse les êtres chacun à part dans leur conscience propre. — Soit ; mais pourquoi, sous certaines conditions

que j'ignore, ne pourrais-je point passer tout entier dans votre conscience? Chacun connaît les exemples de jumeaux soudés ensemble : par exemple, ces deux sœurs jointes par la hanche dont chacune sentait les pieds et les jambes de l'autre. Une soudure plus complète des deux corps et même des deux cerveaux aurait fondu les deux individus en un seul. Nos deux hémisphères cérébraux ressemblent fort à des jumeaux ainsi soudés, et on s'est même demandé, nous l'avons vu, s'ils n'ont pas chacun leur individualité déguisée dans le tout : bien des phénomènes de dédoublement du moi peuvent s'expliquer par un manque de concordance entre le travail du cerveau droit et celui du gauche. Ce qui est certain, c'est que le cerveau est lui-même une vaste société de vivans, puisqu'une portion peut le plus souvent suppléer l'autre. Si donc, par hypothèse, votre cerveau et le mien, ou plutôt votre organisme et le mien devenaient identiques et indiscernables, peut-être les deux actes de conscience, les deux *je* seraient-ils indiscernables. — Il n'y en aurait plus qu'un, direz-vous. — Soit : je serais passé tout entier en vous. Le pôle négatif de l'aimant peut devenir le pôle positif par un changement de courant. Dans les plaques sonores sur lesquelles on répand un sable fin qui vibre, tel dessin formé en un point, puis déformé, peut se reproduire identique en un autre point par l'effet des mêmes vibrations. Deux écheveaux de soie pourraient-ils prendre conscience l'un de l'autre? Oui, si l'un savait et sentait exactement comment les fils de l'autre sont brouillés. De même, si je connaissais et sentais tous vos fils intérieurs, tous vos plis et replis, tout ce qui constitue cette combinaison particulière que vous appelez moi, je prendrais alors vraiment conscience de vous. De même encore, quand je pénètre du regard toutes les parties d'un cristal, quand j'en calcule tous les angles et toutes les faces, quand je vois se jouer la lumière à l'intérieur, sans aucune ombre, le cristal est devenu d'une transparence absolue pour mes yeux; votre conscience pourrait aussi, peut-être, devenir absolument transparente pour la mienne, et les deux confondues ne feraient plus qu'une seule conscience. L'effort même de la pensée, et aussi l'effort de l'amour, c'est d'arriver à cette pénétration mutuelle, à ce caractère d'universalité, d'impersonnalité, où le *je* et le *vous* ne s'opposent plus.

Concluons que la distinction entre notre conscience et ce qui est hors d'elle, ou entre une conscience et une autre conscience, n'implique pas une séparation absolue d'existence. A l'antique doctrine de la conscience-atome, de la conscience absolument *une*, la psychologie nouvelle devra substituer cette formule : *continuité* de la conscience. Le lien qui existe entre nos différens états ne sup-

pose pas nécessairement un centre indivisible, un être simple, une monade. La continuité et la réciprocité d'action existent partout dans la nature : c'est la grande loi et le grand mystère; il n'y a point d'être isolé ni de véritable monade, pas plus qu'il n'y a de point indivisible, sinon dans les abstractions du géomètre. Une fois que la psychologie aura admis cette vérité, une fois qu'elle aura reconnu ce lien universel de continuité qui est le fond même du déterminisme, les individus ne pourront plus être conçus que comme des concentrations de la sensibilité universelle ou de la volonté universelle.

Si, pour la psychologie contemporaine, le moi est une idée au lieu d'être une substance, il n'en résulte nullement que notre moi se réduise à quelque chose d'inerte et de superflu. C'est là, sans doute, une illusion fréquente chez nos nouveaux psychologues et physiologistes; ce n'en est pas moins une illusion, aussi importante à signaler que celle des anciens psychologues sur la « substance » indivisible. L'erreur, ici, provient de ce qu'on oublie toujours l'influence et la force inhérente aux idées mêmes, qu'on fait flotter comme des ombres en dehors de la réalité. Si la conscience du moi est, en définitive, une idée centrale et dominante, cette idée ne peut pas ne pas se réaliser en une certaine mesure par cela même qu'elle se conçoit. De plus, cette réalisation constituant un avantage, un surcroît de force dans la lutte pour l'existence et pour le progrès, les êtres en qui la conscience du moi s'est le plus développée ont dû l'emporter, survivre et se propager par sélection naturelle. Notre unité intérieure, à mesure qu'elle se réalisait, tendait donc à s'idéaliser sous la forme du moi; en s'idéalisant sous cette forme, elle tendait à se réaliser davantage. Tel un artiste, à mesure qu'il donne la vie à une idée, voit l'idée même se déterminer, puis, l'idée devenant plus claire, il la réalise de mieux en mieux : l'œuvre et l'exemplaire réagissent l'un sur l'autre. Dans notre conscience, le résultat final est la sélection croissante de l'idée du moi parmi toutes les autres : cette idée centrale grandit sans cesse, s'éclaire; nous finissons par penser invinciblement notre être sous la forme de l'unité. L'idée du moi a donc sa vérité relative. De plus, elle est pour nous pratiquement nécessaire : elle est le seul moyen de ne pas être submergés par les vagues désordonnées des impressions qui, du dehors, comme un océan tumultueux, nous enveloppent et nous engloutissent.

De même pour l'idée d'*identité*. L'être qui se prolongera le mieux par la représentation dans le passé et dans l'avenir sera

aussi le mieux armé dans la lutte pour l'existence : par cela même qu'il concevra sa propre conservation, il la réalisera dans la même mesure ; il aura sa ligne tracée, sa direction, son but ; il saura d'où il vient, où il est, où il va. Sans cette représentation de son identité personnelle, il serait effectivement taillé en pièces par la hache toujours retombante des résistances extérieures : il serait coupé en mille petits morceaux discontinus, comme le ver de terre dont on divise les tronçons sur le sol. En un mot, c'est par la représentation de mon moi identique que je réalise mon identité relative, que je me survis sans cesse à moi-même, que je renais à chaque instant, jusqu'à ce qu'enfin je meure. Même au-delà de ce terme prévu, je me prolonge encore par l'idée et par le vouloir : je m'immortalise, je m'éternise. Nous ne pouvons savoir si c'est là un simple rêve, ou si les lois mêmes de la nature permettent un prolongement du mental au-delà des conditions présentes de la vie. Puisque le mental ne se perd pas plus que le physique, qui sait si, dans le monde des idées et des sentimens, certaines combinaisons supérieures et précieuses ne peuvent pas arriver à être stables ?

Quelque utile, quelque nécessaire que soit ainsi l'idée du moi, elle n'en a pas moins besoin, en morale, d'avoir son contrepoids dans l'idée du tout. La psychologie contemporaine, bien comprise, peut contribuer à ce résultat moral, car son dernier mot est : — Rien de si un qui ne soit multiple, rien de si mien qui ne soit aussi collectif. C'est l'action du tout qui se continue en moi au lieu d'y commencer ; je sers sans doute à modifier cette action, je joue mon rôle, je fais ma partie, mais je ne saurais jouer seul ; je ne puis que du bout des lèvres m'écrier : — Moi, moi, dis-je, et c'est assez. Le chœur immense des choses me répondra toujours : nous, et il couvrira ma voix, perdue dans le concert infini des mondes. C'est *en tous les autres* que nous avons « vie, mouvement, existence, » — et les autres en nous, puisque nous coopérons à l'œuvre universelle, puisque nous connaissons les autres, puisque nous les aimons. Je ne puis ni sentir seul, ni penser seul, ni parler seul, ni vouloir seul, ni exister seul. Et pourquoi se plaindre d'une loi qui, comprise et acceptée par notre intelligence, devient la loi de solidarité, la loi de fraternité universelle ?

ALFRED FOUILLÉE.

Depuis 1789, beaucoup de choses sont arrivées, et les hommes se sentent infiniment moins disposés à fonder leurs espérances sur les réformes politiques. Nombreux sont les penseurs européens qui semblent avoir perdu l'ancienne croyance au progrès... D'autres demeurent persuadés que la marche ascendante de l'humanité est lente, mais sûre. »

A l'occasion d'une récente solennité littéraire et devant un auditoire de choix, M. Renan n'a pas craint de faire son deuil de la révolution française, qu'il condamne en termes empreints d'une tristesse ironique légèrement supportée. Cette excommunication majeure a été lancée de main de maître. Encore serait-il de bonne grâce d'insister sur la distinction entre 1789 et 1793. C'est à la seconde de ces deux dates qu'il faut réserver l'enterrement laïque, silencieux et définitif, pour ressusciter les souvenirs de la première avec honneur et confiance.

L'Amérique est restée fidèle à son 1789; elle ne permettra pas qu'il dégénère en un 1793 imbécile et criminel. Nous en avons pour garant le génie national d'un pays où les citoyens et les pouvoirs publics ont adopté la vraie devise du conservatisme libéral : « Nul ne doit aller jusqu'au bout de son droit et de sa liberté. Quiconque méconnaît ce principe, offense le droit ou la liberté d'autrui, et met en péril toute harmonie politique et sociale. » On peut avoir foi dans les destinées d'un peuple qui, selon la mémorable parole de Webster, « se limite spontanément et fixe des bornes à sa propre puissance. » De tous les triomphes de la démocratie, énumérés par ses panégyristes avec complaisance, le plus rassurant est celui qu'elle sait remporter sur elle-même.

DUC DE NOAILLES.

LA DOULEUR

La douleur est un des sujets sur lesquels les grands esprits de tous les temps se sont appesantis avec le plus de prédilection. Les physiologistes l'ont étudiée sous son aspect physique; les philosophes ont médité sur son essence, ses causes et sa finalité, et, malgré des divergences d'opinion inévitables, tous ont été d'accord pour la considérer comme une loi de la nature, comme une nécessité fatale à laquelle il faut se résigner, parce qu'elle a sa raison d'être et son utilité. Les stoïciens professaient, il y a deux mille ans, à cet égard, les mêmes doctrines que les pessimistes d'aujourd'hui, avec cette différence toutefois que, si les premiers acceptaient la souffrance comme une condition de la vie, c'était pour enseigner à l'homme à l'endurer avec courage. *Supporte et abstiens-toi,* telle était leur devise. Ils plaçaient le bonheur dans l'accomplissement de la vertu, tandis que les pessimistes ne croient ni à l'un ni à l'autre. Pour Schopenhauer, comme pour Hartmann, la douleur est l'irrémédiable condition des êtres, une sorte de damnation, un enfer dont le monde ne pourrait sortir que par l'anéantissement.

Le christianisme a des doctrines plus consolantes. A ses yeux, la douleur, bien loin d'être un mal, est le premier des biens. « O homme, a dit Chateaubriand, tu n'es qu'un songe rapide, un rêve douloureux, tu n'existes que par la douleur, tu n'es quelque chose que par la tristesse de ton âme et l'éternelle mélancolie de ta pensée. » La douleur, dit l'abbé Bougaud (1), éclaire et purifie; elle détache

(1) *Le Christianisme dans les temps présens*, par l'abbé Emmanuel Bougaud, vicaire-général d'Orléans. Paris, 1877, t. Ier.

des choses qui passent. C'est la gerbe de lumière qui éclaire l'infini. C'est l'expiation qui efface les fautes et l'humiliation qui abaisse l'orgueil. Elle grandit et élève l'âme qui l'accepte et qui la bénit, car l'homme n'est vraiment sublime qu'en face de la douleur et de la mort. La souffrance ennoblit tout ce qu'elle touche, elle embellit le cœur comme le visage. De tout temps les saints, les génies, toutes les grandes âmes ont été les privilégiés de la douleur. Elle s'élève et se spiritualise pour se mettre au niveau de ces natures d'élite, car Dieu proportionne la force de ses coups à la vigueur de ceux qu'ils frappent, comme il mesure le vent à la brebis tondue. La souffrance est la clef d'or qui ouvre la porte de la vie éternelle.

« L'homme qui ne connaîtrait pas la douleur, dit Jean-Jacques Rousseau, ne connaîtrait ni l'attendrissement de l'humanité, ni la douceur de la commisération. Son cœur ne serait ému de rien ; il ne serait pas sociable, il serait un monstre pour ses semblables. » Cette thèse vient d'être reprise par le comte Léon Tolstoï dans son livre *de la Vie;* mais, tandis que la religion chrétienne a surtout en vue les souffrances morales, ce sont les douleurs du corps qu'il vise plus particulièrement. Le dernier chapitre a pour titre : *Les souffrances physiques sont une condition indispensable de la vie et du bonheur des hommes.* Si la douleur n'existait pas, dit-il, l'individualité animale ne serait pas avertie des transgressions de sa loi. Si la conscience réfléchie n'éprouvait pas la souffrance, l'homme ne connaîtrait jamais la vérité et ignorerait la loi de son être. La souffrance physique est pour lui un enseignement et une punition. Son intensité est proportionnée à nos forces. Les êtres inconsciens comme l'enfant, comme l'animal, souffrent beaucoup moins que les êtres doués d'expérience et de raison, parce qu'ils n'ont pas le sentiment de la situation et la crainte qu'elle se prolonge ; parce qu'ils ne connaissent pas la révolte.

Je n'ai pas la pensée de m'inscrire en faux contre une doctrine aussi universellement acceptée ; je voudrais toutefois réagir contre ce qu'elle a de trop absolu.

La souffrance est évidemment une condition de l'existence humaine au même titre que la maladie et la mort ; mais le désir et le pouvoir d'adoucir les rigueurs de cette loi sont également dans la nature. L'homme, depuis qu'il est sur la terre, n'a pas cessé de lutter pour améliorer sa condition, pour augmenter son bien-être, en diminuant la somme de ses souffrances et en multipliant ses plaisirs. C'est là son droit, son privilège ; c'est la conséquence de sa liberté, le fruit de son intelligence ; c'est un des principaux attributs qui le distinguent des espèces animales, lesquelles sont passives et impuissantes à changer leur destin.

La lutte que l'espèce humaine soutient depuis son origine contre la souffrance et le malheur n'a pas été stérile. Les pessimistes les plus aveuglés par l'esprit de système sont bien forcés de reconnaître que la somme des maux de l'humanité s'est amoindrie. Lorsqu'on veut prendre en patience ses tristesses de l'heure présente, on n'a qu'à relire l'histoire des temps passés; on y puise la résignation et l'espérance. L'histoire est en effet le martyrologe de l'espèce humaine. C'est une succession de guerres sans fin, de destructions sauvages, où l'incendie et le pillage des villes, le massacre des habitans, sont les passe-temps habituels du vainqueur et qui ne se terminent que par l'anéantissement du vaincu. Nous avons bien encore nos guerres, hélas! nous pouvons même en entrevoir dans l'avenir de formidables; mais enfin ce n'est plus l'état normal des sociétés : leurs explosions sont séparées par de longs intervalles de répit. Elles sont de courte durée et, bien que le chiffre des morts soit très élevé de part et d'autre, c'est à peine s'il affecte d'une manière sensible le mouvement de la population des grands États engagés dans la lutte. Enfin, la guerre ne traîne plus après elle les horreurs dont elle était autrefois accompagnée.

Les autres fléaux ont diminué de même. Autrefois la famine dévastait le monde. Dans les dix siècles qui séparent l'époque de Charlemagne de la nôtre, on ne compte pas un laps de vingt ans sans qu'elle ait regné quelque part en Europe. Dans les années les plus désastreuses, lorsqu'on avait consommé le peu de grain restant de la récolte précédente et dévoré les bestiaux, on en venait à manger l'ecorce des arbres, l'herbe des prairies, les animaux immondes. On voyait des affamés profaner les tombeaux et assassiner les voyageurs sur les routes pour s'en repaître. Notre pays, dit M. Maxime Du Camp, a souffert de la faim jusqu'au commencement du XIXe siècle. Aujourd'hui, grâce à la rapidité des communications, à la facilité des transports, on ne connaît même plus les disettes. La dernière remonte à 1847; elle est antérieure à l'essor des chemins de fer et de la navigation à vapeur. Maintenant les produits alimentaires s'échangent d'un bout du monde à l'autre avec une régularité et une promptitude telles que la pénurie ne peut s'en faire sentir nulle part, et c'est à peine si les mauvaises récoltes font monter de quelques centimes le prix du kilogramme de pain.

Les épidémies ont reculé, comme les famines, devant les progrès de la civilisation. Les nôtres ne sont plus que le vestige de celles qui ravageaient le monde au moyen âge. Depuis un demi-siècle, le choléra a passé six fois sur l'Europe, et toutes ses invasions réunies n'ont pas enlevé le centième de sa population, tandis qu'en trois ans la peste noire du XIVe siècle en a détruit le tiers.

L'adoucissement des mœurs a de son côté diminué d'une manière sensible la somme des souffrances de l'humanité. Nous ne connaissons plus l'oppression des grands, les cruautés de l'esclavage, l'horreur des supplices et toutes les rigueurs formidables sur lesquelles reposait le vieil édifice social. Le progrès scientifique a rendu toutes les professions plus salubres et moins pénibles, amélioré toutes les conditions morales et matérielles de l'existence. L'homme, en un mot, par son intelligence et son activité, par le travail accumulé des générations, est parvenu à diminuer la somme des douleurs morales et physiques auxquelles il était condamné. Il a triomphé des maladies les plus meurtrières, et chaque jour il étend ses conquêtes sur ce terrain spécial ; enfin, s'il n'a pu se soustraire à la mort, il a réussi du moins à en éloigner le terme (1). En se créant une condition meilleure, il n'a fait qu'obéir à sa nature, et, quoi qu'il fasse dans l'avenir, il lui restera toujours assez de maux à endurer pour obéir à la loi qui le condamne à souffrir.

Cette nécessité m'apparaît, je l'avoue, d'une manière bien plus nette dans l'ordre moral que dans l'ordre physique. Sans replacer la question sur les hauteurs où le christianisme l'a portée et en la traitant au point de vue des faits de la vie pratique, il est certain qu'une prospérité continuelle est mauvaise pour l'esprit comme pour le cœur. Il faut avoir connu le chagrin pour compatir aux peines de ses semblables, de même qu'il faut avoir connu les défaillances pour se montrer indulgent aux faiblesses des autres ; mais il ne faut pas que le fardeau du malheur dépasse la mesure de nos forces. Les peines continues irritent les natures vulgaires, exaspèrent les mauvaises et les poussent à la révolte contre la société, qu'elles en rendent responsables. La douleur est mauvaise conseillère ; en se prolongeant outre mesure, elle finit souvent par lasser les plus mâles courages. Il n'y a que les âmes d'élite qui puissent résister indéfiniment au vent du malheur sans courber la tête, encore faut-il qu'elles puisent leur courage et leur résignation dans une sphère plus élevée que celle des intérêts matériels.

La souffrance physique a sans doute aussi sa raison d'être. C'est un avertissement que la nature nous donne et sans lequel nous serions à la merci de toutes les influences extérieures, de toutes les agressions. C'est également la punition de nos imprudences et de nos excès, et sous ce rapport encore elle nous rend des services ; mais cela n'est vrai que de la douleur normale, telle que la conçoit la physiologie, telle que les philosophes se la figurent ; cela ne

(1) Le terme moyen de la vie humaine, qui était de vingt-huit ans à la fin du siècle dernier, dépasse quarante aujourd'hui.

s'applique pas aux souffrances démesurées en présence desquelles les médecins se trouvent chaque jour. Il leur est impossible de considérer comme justes et nécessaires les tortures sans trêve, sans merci, sans espoir, qui accompagnent certaines maladies; les supplices qu'endurent de pauvres femmes, de petits enfans qui n'ont rien à expier, n'ayant jamais fait de mal; ils pensent en un mot qu'il est aussi légitime de calmer les souffrances physiques que de soulager les peines morales. Soulager la douleur est une œuvre divine, a dit Hippocrate. Les médecins de tous les temps se sont efforcés de suivre le conseil du père de la médecine, et ceux de l'époque contemporaine ont eu le bonheur inappréciable de découvrir les moyens de faire disparaître la douleur physique d'une manière à peu près complète. Le siècle qui s'achève a vu naître des découvertes plus brillantes que celles-là, mais il n'en a pas produit de plus utiles.

I.

Les plus redoutées, parmi les souffrances physiques, sont celles qui accompagnent les grandes opérations de la chirurgie. Le moyen de soustraire les blessés à ces tortures avait été souvent recherché; mais on avait été rebuté par les insuccès et personne n'y songeait plus, lorsqu'on apprit tout à coup qu'on venait de découvrir ce grand secret en Amérique et qu'il suffisait de respirer de l'éther pour devenir complètement insensible.

Cette nouvelle fut accueillie en Europe avec une défiance que justifiaient sa provenance un peu suspecte et la simplicité même du moyen sur lequel elle reposait. Il semblait étrange, en effet, qu'une propriété aussi merveilleuse se révélât tout à coup dans un agent connu depuis trois cents ans et que la médecine employait tous les jours sous cette même forme; mais il était si facile de savoir à quoi s'en tenir, qu'on s'empressa de vérifier le fait, et tous les doutes s'évanouirent devant l'évidence. Il y eut alors une véritable explosion d'enthousiasme dans le monde entier et, par un privilège assez rare dans l'histoire des découvertes scientifiques, celle-ci fit le tour du monde sans rencontrer d'opposition ni de résistance.

L'événement fut si soudain, si imprévu, qu'on se crut en présence d'une idée nouvelle et qu'on oublia toutes les tentatives antérieures. Elles n'avaient eu du reste ni succès ni retentissement. La chirurgie avait renoncé à résoudre ce problème. L'Académie de médecine l'avait relégué parmi les questions dont il n'y avait plus à s'occuper, et Velpeau avait frappé cette recherche d'interdit : « Éviter la douleur dans les opérations, écrivait-il en 1839, est

une chimère qu'il n'est plus permis de poursuivre aujourd'hui. » Ajoutons que, dix-sept ans plus tard, il fut le premier à révoquer son arrêt, en prouvant une fois de plus que, dans les sciences, il ne faut jamais engager l'avenir.

Lorsque la découverte de l'*anesthésie* (1) fut passée à l'état de conquête définitive, on sait avec quelle ardeur on en poursuivit l'application, avec quel soin la question fut étudiée sous toutes ses faces. On sait comment le chloroforme remplaça l'éther dans la pratique et comment il a triomphé de toutes les substances rivales qu'on a tenté de lui substituer. Je ne reviendrai pas sur cet historique, parce qu'il appartient au passé et parce qu'il a été fait ici même avec un talent remarquable (2). Il ne constitue du reste que la première étape de la carrière que j'ai l'intention de parcourir.

L'insensibilité causée par le chloroforme et l'éther est profonde, absolue, mais fugitive. Suffisante pour endormir le sujet pendant la durée d'une opération, elle est trop fugace pour calmer la douleur d'une manière définitive; elle est impuissante à triompher d'une simple névralgie dentaire. Après avoir sommeillé un instant sous l'influence de l'anesthésique, le mal se réveille aussi aigu, aussi térébrant qu'auparavant. Ces instans de calme, achetés au prix d'une perte momentanée de connaissance, ne peuvent se prolonger par le même moyen sans inconvénient et sans danger. Le choloroforme en inspiration ne remplissait donc qu'une des conditions du programme, il fallait trouver un *analgésique* (3) d'une action plus persistante et c'est encore en s'adressant à l'un des agens les plus connus de la matière médicale qu'on l'a rencontré.

Si la découverte de l'éther remonte à trois siècles, l'opium a des titres de noblesse bien plus respectables encore : les Grecs prétendaient tenir de Cérès la connaissance de ses vertus; Homère les a chantées, et les illustrations médicales de tous les temps les ont célébrées à l'envi. Leur enthousiasme se comprend. C'était le seul moyen dont ils disposaient pour apaiser les souffrances de leurs malades; mais l'usage continu de l'opium détruit l'appétit, paralyse les voies digestives et produit à la longue l'état cachectique dans lequel tombent tous les *thériakis* (4) et tous les fumeurs d'opium. Il est probable que ce remède n'aurait jamais dépassé le seuil des officines, si les chimistes ne l'en avaient pas fait sortir.

Comme tous les produits naturels, l'opium est une substance éminemment complexe. Il contient une quarantaine d'élémens,

(1) *Anesthésie*, de α privatif et αἴσθησις, sensation.

(2) A. Dastre, *Sur les Anesthésiques*. (*Revue* du 15 décembre 1880.)

(3) *Analgesie*, de α privatif et ἄλγος, douleur.

(4) C'est le nom qu'on donne en Turquie aux gens qui font abus de l'opium.

parmi lesquels on ne compte pas moins de vingt alcaloïdes. Le plus important de ces derniers, celui que l'opium renferme en plus grande abondance et auquel il doit ses principales propriétés, c'est la morphine. Découverte par Sertuerner au commencement du siècle, elle fut immédiatement utilisée dans la pratique médicale, sous forme de solution, de sirop; on l'employa même en application extérieure; mais l'usage ne s'en serait pas vulgarisé, elle n'aurait pas conquis la faveur des gens du monde et donné naissance à un vice élégant, si Pravaz n'avait pas imaginé l'ingénieux instrument à l'aide duquel on introduit les médicamens sous la peau, pour les livrer à l'absorption active et prompte du tissu cellulaire qui la double. Les perfectionnemens apportés à l'appareil primitif, et surtout la substitution de l'aiguille creuse au trocart, en ont rendu l'emploi tellement facile que les injections hypodermiques de morphine sont devenues d'un usage courant en thérapeutique et que les malades eux-mêmes peuvent se les pratiquer. L'impulsion a été donnée en 1855 par un médecin anglais, le docteur Wood, et depuis lors, cette pratique a pris une extension qu'on n'avait pas prévue. Je parlerai plus tard de l'abus qu'on en a fait; mais il est juste de constater d'abord les services qu'elle rend.

Les injections de morphine calment la douleur avec une promptitude extraordinaire. Le soulagement est presque instantané. Au bout de quelques minutes, on commence à en sentir les effets. Peu à peu la souffrance la plus aiguë se transforme en un simple engourdissement, qui fait bientôt place à un état de bien-être délicieux. Il faut l'avoir éprouvé pour en comprendre le charme. C'est un demi-sommeil léger, que le moindre bruit fait cesser; parfois même c'est l'insomnie, mais elle est si agréable qu'on ne songe pas à s'en plaindre. Les morphinomanes passent souvent la nuit entière à lire sans regretter le sommeil.

La douleur, dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral, revêt des formes bien variées; les homéopathes, qui sont des analystes de première force, en admettent soixante-treize espèces différentes; mais la morphine n'a pas souci de ces distinctions subtiles, elle calme toutes les douleurs, quelles que soient leurs causes et les formes sous lesquelles elles se traduisent. Lorsqu'elle joint son action à celle de l'éther ou du chloroforme, rien ne lui résiste.

L'art de guérir aurait pu se contenter de ces deux moyens; mais la chimie et la physiologie expérimentale lui ont offert de nouveaux calmans qui sont venus compléter son arsenal analgésique. Ce sont d'abord les alcaloïdes de la belladone, du datura stramonium, de la jusquiame, de l'aconit, puis le chloral et les bromures alcalins. Le chloral a été découvert par Liebig en 1832 et introduit dans la

pratique médicale en 1860 par O. Liebreich. Ses propriétés sont tellement analogues à celles du chloroforme, que plusieurs physiologistes ont pensé qu'il n'agissait que par les petites quantités de ce corps qu'il produit en se transformant dans l'organisme. Il est, comme lui, hypnotique et insensibilisant. Le sommeil qu'il procure est exempt d'agitation et de rêves. Il n'a pas les inconvéniens de l'opium, et son énergie le rend utile dans le tétanos, où il a procuré quelques guérisons, et dans la rage, dont il parvient à diminuer les formidables crises.

Les bromures sont les antidotes de l'éréthisme nerveux et de l'excitation cérébrale. Ils fournissent à la thérapeutique de précieux agens dans le traitement des névroses. Ce sont les seuls remèdes qui aient prise sur la plus redoutable d'entre elles, l'épilepsie (1). Enfin, deux nouvelles substances sont venues récemment se joindre à cette liste. C'est d'abord l'antipyrine, dont la vogue est devenue telle que les fabriques suffisent à peine à la consommation qui s'en fait aujourd'hui; c'est ensuite la cocaïne, qui fait moins de bruit et rend plus de services, parce qu'elle jouit de la propriété précieuse de produire l'anesthésie locale, sous la forme la plus simple.

Il suffit de passer un pinceau trempé dans une solution de chlorhydrate de cocaïne au quinzième sur la surface la plus impressionnable, pour y déterminer une insensibilité complète. L'instillation d'une ou deux gouttes de ce liquide entre les paupières permet de faire subir à l'œil les explorations les plus pénibles, les opérations les plus délicates, sans provoquer ni douleur ni clignement. Lorsqu'on veut explorer ou cautériser la gorge des enfans, il suffit de la badigeonner au préalable avec la solution de chlorhydrate de cocaïne pour la rendre insensible à tout contact. Enfin, lorsqu'on en injecte quelques gouttes dans le tissu gingival d'une dent malade, on peut ensuite l'extraire sans que le patient éprouve autre chose qu'un sentiment de surprise et d'ébranlement. On insensibilise de la même manière les cavités intérieures sur lesquelles il faut agir et dont la susceptibilité est aussi grande.

La cocaïne a remplacé avec avantage tous les procédés à l'aide desquels on cherchait, depuis la découverte des anesthésiques, à insensibiliser momentanément une partie, sans être obligé d'agir sur l'économie tout entière. Elle est plus sûre et plus commode dans son emploi que les mélanges réfrigérans, que les pulvérisations d'éther, de sulfure de carbone et même de bromure d'éthyle.

(1) Le bromure de potassium et le chloral forment la base d'un remède composé qui nous vient d'Amérique et qui se nomme *bromidia*. Les extraits de chanvre indien et de jusquiame entrent également dans la composition de ce calmant très actif et d'une administration facile.

Avec de pareilles ressources, l'art de guérir est maître de la douleur. S'il ne lui est pas toujours possible de l'atteindre dans sa source, il peut du moins à coup sûr en suspendre les manifestations, en faire disparaître les tortures, et c'est là le principal. Pour comprendre l'étendue d'un pareil bienfait, il faut avoir été témoin du supplice qu'endurent les malheureux en proie aux névroses douloureuses, quand on ne leur vient pas en aide. C'est une torture sans trêve et sans espoir, car chaque paroxysme en appelle un nouveau, car la durée de l'épreuve est inconnue, car il n'y a pas même à compter sur la mort pour y mettre fin : ces maladies-là ne tuent pas.

Les névropathes, les martyrs de leur système nerveux, les malheureux qui sont obligés de subir les dures nécessités de la chirurgie, ne sont pas les seuls qui aient bénéficié de ce progrès. Il a étendu son action à tous ceux qui souffrent, et il déploie la même puissance, qu'il s'agisse d'apaiser une douleur du moment, ou de procurer du calme à ceux qui n'ont plus que la mort en perspective. Parmi les blessés qui couvrent les champs de bataille, il en est dont l'état ne laisse aucun espoir. On se trouve également quelquefois en présence de ces cas désespérés, à la suite des accidens dont les chemins de fer et les ateliers sont souvent le théâtre. Autrefois, ces malheureux attendaient la mort dans d'atroces souffrances; aujourd'hui, grâce aux inspirations de chloroforme et aux injections de morphine combinées, ils s'éteignent doucement, dans la plénitude de leurs facultés. Ils n'ont perdu que celle de souffrir.

A l'aide des mêmes moyens, on parvient à prolonger, pendant des années, et à rendre supportable l'existence des malades atteints de ces lésions organiques qui ne pardonnent pas et qui font souffrir mort et misère avant de conduire leurs victimes au tombeau : mais c'est surtout à la guerre que les anesthésiques rendent d'admirables services. Ils ont transformé la chirurgie des champs de bataille.

A l'époque de nos grandes guerres, les ambulances de première ligne offraient un terrible spectacle. Il fallait la force d'âme et la longue habitude des chirurgiens du premier empire pour conserver, dans un pareil milieu, leur calme, leur sang-froid et leur sûreté de main. Les cris des blessés se tordant sous le couteau, les gémissemens de ceux qui attendaient leur tour, les plaintes des mourans, les supplications des uns, les imprécations des autres se mêlaient au bruit de la fusillade et au grondement lointain du canon. Ceux qui se sentaient blessés à mort, et auxquels on avait fait un pansement de consolation, demandaient qu'on les achevât. Les conscrits appelaient leur mère ou imploraient du secours; les vieux soldats, plus stoïques,

étouffaient leurs cris, en mordant dans un morceau de linge ou en mâchant une balle. Ceux-là, il fallait les supplier de se plaindre et de crier, parce que l'effort qu'ils faisaient pour se contraindre devenait un peril de plus. Les blessés, les mourans, se succédaient sans trêve, à mesure que l'affaire devenait plus sérieuse, et cela durait parfois des journées entières. A Eylau, J.-D. Larrey est resté, pendant trente heures, avec ses aides, dans une ferme convertie en ambulance, opérant et pansant les blessés, les pieds dans la neige et par un froid tellement intense que les instrumens tombaient de leurs mains glacées, n'interrompant son terrible labeur que pour faire le coup de feu avec ses chirurgiens, ses infirmiers et les blessés qui pouvaient encore tenir un fusil, contre les nuées de Cosaques qui venaient tourbillonner autour de son ambulance.

Les choses ont complètement changé depuis lors. Les anesthésiques ont transfiguré les ambulances. Il y règne toujours la même activité; on y assiste encore à de cruels spectacles; mais tout se passe dans le calme et le silence. La résignation et l'espoir ont remplacé les cris, les larmes et les imprécations. Les chirurgiens s'acquittent de leurs fonctions, avec une tranquillité que ne troublent ni les clameurs ni les mouvemens des blessés. Ceux-ci, lorsqu'ils ont subi leur épreuve, reposent paisibles et confians; les autres attendent leur tour sans appréhensions, rassurés par ce qui se passe sous leurs yeux, et les désespérés voient venir la mort dans un demi-sommeil lucide.

II.

Tout s'enchaîne dans l'évolution de l'humanité, et chaque chose arrive à son heure. Il était temps que la science découvrît les moyens de supprimer la douleur, car nous ne savons plus souffrir. Les progrès de la civilisation, en nous rendant la vie trop facile, ont tellement affiné la race, ils ont à ce point exalté le système nerveux aux dépens de tout le reste, que nous sommes devenus, avec le temps, des êtres tout de sensation, ressentant à l'excès le plaisir comme la douleur, celle-ci surtout.

Nos joies sont plus vives peut-être, elles sont assurément plus délicates que celles de nos ancêtres; mais je ne crois pas qu'il y ait compensation. Le champ de la douleur est bien autrement étendu que celui du plaisir, et la puissance de souffrir est sans limites. Il est des gens, et le nombre s'en accroît tous les jours, pour qui presque toutes les impressions sont pénibles, chez lesquels l'exercice des fonctions les plus simples devient douloureux. Ce n'est pas, comme les personnes bien équilibrées

sont disposées à le croire, une affaire de pure imagination ; il s'agit de souffrances bien réelles; mais on les exaspère en les écoutant. Ceux qui s'y abandonnent sans résistance perdent très vite le pouvoir de réagir contre elles. Cela devient une obsession véritable. On ne trouve plus de mots assez énergiques pour exprimer ce qu'on ressent. Notre langue, malgré sa richesse, n'a plus assez de superlatifs pour répondre à ces exagérations. Les médecins, confidens habituels de ces lamentations, ne peuvent plus faire la part de l'imagination et celle de la réalité. Déroutés par ces hyperboles, ils se demandent si les gens auxquels ils ont affaire sont doués d'une organisation différente de la leur, pour tant souffrir de si peu de chose.

Longtemps ces exagérations ont été le partage exclusif des femmes. Les hommes tenaient autrefois à honneur de braver la souffrance comme le danger. Sans être aussi stoïques que les Spartiates, sans viser à l'orgueilleux mépris du sauvage attaché au poteau du supplice, qui sourit à la torture et entonne son chant de mort, pour braver une dernière fois son ennemi, nos pères auraient rougi de se montrer faibles devant les petites épreuves de la vie. Les hommes d'aujourd'hui n'ont pas cet amour-propre. Lorsqu'il s'agit de souffrir, ils confessent leur pusillanimité avec un aimable abandon. Ils s'en font même une sorte de mérite. Ils sont si nerveux, leur constitution est si délicate, qu'il leur est impossible d'endurer la moindre douleur. Il en est même qui sont organisés d'une façon tellement supérieure, qu'ils ne peuvent pas être témoins des souffrances des autres et qu'ils s'empressent de les fuir. Ces êtres, trop perfectionnés au moral comme au physique, tiennent en médiocre estime les natures grossières qui souffrent sans se plaindre, se résignent quand il faut, et qui n'hésitent pas à prendre leur part des chagrins des autres, quand ils peuvent, à ce prix, leur apporter un soulagement ou une consolation.

Cet excès de sensibilité qui paralyse les meilleures intentions, cette faiblesse de caractère qu'il faut plaindre, lorsqu'elle n'est pas la manifestation inconsciente de l'égoïsme, toutes ces défaillances sont surtout le résultat d'une éducation mal dirigée.

Il s'est produit assurément, comme je le disais tout à l'heure, un changement physique et moral dans l'organisation des peuples que de longs siècles de bien-être ont quelque peu amollis. Il est certain que nous ne sommes pas de la même trempe que nos ancêtres. Les plus solides d'entre nous se sentent passer un frisson dans le dos, lorsqu'ils visitent les musées rétrospectifs dans lesquels les instrumens de torture du moyen âge étalent leur hideux appareil. Si la question juridique n'était pas abolie depuis bientôt un siècle, il

faudrait y renoncer, parce qu'elle serait inapplicable. La vue seule des instrumens ferait tomber les gens en syncope, et le premier contact provoquerait de tels accidens nerveux, que les juges seraient obligés de tout suspendre, dans l'impossibilité d'obtenir aucune réponse de l'accusé, ou parce que, dans sa terreur, il aurait tout avoué par avance.

Les mêmes réflexions se présentent à l'esprit quand on visite les cachots de la même époque. On se demande comment des êtres humains ont pu vivre, pendant de longues années, dans de semblables conditions. Les hommes de notre temps n'y dureraient pas trois mois. Il y a par conséquent, dans notre défaut de résistance, quelque chose qui tient aux modifications subies par la race et transmises de génération en génération; mais les habitudes, les mœurs, l'affaiblissement des caractères et surtout la manière dont les enfans sont élevés, y entrent pour une bien plus forte part.

Ce n'est pas seulement dans l'ordre physique que cet affaissement se fait sentir. Tout se tient dans l'organisation humaine, et la débilité du corps entraîne la faiblesse de l'esprit. Lorsqu'on s'est déshabitué de souffrir, lorsqu'on éloigne avec terreur toute impression pénible, on devient inhabile à supporter les contrariétés et les inquiétudes. On les éprouve au centuple; elles prennent dans la pensée des proportions effrayantes et transforment en torture morale les plus vulgaires préoccupations, les chagrins les plus usuels.

Les médecins sont plus frappés que les autres de cette impuissance à supporter les contrariétés et les soucis, parce qu'ils en sont chaque jour les témoins. Dans les familles où règne le nervosisme, lorsqu'un enfant tombe malade, c'est une exagération d'inquiétude, une explosion d'angoisse qui dépasse toute mesure. Le petit malade, gâté à l'excès, pousse des cris quand on l'approche et ne veut se prêter à aucun examen. Il faut lui faire violence pour s'assurer de la nature de son mal. S'il est nécessaire d'y porter remède par une intervention immédiate, on est obligé d'engager avec lui une lutte dans laquelle on n'a pas toujours le dessus, et qui, dans tous les cas, a pour effet inévitable d'aggraver la situation.

Lorsque l'enfant est rétabli, tout le monde est épuisé dans la famille, et tout cela souvent pour une simple indisposition. Quand le cas est grave, c'est autre chose, et si l'enfant succombe, c'est cent fois pis. La famille est désemparée. Les parens fous de désespoir désertent la maison et vont promener leur chagrin de ville en ville; parfois la mère ne s'en relève jamais.

C'est là sans doute une douleur légitime et respectable entre toutes. La perte d'un enfant est le plus grand chagrin qu'on puisse

éprouver sur la terre ; c'est celui qui déchire les fibres les plus profondes et les plus sensibles de notre cœur ; mais enfin toute chose a sa mesure, et ce n'est pas faire acte de raison que d'ensevelir le bonheur de toute une famille dans la tombe d'un petit enfant. Nos aïeules aimaient aussi les leurs ; elles en perdaient davantage, car la variole à elle seule leur en enlevait un sur trois ; leur cœur de mère saignait comme celui des femmes de nos jours ; mais elles prenaient sur elles et dévoraient leurs larmes en silence, pour ne pas attrister ceux qui les entouraient, pour ne pas affaiblir le moral du chef de la famille, qui avait besoin de toute sa liberté d'esprit, pour continuer à la faire vivre.

Toute souffrance combattue s'affaiblit par la lutte, et la résignation apporte avec elle sa récompense ; mais ce langage ne se comprend pas aujourd'hui. Une conduite aussi raisonnable serait taxée d'insensibilité par les névropathes, pour lesquels le comble de l'héroïsme consiste à se laisser mourir de chagrin, en faisant partager son sort aux autres. Il est temps de protester contre cette tendresse malentendue. Il est tout aussi coupable de s'abandonner ainsi, que de chercher dans la mort un refuge contre les maux de la vie. Les deux suicides se valent, et, puisque j'ai prononcé ce mot, je ne puis pas me dispenser de signaler, comme un argument de plus en faveur de la thèse que je soutiens, l'augmentation rapide et croissante des morts volontaires. D'après les recherches récentes de M. Jacques Bertillon, le nombre en a plus que triplé, en France, depuis un demi-siècle. De 1826 à 1830, sur un million d'habitans, on comptait en moyenne 54 suicides par année ; de 1878 à 1882, le chiffre s'en est élevé à 180, et, l'année dernière, le suicide a fait, à Paris, plus de victimes que la fièvre typhoïde. Le même accroissement se constate dans le reste de l'Europe, sauf en Norvège. Je dirai bientôt la cause de cette exception.

Le suicide suit la même progression que la folie, dont il est le satellite et souvent la conséquence. Ces deux manifestations de l'égarement intellectuel sont soumises aux mêmes influences. C'est toujours l'exagération de la vie cérébrale ; l'abus des sensations et celui de l'alcool qui troublent la raison. Les statistiques, avec la précision impartiale de leurs chiffres, projettent sur ces questions une éclatante lumière.

Les peuples riches, élevés en civilisation, sont ceux qui paient le plus fort tribut à la mort volontaire. L'écart d'un peuple à l'autre est énorme. Tandis que, pour un million d'habitans, la Saxe compte chaque année 392 suicides, le Danemark 251, la Suisse 239, l'Espagne n'en enregistre que 30 et l'Irlande 17 seulement.

Le nombre des morts volontaires suit la même marche que la

consommation de l'alcool. Les races du Nord, qui font abus de ce dangereux liquide, comptent deux ou trois fois plus de suicides que celles du Midi. Il n'y a qu'un seul pays où cette consommation décroisse, c'est la Norvège, et c'est aussi le seul où le nombre des gens qui attentent à leur vie aille en diminuant.

Alcoolisme, folie, suicide, sont trois fléaux qui marchent de front dans les sociétés modernes. Ce dernier cependant progresse un peu plus vite, parce qu'il reconnaît une cause de plus, c'est l'affaiblissement des croyances. Lorsqu'on ne croit plus à rien, il est logique de quitter la vie, comme on sort d'une salle de spectacle, quand la pièce a cessé de plaire ou quand on s'y trouve mal assis. Les chiffres confirment encore, à cet égard, les prévisions du raisonnement. A population égale, il y a moitié plus de suicides dans les villes que dans les campagnes, où les principes religieux ont été moins fortement ébranlés. Ce n'est que dans les grands centres de population que les femmes et les enfans attentent à leur vie.

Un dernier fait ne s'explique pas aussi facilement : c'est que les pays protestans, pris en bloc, ont, toute proportion gardée, deux fois plus de suicides que les pays catholiques. Le fait est d'une évidence saisissante dans le royaume-uni. L'Angleterre est le pays le plus riche de l'Europe. C'est celui dont la population s'accroît le plus rapidement. Les mœurs sont relativement austères, le puritanisme ardent, et pourtant on y compte presque autant de suicides qu'en France et dix fois plus qu'en Irlande, ce pauvre et malheureux pays qui meurt de faim, émigre en masse et va se dépeuplant. Pour les peuples, comme pour les individus, ce n'est pas toujours la souffrance qui conduit au dégoût de la vie. Ce ne sont pas les heureux de la terre qui craignent le plus de la quitter, ce sont les déshérités de l'existence, ceux auxquels elle a fait banqueroute et qui s'obstinent à poursuivre, avec l'espoir de le voir sortir enfin, le numéro qu'ils ont pris en naissant, à la loterie du bonheur.

Il est bien difficile de remonter un pareil courant de sentimens et d'idées; mais on peut réagir contre les exagérations de sensibilité, contre la pusillanimité croissante, qui affaiblissent les ressorts de la famille et portent atteinte à sa vitalité, contre la faiblesse de caractère qui ne permet de tenir tête ni aux événemens ni aux hommes, qui se traduit par des défaillances continuelles dans la vie publique, comme dans la vie privée, et qui finira par énerver la nation elle-même, si on n'y prend garde.

Pour combattre cette débilité sociale, il faut l'attaquer dans sa source, en s'adressant aux enfans. On peut transformer les générations de l'avenir, en leur donnant une éducation plus vi-

rile, en leur apprenant à supporter la douleur, à braver le danger, à s'endurcir aux privations comme à la fatigue et à ne pas attacher au bien-être plus d'importance qu'il n'en mérite. Les hygiénistes réclament depuis longtemps cette réforme de l'éducation. J'en ai moi-même fait ressortir la nécessité (1). Cette fois nous n'avons pas prêché dans le désert. La croisade que nous avons entreprise a porté ses fruits. Des sociétés se sont formées pour la propagation des exercices physiques dans les écoles et les lycées. Elles ont fondé des journaux (2) et font une propagande active. Cette question d'hygiène pédagogique fera l'objet d'un des congrès qui se réuniront cette année, à l'occasion de l'exposition universelle; enfin, par un arrêté en date du 8 juillet dernier, le ministre de l'instruction publique a institué une commission pour l'étude des améliorations à introduire dans le régime des lycées et des collèges, et les exercices physiques sont à l'étude dans une de ses sections. Tout fait espérer que les jeunes gens élevés d'après ces nouveaux principes seront plus vigoureux et plus énergiques que leurs devanciers.

III.

La suppression de la douleur a été pour quelque chose dans l'exagération de sensibilité qu'on observe surtout dans les classes élevées de la société; mais ce n'est pas le seul préjudice qu'elle leur ait causé. Elle y a introduit deux vices complètement nouveaux : l'ivresse de l'éther et l'abus de la morphine.

L'insensibilité profonde qu'amènent les inspirations d'éther à haute dose est précédée de l'ivresse la plus délicieuse qu'il soit possible d'imaginer. C'est un enchantement dont on ne peut se faire une idée que lorsqu'on en a savouré le charme, un bien-être ineffable, un bonheur de vivre dont rien n'approche dans la vie réelle. Des visions charmantes, et qu'il est possible de prolonger, vous conduisent doucement à un sommeil léger qui se dissipe au bout de quelques instans, sans trouble, sans malaise, et qui ne laisse après lui que le souvenir du bonheur ressenti et le désir de l'éprouver encore.

Cette ivresse était connue longtemps avant la découverte de l'anesthésie. Humphry-Davy avait, dès le siècle dernier, signalé

(1) Voir *l'Éducation hygiénique et le Surmenage intellectuel* dans la *Revue* du 15 mai 1887.

(2) *L'Éducation physique*, bulletin de la ligue nationale de l'éducation physique. — *L'Éducation athlétique*, journal des élèves de l'école Monge.

les sensations agréables que procure l'inspiration du protoxyde d'azote, qu'il avait désigné, pour ce motif, sous le nom de *gaz hilarant*. Ses expériences, répétées en Angleterre et sur le continent, y mirent à la mode les inhalations gazeuses; mais on ne tarda pas à remplacer le protoxyde d'azote par les vapeurs de l'éther, qui se recommandait par sa limpidité, l'odeur suave qu'il exhale et sa volatilisation facile. L'habitude de le respirer à titre d'amusement se répandit dans les laboratoires de chimie et de physique, en Angleterre et aux États-Unis. Jackson y retrouva cette tradition en 1846, et c'est là ce qui le mit sur la voie de la belle découverte que nous lui devons.

Les médecins, en vérifiant sur eux-mêmes les faits avancés par leurs confrères de Boston, constatèrent, en même temps que l'insensibilité anesthésique, le charme incomparable de l'ivresse qui précède l'anéantissement de la conscience. Il en est bien peu, parmi ceux qui exerçaient à cette époque, qui n'aient cédé quelquefois à la tentation de la savourer de nouveau, soit pour échapper un instant aux soucis et aux ennuis professionnels, soit pour oublier quelque chagrin cuisant, ou pour se débarrasser momentanément d'une douleur trop vive. Quelques-uns d'entre eux en ont conservé l'habitude. Du corps médical, elle a passé à ceux qui l'assistent. Le goût de l'éther a fait des prosélytes dans les rangs des sages-femmes, des infirmières, des garde-malades. Puis est venu le tour des névropathes auxquels les médecins en ont révélé le secret en y recourant pour combattre chez eux des attaques d'asthme, de dyspnée cardiaque, d'hystérie, etc.

Aujourd'hui le nombre des éthéromanes est assez considérable; on les reconnaît à l'odeur qu'ils exhalent, car il n'en est pas de plus persistante, ni de plus caractéristique. On pourrait suivre à la trace celui qui vient de respirer de l'éther.

Les gens qui en font abus et qui se maintiennent sous son influence d'une manière persistante ont une physionomie spéciale. Ce n'est pas l'air abruti, l'œil atone des alcooliques, c'est une sorte d'excitation bizarre, une mobilité extrême dans les idées, comme si la pensée était ailleurs. Ils perdent peu à peu l'aptitude aux travaux de l'esprit; leurs facultés diminuent, en même temps que surviennent les troubles nerveux et que l'appétit disparaît. Il en est chez lesquels la passion de l'éther finit par dépasser toute mesure et qui arrivent à en consommer des quantités invraisemblables, lorsqu'ils peuvent se les procurer. Tel était le cas de ce jeune Anglais dont le docteur Ewald a rapporté l'observation et qui s'en allait par les rues, un mouchoir imbibé d'éther sur la bouche, errant de pharmacie en pharmacie, pour tâcher d'obtenir de nouvelles doses de son liquide favori. Repoussé des officines, chassé

de son logis par le propriétaire, à cause de l'odeur dont il emplissait la maison, le malheureux vint, en désespoir de cause, s'échouer à l'hôpital, dans un état voisin de la folie.

Les médecins n'éprouvent pas de pareilles résistances et peuvent, grâce au privilège professionnel, se livrer d'une manière désordonnée à leur funeste passion. J'en ai connu qui ne sortaient plus, et dont l'existence se passait dans un demi-sommeil dont on avait peine à les tirer. Lorsqu'on parvenait à pénétrer jusqu'à eux, en enfreignant la consigne, on les trouvait étendus sur leur lit, pâles, amaigris, les yeux éteints et tenant entre leurs mains un flacon d'éther dont les vapeurs remplissaient la chambre.

Les cas de ce genre sont très rares; et, au demeurant, l'ivresse de l'éther est bien moins dangereuse que celle de l'alcool, non-seulement chez ceux qui se bornent à le respirer, mais encore chez ceux qui le boivent. Les paysans irlandais qui s'enivrent avec un mélange des deux liquides tombent moins bas et moins vite que ceux qui ne font usage que du second. Il est vrai qu'ils en consomment une beaucoup moins grande quantité. La boisson dont ils usent est un mélange commercial, dans lequel entrent les éthers éthylique et méthylique, mêlés à de l'alcool et à des composés empyreumatiques. Le litre de cette liqueur coûte 3 francs, et il suffit de 15 grammes pour déterminer une légère ivresse. Ainsi, dans ce pauvre et malheureux pays, il en coûte un peu moins de 5 centimes pour se procurer un moment d'oubli.

L'habitude de l'éther s'est développée, en Irlande, à la suite des prédications des prêtres catholiques. Dans leur zèle, ils ont tonné contre le whisky avec une telle force, qu'ils ont réussi à le faire abandonner par leurs coreligionnaires; mais ceux-ci l'ont remplacé par la liqueur mixte dont je viens d'indiquer la composition. La substitution s'est opérée peu à peu, à partir de 1866, et maintenant on reconnaît la religion des gens à l'odeur qu'ils exhalent. Les protestans sentent l'alcool, et les catholiques l'éther. Les paysans irlandais ne sont pas seuls à faire usage de ce dernier liquide, sous forme de boisson. Le goût s'en est répandu dans tout le royaume-uni, et il a fait des prosélytes, même dans les rangs de l'aristocratie anglaise. A la suite des courses d'Epsom, on trouve toujours, sur l'hippodrome, quelques petits flacons d'éther parmi les innombrables bouteilles vides de champagne et de porto qui jonchent le sol.

L'abus de la morphine est bien plus répandu et bien autrement pernicieux que celui de l'éther; mais le corps médical n'en a pas conservé le monopole. Les morphinomanes se rencontrent aujourd'hui dans toutes les professions appartenant aux classes aisées, et le nombre s'en accroît tous les jours, sans qu'on s'en aperçoive, parce qu'ils ne sont pas trahis par leur odeur, comme ceux qui font

usage de l'éther. D'un autre côté, la pente est plus glissante. Lorsqu'on s'éthérise, c'est plutôt pour se procurer une sensation agréable que pour calmer une douleur ; c'est une ivresse comme celle de l'alcool à laquelle on s'adonne, tandis que l'abus de la morphine a presque toujours pour point de départ une maladie douloureuse, dans le cours de laquelle le médecin a cru devoir pratiquer des injections hypodermiques. Dans ce cas, le soulagement est si prompt et si complet, que le patient ne trouve pas de termes pour exprimer son contentement et sa reconnaissance ; mais, au bout de quelques heures, la souffrance revient à la charge, le malade réclame une nouvelle application du remède qui l'a si merveilleusement soulagé, et le médecin n'a pas le courage de refuser.

Bientôt il devient indispensable de rapprocher les piqûres et d'augmenter les doses, car il n'est pas de remède pour lequel l'accoutumance s'établisse aussi vite. On arrive très rapidement ainsi à faire absorber aux malades des quantités de morphine qu'on regrette d'administrer.

Cependant, il n'y a pas de danger tant que le médecin reste maître de la situation, en pratiquant lui-même les injections hypodermiques. L'abus commence, lorsqu'il a la faiblesse de céder aux instances de son malade et de lui confier l'instrument. La morphinomanie s'établit alors d'une manière à peu près infaillible. On en arrive à se faire des piqûres en l'absence de toute douleur. Chaque jour on se voit obligé d'abréger les intervalles et d'augmenter les doses. Il y a des gens qui, après avoir commencé par quelques milligrammes, en arrivent à consommer 2 et 3 grammes de morphine par jour.

Il paraît surprenant, au premier abord, qu'une habitude dispendieuse, et qui nécessite une petite opération, ait pu se répandre aussi facilement dans un monde aussi pusillanime ; mais cela s'explique par la promptitude avec laquelle la sensibilité s'émousse chez les personnes adonnées à la morphine, et par ce fait, connu de tous ceux qui en ont usé, que les injections sont d'autant moins douloureuses que la solution est plus concentrée. Les morphinomanes n'en font aucun cas. « Ils éprouvent, dit le professeur Ball, une âpre volupté à se faire des piqûres. Pour certains sujets, il existe un véritable attrait à pratiquer cette opération sur eux-mêmes, et plusieurs de ces malades m'ont affirmé que, s'il fallait absolument diminuer la dose, ils aimeraient infiniment mieux l'absorber en plusieurs fois qu'en une seule (1). »

La douleur arrête si peu les morphinomanes, qu'on en voit se

(1) B. Ball, *la Morphinomanie*. Paris, 1885.

piquer avec des aiguilles dont la pointe est complètement émoussée. Une femme, dont le docteur Mottet a rapporté l'observation, vint à briser son aiguille, pendant qu'elle se trouvait à la campagne. Elle n'en avait pas d'autre. Elle prit des ciseaux à broder, se fit une ouverture à la peau, y introduisit le tronçon de son aiguille et continua à s'injecter ainsi jusqu'à ce qu'on lui en eût envoyé une autre de Paris. La dépense n'arrête pas davantage. Elle est insignifiante au début, quand on en est encore aux centigrammes, et, lorsqu'on arrive aux grammes, il n'est plus temps d'y renoncer. On voit alors des femmes vendre leurs meubles, mettre leurs bijoux, leurs vêtemens au mont-de-piété, pour se procurer de la morphine. On en voit commettre des vols, comme celle dont j'ai parlé plus haut. Après avoir épuisé toutes ses ressources, poursuivie par le pharmacien qui avait commis la faute de lui donner de la morphine à discrétion, et auquel elle devait 1,600 francs, la malheureuse, affolée, ne sachant plus que faire, s'en alla voler des marchandises aux magasins de la *Ville Saint-Denis,* pour les revendre et acheter de la morphine. Arrêtée, traduite en justice et sous le coup d'une accusation infamante, elle n'avait qu'un souvenir, celui de l'épouvantable nuit qu'elle avait passée au poste, le jour de son arrestation, parce qu'elle y avait été privée de morphine; elle n'avait qu'une crainte, celle de ne pouvoir s'en procurer lorsqu'elle serait en prison.

Ce sont surtout les femmes qui se livrent à la morphinomanie. En général, elles ne dissimulent pas leur habitude. Il en est même qui s'en parent comme d'un vice élégant, comme d'une excentricité à la mode. Ce sont elles qui se font monter en bijoux de petites seringues et des flacons minuscules, pour contenir leur poison bien-aimé. Ce sont elles qui sont ingénieuses à varier les procédés pour se soustraire aux regards et se faire leur injection à toute heure et partout, sans attirer l'attention. Ce sont elles enfin qui, ne sachant pas s'arrêter, vont s'échouer dans un lit d'hôpital quand elles sont à bout de ressources. Les hommes ont plus d'empire sur eux-mêmes, et surtout savent mieux dissimuler leur vice. Les médecins, qui forment le fond de la clientèle masculine de la morphine, mettent surtout un soin extrême à se cacher, et c'est pour cela qu'on n'en connaît pas le nombre. Cependant les statistiques indiquent une proportion bien élevée pour les membres du corps médical et pour leurs auxiliaires : elle dépasse la moitié du nombre total.

Il faut tenir compte aussi des prédispositions individuelles. Les natures inquiètes, avides d'impressions nouvelles, de jouissances inconnues, les déséquilibrés, les héréditaires, sont voués à la morphinomanie, et si les circonstances s'y prêtent, ils ne résistent pas

longtemps. Du reste, il ne faut pas plus de trois mois d'un usage journalier de ce poison, pour que l'habitude en soit prise et le vice établi.

La santé n'est pas troublée au début par ces injections quotidiennes. Souvent même elles font disparaître la maladie nerveuse à laquelle on les avait opposées; mais bientôt l'affaiblissement de l'intelligence, la bizarrerie du caractère, la perversion des sentimens affectifs, dénotent le trouble profond de l'économie; les désordres de la santé générale ne tardent pas à survenir et la déchéance physique marche de pair avec la déchéance morale. Les morphinomanes n'atteignent jamais un âge avancé. Quelques-uns meurent subitement, les autres succombent dans le cours d'une maladie aggravée par l'abus du poison ou s'éteignent dans le marasme.

Cette passion est encore plus difficile à guérir que celle de l'alcool, parce que le penchant est plus irrésistible et le besoin plus impérieux. Lorsqu'il n'est pas satisfait, il en résulte un état d'irritation, de malaise indescriptible; il peut même survenir des accidens sérieux quand l'abstention est brusque et complète.

La morphinomanie est un vice avec lequel il faut compter; il est encore à ses débuts, mais il fait de rapides progrès. L'opium a tout autant de séductions que les boissons alcooliques. Il tient sous sa domination 200 millions d'Asiatiques et il envahit peu à peu le reste du monde, sous une forme plus perfide. Il s'est déjà répandu dans l'Europe entière et il gagne du terrain de l'autre côté de l'Atlantique. En Angleterre, la morphine commence à détrôner le laudanum. En Allemagne, au dire du docteur Landowski, elle compte plus de prosélytes qu'en France. Cette dangereuse habitude n'est plus l'attribut exclusif de la bonne compagnie; elle a franchi le seuil de l'antichambre et de l'atelier; on voit maintenant entrer dans les hôpitaux des domestiques et des ouvrières qui s'y adonnent depuis longtemps. Il faut couper le mal dans sa racine, et rien n'est plus facile. Il n'est pas besoin pour cela de lois nouvelles. Il suffit d'appliquer celle du 21 germinal an XI, qui fait défense aux pharmaciens de *délivrer ou de débiter des préparations médicinales, ou drogues composées quelconques, sans l'ordonnance d'un médecin.*

La même mesure suffirait pour empêcher l'abus de l'éther: ces deux vices demeureraient alors l'apanage exclusif des médecins, auxquels il est impossible de l'interdire; mais ceux-là savent à quoi s'en tenir, et ce n'est pour eux qu'un danger professionnel de plus.

Tout compte fait, si les moyens de calmer la douleur que la science contemporaine a trouvés présentent quelques inconvéniens, ils ont de tels avantages, ils rendent de tels services à tous ceux qui souffrent, que la comparaison n'est pas possible. Je n'ai cependant fait qu'envisager un des côtes de la question. Il me reste

à montrer l'influence que ces découvertes ont exercée sur le plus grand progrès que l'art de guérir ait réalisé de nos jours.

IV.

Lorsque la découverte des anesthésiques eut accompli, en chirurgie, la révolution dont j'ai parlé, les opérateurs purent juger de l'importance de la conquête qu'ils venaient de faire par la facilité avec laquelle on acceptait leur secours. Au lieu de la terreur qu'avait jusqu'alors inspirée leur approche, au lieu des résistances qu'il leur avait toujours fallu combattre et dont l'imminence de la mort ou l'aiguillon d'atroces douleurs leur permettait de triompher, souvent trop tard, ils se trouvèrent en présence de gens résignés qui s'endormaient avec confiance et se réveillaient surpris, ne pouvant pas croire que le moment terrible se fût passé pendant la durée d'un sommeil si doux.

C'est qu'en effet, surtout à notre époque, la souffrance fait encore plus peur que la mort. La sagesse des nations prétend le contraire. Mieux vaut souffrir que mourir, c'est la devise des hommes, a dit La Fontaine; mais cet adage n'est vrai que lorsque la mort se dresse brusquement devant nous, comme devant le bûcheron de la fable. L'instinct presque physique de la conservation se réveille alors, et nous la prions de nous aider à recharger notre fardeau; mais tant qu'elle se tient à distance, elle ne nous cause pas autant d'épouvante que la douleur.

Quoi qu'il en soit, la résignation facile des malades et la possibilité d'agir sur eux, pendant le calme et l'immobilité du sommeil anesthésique, avaient imprimé une impulsion considérable à l'art chirurgical. N'ayant plus à compter avec la douleur ni avec le temps, il put intervenir dans des cas considérés comme incurables et sauver des existences qu'on avait crues jusqu'alors irrévocablement condamnées; mais cet essor fut bientôt entravé par le nombre croissant des insuccès et des revers. Les désastres de la pratique hospitalière surtout frappèrent tous les regards et causèrent un véritable effroi. Il en avait été ainsi de tout temps; mais on en prenait plus facilement son parti lorsque la statistique n'était pas encore venue révéler le véritable état des choses et le chiffre effrayant des décès.

La guerre d'Orient acheva de porter la lumière sur ce sujet. Elle démontra, d'une manière définitive, la puissance et l'innocuité du chloroforme, même aux armées. Sur 30,000 blessés qui y furent soumis, pas un ne dut la mort à son emploi; mais les suites des opérations furent encore plus désastreuses qu'en temps de paix. La mortalité, dans les hôpitaux de Constantinople, comme en Crimée, dépassa toute mesure.

Entravé par cet obstacle, l'art de guérir se trouvait en présence d'un nouveau problème plus difficile à résoudre que le premier; mais, encouragé par le triomphe qu'il venait de remporter sur la douleur, il se mit à chercher, avec une ardeur nouvelle, le moyen de vaincre à son tour le danger. Cette poursuite a duré plus de vingt ans; mais elle a été couronnée par le succès le plus éclatant. Ce fait laissera dans l'histoire de notre siècle une trace assez profonde pour que je n'hésite pas à l'exposer sommairement ici.

A l'époque à laquelle nous nous reportons, les causes de la mortalité excessive que subissent les blessés dans les hôpitaux n'étaient déjà plus un mystère. On n'ignorait pas que les accidens qui les enlèvent sont analogues aux fièvres graves et, comme elles, le résultat d'un empoisonnement. On savait que l'agent toxique est transmis d'un sujet à l'autre par l'air qui les entoure, par les personnes qui les approchent et les objets avec lesquels ils sont en contact, et qu'il pénètre dans l'organisme par la surface des plaies. On s'expliquait dès lors que les chances de contamination fussent d'autant plus grandes que les blessés étaient plus nombreux, les salles plus encombrées, la propreté plus défectueuse; mais on ignorait complètement la nature de l'agent delétère et les moyens de le combattre.

C'était quelque chose toutefois que d'avoir posé, dans des termes précis, le problème de l'intoxication nosocomiale, parce qu'on savait dans quelle direction il fallait marcher pour en trouver la solution. Trois voies différentes se présentaient à l'esprit; on pouvait empêcher le poison de naître, le détruire une fois formé, ou s'opposer à sa pénétration dans l'organisme. Chacune de ces routes fut suivie par les expérimentateurs. Les chirurgiens, habitués à tout demander à la médecine opératoire, s'évertuèrent à inventer des méthodes nouvelles pour oblitérer les vaisseaux, en divisant les tissus et pour fermer ainsi la porte à l'agent infectieux. Ces procédés, quelque peu barbares, auraient été absolument inapplicables, si l'anesthésie n'avait pas été découverte auparavant; quelques-uns d'entre eux ont survécu pour remplir des indications spéciales. Les chimistes, de leur côté, cherchaient des substances susceptibles de neutraliser le poison. Ils imaginaient des pansemens préservateurs, et nous verrons bientôt que cette direction était la bonne et que c'est elle qui a conduit au succès. Les hygiénistes réclamaient l'assainissement du milieu nosocomial et, pendant de longues années, ils ont dirigé, contre les vieux hôpitaux, encombrés, sombres, humides et mal tenus, une croisade habilement conduite et qui a porté ses fruits. C'est à partir de cette époque que les règles qui doivent présider à la construction de ces établissemens ont été définitivement posées. Ceux qui se sont élevés depuis laissent peu

de chose à désirer. L'Hôtel-Dieu a été la dernière infraction aux lois de l'hygiène nosocomiale; cette faute, commise malgré l'opposition du corps médical tout entier, a coûté 25 millions.

Une réforme comme celle-là ne peut porter que des fruits tardifs. Nous avons en France 1,587 hôpitaux ou hospices, et il s'écoulera bien des années avant qu'on ait pu les transformer ou les remplacer tous; mais cette enquête en a fait assainir un grand nombre et a modifié la tenue de la plupart d'entre eux, en y faisant entrer de vive force des habitudes de propreté dont on ne soupçonnait pas jusque-là l'importance.

En dépit de tous ces efforts, la mortalité des blessés restait toujours à peu près la même, et la guerre de 1870 vint démontrer le peu d'importance des progrès qui s'étaient accomplis. Les désastres qui fondirent sur la nation, les revers subis coup sur coup par nos armées, les maladies qui s'abattirent sur leurs débris, détournèrent l'attention de ce qui se passait dans les ambulances et dans les hôpitaux; mais lorsque Paris fut enfermé dans son cercle de fer, lorsque les blessés y affluèrent à la suite des combats livrés sous ses murailles, on vit survenir alors les mêmes accidens qu'en Crimée, et ils s'aggravèrent encore par l'encombrement qui se produisit au sein de cette agglomération de plus de 2 millions d'âmes.

Les hôpitaux ne tardèrent pas à se remplir. On en éleva de temporaires; on construisit des baraques, on dressa des tentes; on convertit en ambulances les édifices disponibles, les maisons vides, les hôtels abandonnés. Ces ressources furent rapidement épuisées, et comme le flot des malades montait toujours, l'entassement ne connut plus de bornes. Toutes les complications des blessures s'y répandirent à la fois, et la mortalité devint effrayante dans ces locaux infectés. Les plus élégans, les plus riches étaient aussi meurtriers que les autres. Lorsqu'on entrait dans la cour du Grand-Hôtel, converti en ambulance depuis le commencement du siège, on se sentait envahi par cette odeur fade, nauséeuse, qu'on ne respire d'habitude que dans les vieux hôpitaux. Les blessures les plus légères étaient presque fatalement suivies de mort, et ceux qui franchissaient le seuil de ces demeures empestées devaient laisser leur dernière espérance sur le seuil. Il en était de même partout. Les médecins, réduits à l'inaction, à l'impuissance, assistaient désespérés à ces désastres qui venaient s'ajouter à tous les autres et mettre le comble aux souffrances que la grande ville endurait avec une résignation et un courage qui ont fait l'admiration du monde entier.

C'est à la fin de cette terrible épreuve que se produisit, en France, la première tentative qui ait été couronnée de succès. Ce fut aussi

la première et la plus heureuse des applications qui ont été faites, à l'art de guérir et à l'hygiène, des belles découvertes qui ont transformé la science contemporaine.

V.

Le moment propice était arrivé ; M. Pasteur venait de découvrir, dans le domaine de l'histoire naturelle, un nouveau monde dont il nous révélait successivement l'organisation et les lois. Dans le cours de ses recherches sur les fermentations et de sa longue lutte contre les derniers défenseurs de la génération spontanée, il avait prouvé que l'atmosphère est peuplée comme la mer, qu'elle renferme des myriades de germes organisés et vivans que leur ténuité dérobe à nos regards, mais que le microscope décèle et qui se dévoilent par leurs effets. Il avait prouvé que toutes les fermentations sont le résultat de l'action de ces petits organismes, et que partout où la vie se manifeste, sans facteur apparent, elle provient du développement et de la multiplication de ces germes.

Les infiniment petits, personne ne le conteste plus aujourd'hui, sont les agens de toutes les transformations et de la destruction qui se produit dans le monde entier, pour compenser la création incessante qui s'y opère. Ils font disparaître, plus rapidement que les grands vertébrés nécrophages, tous les corps qui ont cessé de vivre. Ils protègent les vivans contre les morts, en restituant au monde inorganique les élémens de ceux-ci, afin de leur permettre d'entrer dans de nouvelles combinaisons et de participer à une vie nouvelle. C'est là le côté bienfaisant de leur intervention ; mais ils ne se bornent pas à décomposer la matière morte, ils agissent aussi sur les êtres vivans. Leurs innombrables essaims, répandus dans l'atmosphère, mêlés aux poussières qu'elle entraîne dans ses mouvemens, tombent sur le sol et dans les eaux, qu'ils ensemencent. Ils pénètrent dans le corps de l'homme et des animaux, se développent, se multiplient au sein des liquides organiques qu'ils altèrent, et deviennent ainsi la cause des maladies les plus redoutables qui affligent l'espèce humaine et les animaux.

A l'époque néfaste dont j'évoquais tout à l'heure le douloureux souvenir, M. Pasteur n'avait pas encore démontré, pour l'espèce humaine, l'exactitude de ces grandes lois biologiques ; mais il en avait fourni les preuves pour quelques-unes des maladies contagieuses propres aux espèces animales. La bactéridie du charbon, le vibrion septique, les corpuscules de la maladie des vers à soie étaient découverts, et leur spécificité démontrée ; ces exemples suffisaient pour affirmer la loi posée et pour en permettre la généralisation. M. Pasteur était en droit de déclarer que toute maladie

transmissible est le résultat d'un microbe. Les découvertes qui se sont réalisées depuis ont prouvé l'exactitude de cette assertion. Mais la chirurgie n'avait pas attendu cette démonstration pour en faire son profit, et, sur ce terrain, la pratique a devancé la science de dix années.

M. Pasteur, dans ses études sur les micro-organismes répandus dans l'atmosphère, avait reconnu que ces corps, si ténus qu'il peut en tenir plusieurs millions dans une goutte d'eau, ont cependant des dimensions suffisantes pour qu'on puisse les arrêter au passage avec une couche d'ouate, et qu'ils sont assez lourds pour tomber, par leur poids, au fond des couches d'air, lorsqu'elles sont en repos, comme les poussières tombent au fond des liquides. M. Alphonse Guérin eut l'idée d'utiliser la première de ces propriétés pour préserver ses amputés de l'invasion des microbes flottant dans l'air des salles. Il réalisa sa pensée en enveloppant, aussitôt après l'opération, le membre qui venait de la subir, dans un épais manchon d'ouate vierge, irréprochable, aussi tassée que possible, et en l'y laissant à demeure.

Le résultat répondit à ses espérances, et le pansement ouaté obtint immédiatement le succès qu'il en attendait. C'est au printemps de 1871 qu'il fit ses premiers essais. Les événemens du 18 mars, du 3 avril, et les journées de mai avaient encombré de blessés les salles de l'hôpital Saint-Louis. La mortalité y était désespérante. Pendant les six mois précédens, M. A. Guérin n'avait sauvé qu'un seul de ses amputés. A partir du moment où il adopta sa méthode, il n'en perdit plus que le tiers. Il vit guérir la moitié de ses amputés de cuisse. Ce résultat fut considéré comme merveilleux. Jamais, de mémoire de chirurgien, on n'avait vu à Paris autant d'amputés vivant à la fois dans le même hôpital.

Cependant, de l'autre côté de la Manche, un chirurgien écossais poursuivait, depuis quelques années déjà, la solution du même problème, en marchant dans une autre voie, mais en s'inspirant également des découvertes de M. Pasteur. M. A. Guérin était parvenu à arrêter les microbes au passage, le docteur Lister entreprit de les faire périr. Parmi les nombreux parasiticides qu'on expérimentait depuis dix ans, il fit choix de l'acide phénique, qui, jusqu'alors, avait été considéré comme le moins incertain d'entre eux ; mais, au lieu de se borner, comme on l'avait fait jusqu'alors, à en imprégner les pansemens, il en étendit l'action à tout ce qui approchait du malade. A l'aide de la pulvérisation, il le répandit dans l'atmosphère de la salle ; il en imbiba ses appareils, il y trempa ses instrumens et ses mains, et y fit plonger celles de ses aides ; il eut soin, en un mot, que pas un germe infectieux ne pût échapper à l'action de l'acide destructeur, et il créa ainsi la

méthode antiseptique (1), qui a rendu son nom célèbre dans le monde entier.

Cette méthode ne fut pas accueillie, même en Angleterre, avec l'enthousiasme qu'elle a excité plus tard. En France, on s'y montra d'abord indifférent. D'une part, elle n'avait rien de nouveau, puisque l'acide phénique et le phénol étaient employés depuis longtemps; de l'autre, les précautions méticuleuses, les petits détails d'exécution dont elle se composait, semblaient un peu puérils aux chirurgiens de notre pays. Les esprits sceptiques trouvèrent la confiance de Lister naïve et son procédé presque enfantin; mais le chirurgien de Glascow avait, comme M. A. Guérin, la foi scientifique avec laquelle on fait les grandes choses; il persista, il perfectionna son procédé, et bientôt le succès le plus éclatant vint récompenser sa confiance. Nos compatriotes s'empressèrent alors de convenir de leur erreur. Ils reconnurent que ce sont précisément ces soins minutieux, cette propreté rigoureuse, qui constituent l'essence de la méthode et qui assurent la perfection du résultat.

Depuis cette époque, elle a fait le tour de l'Europe et s'est implantée aux États-Unis. L'Allemagne et le Danemark l'ont accueillie avec enthousiasme, et en France, il y a longtemps qu'on ne la discute plus. Dans ses pérégrinations, elle a subi des modifications de détail. On a quelque peu délaissé l'acide phénique pour d'autres substances reconnues plus actives; mais, au fond, c'est toujours la méthode de Lister, et l'antisepsie chirurgicale est bien son œuvre. Partout où elle a été appliquée, avec la rigueur nécessaire, elle a donné les mêmes résultats; mais cette rigueur est la condition indispensable du succès. Loin de se relâcher des précautions recommandées par son auteur, on n'a fait que renchérir sur leur sévérité. On y a été conduit par les progrès mêmes de la science.

Lorsque Lister créa sa méthode, on ne faisait que soupçonner l'existence des petits organismes auxquels sont dus les accidens formidables qu'on désignait, dans leur ensemble, sous le nom de fièvre des hôpitaux. Le *microbe pyogène* n'a été découvert que dix ans plus tard. Depuis on a en trouvé d'autres qui ne sont pas moins dangereux, et, de plus, on a reconnu l'extrême subtilité de ces micro-organismes et leur résistance surprenante aux causes de destruction. Elles sont telles qu'il ne suffit pas, pour rendre *aseptiques* les mains de ceux qui touchent les blessés, de les laver à l'eau chaude et au savon, de les tremper ensuite dans la solution phéniquée; il ne suffit pas de nettoyer ses ongles à la brosse, pour les débarrasser de tous les germes qu'ils abritent. La poussière

(1) Antiseptique, de ἀντι, contre, et σῆψις, putréfaction.

qu'on peut y recueillir, après cette opération, est encore susceptible de transmettre des maladies, car elle produit de riches cultures de microbes, lorsqu'on la dépose sur la gélatine ou sur l'agar-agar. Pour désinfecter complètement ses mains, il faut recourir à un dernier lavage à l'alcool.

Il est facile de se rendre compte par ce fait de l'examen sévère qu'il faut faire subir à tout ce qui approche des blessés. Pour peu qu'on se relâche de cette surveillance, on en est puni par des accidens de contamination. Il est des salles de blessés dans lesquelles on ne pénètre qu'après avoir subi un sérieux lavage et changé de vêtemens. Dans certains hôpitaux, tous les pansemens, toutes les opérations se font dans une salle spéciale, au milieu d'une atmosphère idéalement pure et par les soins d'un personnel également irréprochable.

Nous sommes loin, on le voit, de la malpropreté légendaire de nos vieux hôpitaux. Aussi, les chirurgiens qui ont conservé les traditions du passé, qui répugnent aux doctrines nouvelles et continuent à traiter d'enfantillage les détails minutieux de l'antisepsie, ceux-là continuent à perdre des malades. Dans les services où ces principes sont observés, les accidens consécutifs des blessures n'existent plus. Les opérations les plus graves réussissent avec une simplicité jusqu'alors inconnue ; la guérison s'opère sans trouble, sans réaction et dans un temps invraisemblablement court.

La pratique des opérations a puisé dans cette sécurité une audace que les vieux chirurgiens qualifient de témérité, mais que le succès encourage. Le cadre des maladies accessibles aux instrumens a considérablement augmenté, et celui des innovations heureuses ne se compte plus. Dans les entreprises nouvelles dont nous sommes chaque jour les témoins, il y en a sans doute que la saine pratique réprouve ; mais leur témérité même atteste la puissance de la méthode qui permet de les tenter.

L'art des accouchemens a bénéficié, comme celui des opérations, de cette conquête inappréciable. Les maladies puerpérales ont disparu des maternités comme des maisons particulières. Elles ont fui devant l'antisepsie. La mortalité si connue des femmes en couches dans les établissemens hospitaliers est passée à l'état de légende. On en parlera bientôt comme des épidémies du moyen âge. Pour donner la mesure de l'importance du progrès accompli, je ne puis résister au désir de reproduire ici ce que le professeur Tarnier disait, il y a quatre ans déjà, à la tribune de l'Académie de médecine : « En 1856, quand je fus nommé interne de la Maternité, la mortalité des femmes en couches était d'environ 10 pour 100. Elles étaient littéralement décimées par les maladies puerpérales... Je vis un jour mourir sept femmes en

quelques heures. En 1884, sur près de mille femmes entrées à la Maternité, nous n'avons eu qu'un seul décès. »

En dehors des hôpitaux, les résultats sont les mêmes. Les épidémies qu'on voyait autrefois s'abattre avec tant de violence sur les femmes récemment accouchées, ont disparu complètement des localités où l'on observe les règles indiquées plus haut. Les femmes enceintes n'ont plus besoin de fuir les grandes villes pour subir leur épreuve; elles y courent même moins de danger que dans les petites, parce que les règles de l'antisepsie y sont mieux connues et mieux observées. En somme, grâce aux progrès scientifiques contemporains, les femmes, échappant à la condamnation qui pesait sur elles depuis le commencement du monde, peuvent maintenant devenir mères sans souffrances et sans danger.

La solution du problème une fois trouvée, les médecins se sont beaucoup relâchés de leurs exigences en ce qui concerne la construction des hôpitaux, et de grandes dépenses seront ainsi épargnées aux villes qui désireront en construire. Il est même des chirurgiens qui professent une indifférence complète pour la salubrité du milieu dans lequel ils opèrent, et qui acceptent le premier local venu pour y loger leurs blessés. C'est aller un peu loin.

L'antisepsie chirurgicale est destinée à transformer la pratique des champs de bataille. Elle y sera d'une application plus difficile que dans le calme des hôpitaux; ses résultats ne seront probablement pas aussi brillans; mais ils atténueront toujours, dans une proportion considérable, l'effrayante mortalité qui a pesé jusqu'ici sur les victimes de la guerre. Fasse le ciel que nous n'ayons jamais à constater ce dernier bienfait de la méthode !

Je tiens à rappeler, en terminant, que le progrès dont je viens de tracer très rapidement l'histoire est la conséquence de la découverte des anesthésiques et du perfectionnement des moyens à l'aide desquels on annule la douleur. Pour atteindre le degré de sécurité et de hardiesse auquel elle est parvenue, la chirurgie contemporaine doit agir avec une lenteur, un soin et un ensemble de précautions qui ne sont possibles qu'à la faveur d'une immobilité absolue et d'une insensibilité prolongée. Autrefois, il fallait agir vite pour abréger le supplice, et les opérations ne duraient que quelques minutes. Il en est aujourd'hui qui demandent plusieurs heures pour se terminer et, pendant tout ce temps, le malade, plongé dans le sommeil anesthésique, demeure absolument étranger à ce qui se passe. En ne comptant que les femmes rendues à leurs familles par une de ces opérations terribles que nous regardions, il y a trente ans, comme des tentatives criminelles, on arriverait à des centaines de mille.

JULES ROCHARD.

LES

PEINTRES PRIMITIFS

DE L'ALLEMAGNE

H. Janitschek, *Die Deutsche Malerei.* Berlin, 1889.

On sait l'histoire de ce forgeron d'Anvers qui aima une jeune fille, et qui devint peintre par la seule force de son amour. L'Allemagne tout entière eut jadis une histoire pareille : c'est par un miracle d'amour qu'elle devint peintre et le resta trois cents ans.

Jamais une race n'avait eu à un aussi faible degré les qualités que requiert la peinture. Au XIVe siècle, pas plus qu'aujourd'hui, les Allemands ne savaient voir les choses d'une façon colorée ou précise. Le monde extérieur n'était pas à leurs yeux, comme aux yeux des Flamands, un ensemble de lignes et de couleurs très réelles, constantes, nuancées minutieusement ; ni, comme aux yeux des Italiens, une vivante harmonie de formes. Jusqu'au XVIe siècle, les peintres allemands ne semblent pas même s'être aperçus de la réalité visuelle. Ils s'obstinent à dédaigner l'étude de la nature; leur dessin reste d'une gaucherie surprenante; leur coloris est tout de fantaisie et de convention. Aucune des aptitudes du peintre ne se retrouve chez eux. Pendant que les Flamands, les Italiens ne cessent de perfectionner leurs procédés techniques, les Allemands persistent à se contenter des procédés les plus simples et les plus primitifs : ils gardent les fonds d'or au lieu des riches perspectives aériennes; ils adoptent l'usage de l'huile sans prendre

LA

VIE ET LES MŒURS

DANS L'ALLEMAGNE D'AUJOURD'HUI

I.

PREMIÈRES IMPRESSIONS.

Il y avait une fois un Allemand nommé Michel. C'était un homme grand et robuste, avec des épaules carrées, des pieds énormes, une grosse tête ronde et bouffie. L'éducation ni l'expérience de la vie n'avaient pu alléger la lourdeur native de son allure, donner de la grâce à son maintien, rendre ses gestes plus souples et ses mouvemens plus alertes. Son esprit aussi était resté pesant, dénué de finesse, indifférent aux nuances. Mais c'était un esprit solide et résistant, tout occupé par la passion de la pure vérité. A la conquête de cette vérité, il marchait par les chemins les plus droits, poussant à fond le développement de ses idées sans souci de l'opinion d'autrui.

Son caractère était comme son esprit : ferme et libre. Le sentiment naturel de la justice s'en était à jamais emparé pour en interdire l'accès à toute intention mauvaise. Ni l'espoir de gros bénéfices, ni l'assurance de l'impunité, ni les pires exemples ne pouvaient le faire dévier de la route que lui traçait sa conscience.

Et cet homme, avec ses allures rudes, son esprit sévère

et son caractère inflexible, avait un cœur simple, naïf, un cœur d'enfant ou de poète, largement ouvert à toutes les souffrances des hommes et des choses. Sa compassion était active, effective, toujours prête au dévoûment. Toutes les émotions humaines avaient en lui leur contre-coup : elles y faisaient couler un large flot de symboles et de mélodies, si bien que sa voix même, à l'origine dure et grossière, s'était peu à peu imprégnée d'un délicieux parfum poétique.

Il vivait une vie régulière et tranquille, parfaitement remplie de joies innocentes. Le soir, après s'être patiemment acquitté de sa tâche quotidienne, il rentrait dans sa maison. Il embrassait avec une tendresse mêlée de respect sa jeune femme Marguerite, blonde comme lui, mais toute frêle et délicate. Puis, quand il avait mangé et bu copieusement, et donné cours en toute façon à sa grosse gaîté, le sentiment de la souffrance humaine s'emparait à nouveau de son âme. Une langueur l'envahissait, vague d'abord, sans cesse plus précise. Et il chantait. Il improvisait un *lied* lent et mélancolique, s'apitoyant sur la douleur d'un amant délaissé, ou bien il entonnait une de ces légendes aux rythmes variés, où les elfes et les nixes dansent avec les follets sous le clair de lune.

Que l'on ne croie pas au moins que ce Michel est un être d'exception : au dire des Allemands, il est le type parfait de la nation allemande tout entière. *Der Deutsche Michel*, c'est l'équivalent, dans son pays, de ce qu'est en France Jacques Bonhomme, en Angleterre John Bull. Au temps où le prince de Bismarck faisait encore quelque bruit dans le monde, l'Europe l'appelait le chancelier de fer ; mais, pour les Allemands, il restait le *Grand Michel*, l'expression la plus haute du caractère national. Qu'on ne nous accuse pas non plus d'avoir idéalisé le tableau. C'est un des exercices favoris de la critique et de la philosophie allemandes de se demander « ce que c'est que d'être Allemand? » et tous ont répondu à cette question en donnant, tel à peu de chose près que nous l'avons donné, le portrait de Michel. Chacun s'est contenté seulement d'ajouter au portrait un détail à son goût. Pour le publiciste libéral Johannes Scherr, l'Allemand véritable est un Michel libéral ; pour Wagner, c'est un Michel wagnérien ; pour l'auteur anonyme d'un livre récent, *Rembrandt als Erzieher*, philosophe idéaliste et politicien prussophobe, l'Allemand véritable est un Michel antipositiviste et antiprussien. Mais, sur le fond du caractère, tous sont d'accord. Tous développent la phrase célèbre de Tacite, définissant la nation allemande : *propriam et sinceram et tantum sui similem gentem ;* tous la traduisent par cette phrase non moins célèbre du grand Fichte : « Avoir du caractère et être allemand sont deux termes synonymes. » Voici, par exemple, comment l'au-

teur de *Rembrandt als Erzieher* résume le caractère de ses compatriotes : « Musique et honneur, sauvagerie et douce piété, ingénuité d'enfant et amour de l'indépendance, individualisme et idéalisme, tels sont les traits essentiels de la nature allemande. »

Les Français impartiaux qui nous ont parlé de l'Allemagne ont mis dans leur jugement plus de réserve et moins d'enthousiasme. Ce qu'ils ont dit pourtant confirmait sur plus d'un point l'opinion des écrivains allemands. Déjà Voltaire, après s'être amusé de la grossièreté d'allure des Allemands, de leur gloutonnerie et de la facilité de leurs mœurs, reconnaissait qu'en aucun autre pays la vertu et la probité populaires ne s'étaient conservées aussi pures. Pour Mme de Staël, « les Allemands ont en général de la sincérité et de la fidélité, ils ne manquent presque jamais à leur parole et la tromperie leur est étrangère... » — Ailleurs : « La nation allemande, nous dit-elle, a l'incapacité de cette souplesse hardie qui fait plier toutes les vérités pour tous les intérêts ; ses défauts, comme ses qualités, la condamnent à l'honorable nécessité de la justice. » — C'est elle encore qui nous fournit ce trait typique : — « La bonne foi des Allemands est telle qu'à Leipzig un propriétaire ayant mis sur un pommier qu'il avait planté au bord de la promenade publique un écriteau pour demander qu'on ne lui en prît point les fruits, on ne lui en vola pas un seul pendant dix ans. J'ai vu ce pommier avec un sentiment de respect : il eût été l'arbre des Hespérides qu'on n'eût pas plus touché à son or qu'à ses fleurs. »

Henri Heine, Prussien libéré, qui parle des Allemands aux Français et qui fait voir à tout moment la honte et le regret qu'il ressent d'être né en Allemagne, lui-même rend hommage à la loyauté du caractère germanique. Il a beau mépriser la sottise des Allemands, qui seule, d'après lui, les fait rester vertueux, jamais il ne manque à reconnaître la réalité et même la commodité pratique de cette vertu dont il rit. Il définit les Allemands des *chênes sentimentaux;* mais, pour prouver que sa définition n'a rien d'injurieux, il exalte en Luther *le plus Allemand des Allemands*, c'est-à-dire « le mélange d'un rêveur mystique et d'un homme d'action. » Jamais il n'omet non plus de signaler la source de rêve et de poésie qui jaillit spontanément de toute âme allemande. Son livre de l'*Allemagne* est en somme, et peut-être à son insu, une glorification de la poésie nationale germanique opposée à la précise et prosaïque poésie de nos races gallo-romaines.

Avec quelle tendresse Michelet, dans son *Histoire de la réforme*, nous a entretenus de l'Allemagne! Combien de fois M. Renan nous a vanté le génie des races germaniques, leur attachement au devoir, la liberté hardie de leur pensée, leur force et leur douceur! En face du juif alsacien Nucingen, Balzac nous présentait le modèle de

l'Allemand, Schmucke, l'ami de Pons, qui passe au travers de la comédie humaine les bras croisés sur la poitrine et les yeux levés au ciel. En face des Parisiens et pour mieux démontrer le néant de leurs agitations, M. Taine, lui aussi, nous a présenté le modèle de l'Allemand : il nous a fait voir, dans le dernier chapitre de *Graindorge*, une façon de saint, un sublime résigné partageant sa vie entre la science et la musique.

C'est à l'école de ces maîtres que j'avais appris à juger l'Allemagne. Le type idéal qu'ils m'offraient me séduisait davantage que le type, manifestement enlaidi à plaisir, que me présentaient par ailleurs des écrivains d'une autorité fort suspecte; et, malgré tout, j'avais gardé l'habitude de le croire plus réel. Au surplus, c'était un sujet où j'aurais été en peine de m'expliquer. J'étais allé souvent en Allemagne, j'y avais même longtemps vécu, je n'étais pas entièrement sûr de n'y avoir rencontré que Michel, mais la vérité est que je n'y avais jamais rencontré personne.

On sait l'histoire charmante des *willies :* ce sont de jeunes fiancées mortes avant leur mariage; chaque nuit elles dansent au bord des routes, et tout homme qui passe près d'elles est tenu de se mêler à leur ronde jusqu'au lever du soleil. L'Allemagne est ainsi une vaste plaine nocturne où dansent des *willies;* les choses mortes, les monumens, les peintures, les chansons et les légendes d'autrefois y gardent un pouvoir de séduction plus captivant et plus tenace qu'en aucun autre pays. Et ainsi je n'avais point cessé d'y vivre avec les morts; avec les architectes des églises romanes du Rhin et ceux des fontaines gothiques de la Souabe, avec les vieux peintres et les vieux sculpteurs, avec les musiciens, avec les poètes du moyen âge et leurs dignes continuateurs romantiques. Ces saintes gens me parlaient de leur pays avec bien plus de charme et de douceur que Mme de Staël, mais au fond ils m'en disaient, à peu de chose près, ce qu'elle m'en avait dit. La probité et la gaucherie, l'ingénuité et la lourdeur, la tendresse et la brutalité, la vigueur logique et un peu de niaiserie, la faiblesse des sensations et la force des émotions m'apparaissaient de plus en plus comme les traits distinctifs de la nature allemande. Je voyais bien autour de moi, dans les rues, des Allemands d'aujourd'hui; sous leurs ridicules, dont je m'amusais, je devinais avec attendrissement les mêmes qualités que j'aimais chez leurs ancêtres. Mais je dois ajouter que tous me faisaient plus ou moins l'impression d'être des gardiens de musées et que je leur savais gré surtout de tenir en si bel ordre les précieuses collections de monumens et de souvenirs confiés à leur soin.

Je me suis bien aperçu de mon ignorance le jour où j'ai voulu me faire une idée d'ensemble des mœurs et des caractères de l'Allemagne contemporaine. Je connaissais parfaitement les mœurs et

le caractère de Rübezahl, le malin génie des montagnes, de Gœtz de Berlichingen, le chevalier au poing de fer, du vieux pêcheur qui avait perdu sa fille Berthalda, et recueilli à son foyer Ondine, la blonde enfant sans âme, de maître Martin le tonnelier de Nuremberg et de son ami le maître cordonnier Hans Sachs, de l'organiste saxon Jean-Sébastien Bach, du philosophe Fichte et du poète Novalis ; mais de quelle façon les Allemands d'aujourd'hui comprennent la vie, ce qui les amuse et ce qui leur déplaît, ce qu'ils ressentent et ce qu'ils font, j'en avais une notion toute de fantaisie, à peu près la notion que doit en avoir dans son Kyffhaüser l'empereur Barberousse, qui attend là depuis des siècles qu'on ait fini de ferrer ses chevaux.

I.

Il me fallait maintenant retourner en Allemagne, mais y arriver en plein jour, quand s'agitent les vivans, et non plus comme autrefois à l'heure du clair de lune, lorsque dansent au son du *cor enchanté* les mortes willies. Je dus faire table rase de mes imaginations, ou plutôt les suspendre, proprement enveloppées, dans un coin de ma pensée, avec l'espoir d'être bientôt autorisé à les y reprendre. Et je partis, résolu à observer de mon mieux, sans préjugé d'aucune sorte, les caractères, la vie et les mœurs de l'Allemagne d'aujourd'hui.

Un soir de juillet, je pris à la gare du Nord un billet pour Cologne. Dans le compartiment où je m'installai, il y avait déjà deux voyageurs : la fumée de leurs cigares m'empêcha d'abord de distinguer leurs figures. Je vis tout de suite en revanche la masse énorme de paquets dont ils avaient encombré les banquettes : des valises, des boîtes à chapeaux, des sacs de toutes les formes. J'eus grand'peine à me trouver un coin parmi ces bagages, et mes deux compagnons mirent assez de mauvaise grâce à m'y aider; mais, dès que je fus assis, je les vis qui, tous deux, braquaient sur moi de bons regards affectueux, exprimant le plaisir qu'ils éprouvaient à faire la route en ma société. Je pus les regarder à mon aise. Tous deux étaient vêtus de redingotes, et portaient de lourdes chaînes de montre en or, avec une infinité de breloques. La ressemblance, d'ailleurs, s'arrêtait là. L'un était un gros homme massif, avec une face ronde et réjouie, des yeux brillans sous des lunettes à branches dorées, des cheveux châtain plantés au haut du front et rejetés en arrière, et une large barbe blonde, coupée en ligne droite. Le second voyageur avait, au contraire, la mine assez chétive. Son visage osseux, au nez pointu, s'encadrait d'une petite barbe rousse peu fournie ; et son front bas et

bombé était à demi couvert par d'épais cheveux d'un blond incolore. En guise de manteau de voyage, il avait pris avec lui deux couvertures; l'une d'elles, jetée sur ses épaules par-dessus sa redingote, achevait de lui donner une apparence de malade.

Je compris bientôt cependant qu'il se portait le mieux du monde, ainsi que son compagnon : car le train était à peine en route, que tous deux poussaient à fond une connaissance engagée tout à l'heure sur le marchepied du wagon, parlant assez haut pour me forcer à les entendre. Ils se présentaient l'un à l'autre. « Mon nom, disait le maigriot, est *Musikdirektor* L. de Hambourg. — Mon nom est *Weinhändler* C. de Dresde, » répondait son nouvel ami. Un quart d'heure après, ils n'avaient plus rien de secret l'un pour l'autre. Ils étaient venus tous les deux à Paris pour voir la *Riesenstadt*, la ville géante. Ils s'en retournaient dans leurs pays, où les attendaient leurs femmes et leurs filles. Chacun avait acheté quelque chose pour les siens : ils n'eurent point de repos qu'ils ne se fussent montré leurs emplettes. Ils bousculèrent de nouveau le monceau de leurs paquets. Leurs valises, leurs boîtes et leurs sacs étaient bien les choses les plus ornées et les plus laides, les plus ingénieuses et les plus incommodes que je pouvais rêver. Chacun de ces ustensiles portait un dessin ou des initiales en clous dorés; chacun avait à l'intérieur une foule de compartimens, avec des soupapes, des boucles se fermant d'elles-mêmes, toute sorte d'inventions imprévues. Mais les dessins et les initiales s'étalaient juste où on aurait aimé ne pas les voir : et les compartimens, les soupapes et les boucles occupaient tant de place, que je comprenais maintenant pourquoi il fallait à ces voyageurs un si grand nombre de paquets. Quant aux souvenirs qu'ils rapportaient de Paris, jamais je n'ai pu deviner où ils les avaient découverts. A part les inévitables reproductions de la tour Eiffel, c'étaient des objets de camelote que je n'avais guère vus qu'en Allemagne : des boucles d'oreilles à allégories, des albums des célébrités européennes, des réveille-matin avec boîte à musique. Le prix de tous ces achats était soigneusement rappelé, vérifié sur un carnet de poche, admiré en des intervalles de silence.

Bientôt mes deux compagnons se remirent à parler de Paris, de la vie qu'ils y avaient menée, de l'enchantement qu'ils y avaient trouvé. L'un et l'autre y étaient venus pour la première fois. L'un y était resté quinze jours, l'autre à peine cinq jours, mais ils paraissaient avoir vu exactement les mêmes choses. Ils se redisaient, carnet en main, les endroits qu'ils avaient visités : et comme tous deux étaient allés le même soir dans un café-concert des Champs-Élysées, ils insistèrent beaucoup sur cette coïncidence, s'attendrissant à l'idée des suites qu'elle aurait pu avoir. « *Ach Gott, es ist*

doch nur ein Paris! Dieu! il n'y a tout de même qu'un seul Paris! » à tout moment ils répétaient ce proverbe de leur pays.

L'enthousiasme les tenait en éveil : à minuit, ils parlaient encore de Paris et de ses magnificences. L'intensité absolue de leur admiration m'abasourdissait : le fait est que ni l'un ni l'autre ne paraissaient avoir trouvé à Paris une seule chose qui ne fût *herrlich*, *famos*, *wunderbar*, en un mot surnaturelle. Notre pays était à leurs yeux l'incarnation de l'élégance, de la richesse et de la majesté, les trois qualités qu'ils me semblaient le plus enclins à apprécier. Mais ce qui augmentait ma surprise, c'était de voir ce que ces Allemands avaient admiré à Paris. Aucune des véritables grandeurs de la ville, ils ne semblaient l'avoir seulement remarquée. Ils ne faisaient mention que d'endroits dont je ne me doutais point, d'un grand café sur le boulevard où la bière était excellente, d'un restaurant à très bon marché servi par des dames, et puis des cafés-concerts et des filles. Sur ce dernier point ils ne tarissaient pas, avec une indiscrétion plus naïve que plaisante, la même qu'ils avaient mise tout à l'heure à parler de leurs femmes. L'idée qu'ils se faisaient de Paris, après de telles expériences, me déconcertait. Je finis pourtant par y distinguer deux choses superposées : une admiration *a priori*, fatale, héréditaire, et puis une profonde incapacité de rien comprendre à ce pays qu'ils avaient besoin d'admirer. Je songeais à ces dures paroles de Mme de Staël : « En toute chose, les Allemands ont trop de considération pour les étrangers et pas assez de préjugés nationaux. Les Français leur ont fait peur à jamais. » Je me rappelais l'effort constant de tous les écrivains allemands pour exciter leurs compatriotes à être des Allemands, au lieu de s'attarder dans le mépris d'eux-mêmes et l'admiration inintelligente des étrangers. « Ayez donc une fois enfin le courage de vous abandonner sans honte à vos impressions, de ne pas rougir de vos vrais sentimens naturels! » leur disait Goethe. Hélas! tous ces écrivains, et Goethe plus que tous les autres, pourquoi ont-ils donné eux-mêmes dans ce funeste travers, dont ils voulaient guérir leur pays?

Cependant mes deux compagnons continuaient à égrener leurs souvenirs. Ils s'interrompaient seulement de temps à autre pour manger. Chacun s'était muni de provisions pour la route : ils mangeaient en même temps, sans d'ailleurs se rien offrir. Et entre deux bouchées, de nouveau ils me regardaient de leurs bons yeux ingénus, sollicitant ma sympathie pour la jouissance qu'ils goûtaient.

Enfin, le sommeil eut raison de leur émotion. Après la douane allemande d'Herbesthal, l'un, le gros, se remit à dormir, l'autre, toujours vêtu de sa couverture, fit mine quelque temps de regarder le paysage. Les collines boisées de l'Ardenne peu à peu

s'abaissaient ; le joyeux soleil levant réveillait au-dessous de nous une grasse vallée parsemée de fleurs rouges. J'avais pris un livre, résolu à ne pas me laisser ressaisir par le charme de cette terre allemande : je savais que la chanson de Loreley s'entend à très grande distance du Rhin, surtout par ces fraîches et limpides matinées d'été. Mais la voix du directeur de musique de Hambourg, mieux que tous les livres du monde, m'empêcha d'entendre l'appel enchanté. Le digne homme m'apostropha en français, me déclara que l'habitude de lire dans le wagon était funeste pour les yeux. Après quoi, il me demanda si je comprenais l'allemand ; et, mis à l'aise par ma réponse, il me fournit les renseignemens les plus divers sur les pays que nous traversions. Il me fit voir dans le lointain les promenades de la Karlshöhe, me raconta les embarras qu'avaient eus les ingénieurs pour creuser la rampe si rapide qui descend vers Aix-la-Chapelle, et aussi comment le secrétaire de Charlemagne, Éginhardt, enleva la fille de son maître, Emma, dans le castel d'Emmabourg, que d'ailleurs nous ne pouvions distinguer. Je fus stupéfait de l'abondance de ses informations : il connaissait à fond toute l'Allemagne, du nord au midi. Il avait une extrême faculté d'admiration, ne pouvait parler d'un pays ou d'un monument sans le déclarer merveilleux. Mais je le soupçonnai d'être en réalité plein de mépris pour ces choses merveilleuses, car il me suffit de lui dire que je les admirais aussi pour m'attirer un coup d'œil étonné et méfiant. « Nous, Allemands, c'est notre devoir d'admirer notre pays, semblait-il dire ; mais c'est un devoir, où vous autres Français n'êtes point tenus, et que vous seriez bien fous de vous imposer. » Mon culte des peintres primitifs allemands, surtout, lui parut supect. Lui, il n'y avait pas jusqu'à la musique où il n'avouât la supériorité des compositeurs français d'aujourd'hui.

A Aix-la-Chapelle, une jeune femme monta dans notre wagon. Les deux Allemands ne firent pas un geste pour la saluer, ni pour délivrer les banquettes des paquets qui les encombraient : et la malheureuse n'obtint pas même, une fois assise, l'affectueux sourire dont on m'avait gratifié à la gare du Nord. Mes compagnons se contentèrent d'allumer chacun un cigare, d'ouvrir toutes grandes les fenêtres, et de se carrer dans leur coin, pour échapper au courant d'air. Et comme, après un quart d'heure de souffrances résignées, la jeune femme s'enhardit à fermer l'une des fenêtres, le gros Saxon, fâché, la rouvrit aussitôt. Il se pencha au dehors, feignit de chercher quelque chose, puis grogna que sans doute c'était le vent qui avait emporté de notre compartiment l'écriteau : *Dames seules*. Cette plaisanterie tint en joie les deux amis jusqu'à Cologne, où je les quittai.

II.

Août 1890.

Me voici arrivé à Berlin. Il pleut, le ciel est gris et triste. La Friedrichstrasse, sous mes fenêtres, est tellement obstruée d'omnibus, de camions et de parapluies qu'il doit être dangereux de s'y hasarder. J'attendrai à demain pour commencer mon exploration : les plus beaux endroits me sembleraient mornes par ce morne temps de pluie et de brume. Aussi bien je voudrais d'abord résumer les impressions diverses que j'ai recueillies pendant ce mois employé à parcourir l'Allemagne. J'ai remonté le Rhin de Cologne à Fribourg, j'ai visité Darmstadt, Francfort, Cassel, Magdebourg, Leipzig, les bourgades et les villages des provinces de l'ouest, observant du mieux que j'ai pu les mœurs et les manières de toutes les classes de la société. Sous la différence des lieux et des conditions, il me semble avoir reconnu plusieurs traits communs. Sont-ils les traits distinctifs du caractère allemand, et vais-je les retrouver à Berlin, où l'on m'a dit qu'était aujourd'hui le cœur de l'Allemagne? J'imagine, du moins, que je comprendrai mieux Berlin après les avoir notés : car j'ai le sentiment d'avoir assisté à une façon de lutte entre des principes contraires, et que c'est à Berlin que se décide en ce moment la victoire. Mais est-ce le seul bruit monotone de la pluie sur les vitres qui me pénètre ainsi d'une vague tristesse, tandis que je m'apprête à comparer l'Allemagne que j'ai vue avec l'Allemagne que j'avais rêvée?

Il me paraît, d'abord, que dans tous leurs actes les Allemands apportent une gaucherie, une lourdeur et une inélégance que ni la civilisation ni le contact des autres peuples ne sont encore parvenus à modifier. La découverte n'est pas nouvelle : mais c'est le premier trait qui frappe en Allemagne, et le plus constant. Si le mot de grossièreté n'avait pas aujourd'hui un sens assez confus et une portée injurieuse, on dirait volontiers que les Allemands sont un peuple grossier. Encore faudrait-il avouer que tous les peuples le sont, pris en masse, et que du moins la grossièreté des Allemands n'implique absolument ni la violence, ni la brutalité, ni l'exagération passionnée des désirs inférieurs. Je crois qu'elle consiste simplement en ceci : que les cinq sens des Allemands sont restés, pour ainsi dire, à l'état primitif, sans que l'usage séculaire ait pu les accoutumer à percevoir les nuances des sensations.

Et je crois la chose vraie, sans exception, pour chacun de leurs

cinq sens. Tous sont au même point. Pas un ne s'est affiné sous l'influence de ce que les psychologues appellent l'éducation sensible. Leurs données sont devenues plus intenses, avec le cours des générations, jamais plus complexes.

« Les Allemands, disait Montaigne, ne goûtent pas, ils avalent. » Il est curieux de voir, en effet, à quel point le détail de ce qu'ils mangent a pour eux peu d'importance. La cuisine allemande est d'une monotonie et d'une insipidité singulières. Toutes les viandes ont le même goût, toutes accommodées de la même façon, avec la même sauce épaisse et lourde, toutes invariablement escortées des mêmes pommes de terre cuites à l'eau. Aucun désir de varier les mets : une énorme portion de veau rôti ou de jambon suffit à constituer un repas. Les hors-d'œuvre et le dessert sont une simple concession à la mode française. Lorsque, dans un restaurant, un Allemand n'a pas assez d'un plat, il y a toute chance qu'il demande une seconde portion du même mets qu'il vient de manger.

La sensation du charme particulier d'un beau repas semble une chose à peu près inconnue en Allemagne. On n'y aime pas, comme chez nous, à s'installer deux fois le jour devant une table bien servie, à savourer en petites portions une grande variété de mets, à introduire ainsi dans la satisfaction du désir naturel de manger une part d'artifice et de divertissement. Les Allemands ont bien coutume de dîner entre une et deux heures; mais en dehors de ce repas régulier, où d'ailleurs ils ne tiennent pas, ils mangent à toute heure, dans n'importe quel endroit qu'ils se trouvent. Ils mangent au café, au théâtre, au musée : j'en ai vu stationner, au milieu du trottoir, devant une échoppe de rôtisseur, et avaler debout une tranche de roastbeef. Les trains express allemands n'ont guère de grands arrêts où les voyageurs puissent déjeuner et dîner : à chaque station on mange une part de jambon arrosée d'un verre de bière. Je suis allé jadis de Breslau à Francfort, un trajet de vingt-quatre heures, sans que le train s'arrêtât une seule fois plus de dix minutes.

Aucun besoin non plus d'intimité et de confort. Beaucoup de familles ont l'habitude de ne jamais souper à la maison. On s'en va à la brasserie ; on choisit, par un goût bizarre, les tables déjà les plus encombrées : femmes, enfans, domestiques, se tassent de leur mieux. Les garçons, toujours en habit, et presque toujours en habit crasseux, ne se pressent pas de venir prendre les ordres : ils se pressent moins encore d'aller chercher à la cuisine ce qu'on leur a demandé. Et lorsqu'enfin les portions sont venues, on les mange avec une lenteur somnolente; à peine si l'on échange quelques mots. Après quoi, les hommes allument des cigares; les

femmes restent immobiles, les bras croisés, devant les assiettes sales et les verres vidés; les enfans dorment, la tête sur la table. A dix heures, on paie et on rentre se coucher.

Aucune délicatesse dans la façon de manger. Les tables et les assiettes des meilleurs restaurans sont souvent à peine nettoyées. L'usage des nappes et des serviettes reste encore assez exceptionnel : quelquefois on obtient, en guise de serviette, un petit carré de papier portant l'inscription : *Bon appétit!* J'ai vu de jeunes hommes manifestement soucieux de leur tenue, qui se peignaient les cheveux et la barbe à table avant de se mettre à manger. Se servir de son couteau pour porter les morceaux à sa bouche est en Allemagne un usage à peu près universel.

Même absence de goût et de variété en ce qui touche la boisson. Les Allemands n'ont qu'une boisson, la bière. Ils affectent souvent de boire du vin à leurs repas, mais c'est pur mépris de soi-même et pure affectation. Rien de comique, du reste, comme cette résistance à l'amour de la bière. Récemment encore, tous les restaurans convenables étaient des *Weinrestauration* où la bière était interdite. Dans un hôtel de Cassel, quelqu'un a vainement offert 10 marks pour avoir au dîner une bouteille de bière : cet hôtel est une brasserie, porte le nom de la bière qu'il fabrique; mais de la bière au dîner, cela n'est pas distingué. En général, cependant, le penchant naturel paraît l'avoir emporté sur la recherche de la distinction : j'ai trouvé la bière admise, cette année, dans des restaurans d'où elle avait été jusqu'ici sévèrement exclue.

La bière suffit à la soif des Allemands, comme leurs monotones rôtis suffisent à leur faim. C'est de bière qu'ils arrosent leurs repas, c'est de bière qu'ils s'enivrent. Les séances des *vereins* d'étudians n'ont pas d'autre but que de boire de la bière. On n'y a point d'autre plaisir, et la bière y est encore la seule forme de punition, tout délit entraînant l'obligation de vider un certain nombre de chopes supplémentaires.

Le sens du goût, chez les Allemands, est resté simple et primitif : l'habitude n'a fait que consolider ses sensations naturelles, sans aucunement les affiner ni les diversifier. Le sens de l'odorat occupe si peu de place dans l'ensemble de nos sensations, — physiologistes et psychologues sont d'accord là-dessus, — que le mieux serait peut-être de n'en point parler. J'ai cru discerner, cependant, que ce sens joue, dans la vie allemande, un rôle plus considérable que chez nous. Les parfums sont, en Allemagne, d'un usage absolument universel à tous les degrés de la société. Nulle part je n'ai vu faire une telle consommation de pastilles du sérail, de musc, de patchouli. Dans les rues, les colonnes automatiques offrent le plus

souvent, au choix, du chocolat ou de l'eau de Cologne, et j'ai vu des moutards déguenillés mettre leurs 10 pfennigs du côté *eau de Cologne,* pour avoir de quoi se parfumer la tête et les mains. Mais si les sensations de l'odorat m'ont ainsi paru assez fortes et constantes, il m'a semblé qu'elles n'en restaient pas moins à l'état primitif. Même absence de finesse dans le choix des parfums que dans celui des alimens. C'est à peu près la même eau de Cologne que l'on trouve dans les grands et les petits magasins; et Dieu sait de quoi elle est faite! Les femmes les plus élégantes supportent à merveille l'odeur du cigare et de la pipe. Chacun fume en leur compagnie, et l'horrible atmosphère des brasseries ne paraît pas les incommoder.

Peut-être en est-il du sens de l'ouïe comme du sens de l'odorat: j'imagine que les sensations auditives sont, chez les Allemands, plus fortes, mais moins nuancées que chez les autres peuples. Le timbre même de la voix suffirait à le faire croire. Les Allemands ont une voix très vibrante et très nette, mais dure, monotone. Leurs acteurs déclament avec une extrême précision, mais d'un ton égal et continu qui aurait vite fait de nous lasser. Leur rire, lui aussi, est tout d'une pièce. Il éclate bruyamment, garde la même note tout le temps qu'il dure.

Mais la musique? Elle est chez les Allemands un véritable besoin naturel : un Allemand se passera plutôt de boire que d'entendre chanter ou jouer. Dans les villages même, il y a des orchestres, des sociétés chorales; les paysans, à la brasserie, soupent en musique. Dans les villes, le nombre des concerts est incalculable : il y en a pour ainsi dire un par maison où l'on boit, à moins que les violons ne soient remplacés par un orgue mécanique, joie des soldats et des ouvriers. Toutes les jeunes filles de la bourgeoisie, même les plus pauvres, apprennent le chant et le piano. Il est indispensable aux Allemands d'avoir toujours l'oreille caressée de musique.

Mais leurs oreilles, si elles ont besoin de musique, sont demeurées incapables de distinguer les fines nuances musicales. Les programmes des concerts sont à ce point de vue bien instructifs : ils comprennent les œuvres les plus diverses, depuis des symphonies de Beethoven et de Schumann jusqu'à des valses de Suppé. Et le public goûte tous les morceaux avec un égal plaisir, il goûterait avec un égal plaisir des exercices ou des gammes. Dans des concerts de musique de chambre, j'ai vu les fugues de Bach acclamées avec le même enthousiasme que les chansonnettes de l'Anglais Sullivan. Les théâtres jouent tour à tour *Tristan et Yseult, Euryanthe, l'Étudiant pauvre, Alceste, les Dragons de Villars,* sans que les auditeurs trouvent à l'une de ces pièces plus ou moins d'agrément qu'à une autre. Ils acceptent tout ce qu'on leur donne,

pourvu qu'on leur donne de la musique. Pourvu qu'on leur donne de la musique, ils acceptent aussi toutes les façons de la jouer. Ils n'exigent point, comme par exemple les Belges, une perfection rigoureuse dans l'exécution des morceaux : et sauf d'admirables exceptions, qui d'ailleurs se font tous les jours plus rares, l'exécution, dans les concerts allemands, reste le plus souvent très médiocre. Les chefs d'orchestre ont un grand sentiment de la mesure, mais les délicatesses des timbres et les détails des nuances ne semblent pas les inquiéter beaucoup. La conscience, à dire vrai, et la patience suppléent en partie au défaut de talent naturel : elles n'y suppléent qu'en partie, et toujours on se prend à désirer quelque chose de plus délicat. Les acteurs ont de bonnes voix franches et solides : eux non plus ne savent pas mettre de nuances dans leur chant, ménager les effets, assouplir les modulations. Il n'y a pas de peuple qui aime la musique autant que les Allemands, mais les Allemands aiment la musique d'une façon absolue, sans assez de finesse et de discernement.

Aucun de leurs sens, pourtant, ne s'est moins développé que leur vue. C'est du moins l'impression que donnent leurs maisons, leurs boutiques, leurs costumes, tous les dehors de leur vie.

Leurs maisons nouvelles sont le comble du mauvais goût. Les rues où elles s'élèvent déconcertent et affligent les yeux par l'incohérence de leurs constructions. Tous les styles s'y présentent côte à côte, depuis le dorique et le roman jusqu'au rococo. Il y a des maisons de banque qui ressemblent à des églises, des études de notaires qu'on prendrait pour des forteresses. Pas une de ces maisons qui ne manifeste la prétention à être un monument. L'idée de se faire bâtir une maison qui ne soit qu'une maison, c'est une idée qui jamais n'entrera dans le cerveau d'un Allemand. Les architectes, ici, sont uniquement des archaïsans. Ils offrent à leurs cliens le choix entre vingt styles d'autrefois, et le pire malheur est que leurs cliens ou eux-mêmes s'arrêtent le plus souvent à un style mixte, à demi ancien, à demi moderne. Encore y mettent-ils une inintelligence de l'effet d'ensemble, une indiscrétion et une maladresse qui achèvent de tout gâter. A Cassel, que les Allemands appellent *la Florence de l'Allemagne*, le mélange des styles atteint des proportions fantastiques. On y voit jusqu'à de véritables châteaux-forts crénelés, bâtis en briques de couleur, avec des ponts-levis, des couleuvrines, des chapiteaux corinthiens, des balcons vitrés à l'allemande et des vérandas.

Même incohérence et même mauvais goût dans la décoration intérieure de ces maisons nouvelles. Beaucoup d'ornemens, trop, et disposés au hasard. Toujours, la commodité sacrifiée à la recherche de l'effet monumental, mais toujours une parfaite impuis-

sance à produire un effet qui satisfasse les yeux. Les couleurs sont trop voyantes et mal harmonisées : il y a trop de dorures, trop de cariatides, trop de meubles à jamais disparates. Ces gens-là, évidemment, n'ont pas réussi à faire l'éducation de leurs yeux, et ils ornent leurs demeures à tâtons, sans rien voir de ce qu'ils y emploient.

Les vitrines des magasins sont d'une laideur navrante. Les objets s'y entassent les uns sur les autres, ou bien s'écartent démesurément les uns des autres. Aucun sens de l'harmonie des couleurs : tout est posé pêle-mêle, sans égard pour les yeux. Encore les marchands de confections, les propriétaires de bazars et les débitans de tabac sont-ils les seuls commerçans qui se donnent la peine d'organiser un étalage. Les boucheries et les boulangeries, qui mettent dans nos rues françaises un si vif élément de fraîches couleurs, sont ici de misérables échoppes sans devanture extérieure. Et partout, même dans les boutiques les plus somptueuses, on sent que le seul objet vraiment destiné à être vu est la plaque de carton annonçant le prix des denrées.

Les Allemands n'ont pas le goût naturel de la toilette. Ils ont beau affecter de mettre de l'art dans la négligence de leur tenue, la vérité est qu'ils trouvent plus commode de la négliger. D'ailleurs, la *tenue soignée*, telle qu'on l'entend en Allemagne, est plus fâcheuse encore pour notre goût français que le laisser-aller. Elle consiste à être sanglé dans une redingote, à se rembourrer au besoin les épaules, à prendre une apparence trapue et monumentale. Mais ce sont les toilettes des femmes surtout qui prouvent une incapacité foncière du sens de la vue. Les femmes allemandes non plus n'aiment guère à s'occuper de leur toilette. La plupart, — même dans la haute bourgeoisie, même dans la noblesse, — se bornent à acheter au bazar des robes toutes faites, qu'elles portent le long de la saison. Celles qui se piquent d'élégance imitent les modes parisiennes ; mais les modes parisiennes continuent à mettre le même temps pour venir en Allemagne que si l'on était encore au siècle des pataches et des messageries ; et dès qu'elles y sont venues, elles apparaissent tout autres qu'à Paris. L'abus des couleurs vives et contrastées, la profusion des ornemens ne manquent pas de les défigurer : et plus encore une répugnance manifeste devant la part de contrainte qu'impose toujours une mise élégante. Et les robes des Allemandes ne sont rien en comparaison de leurs chapeaux et de leurs bottines. Je ne crois pas qu'il y ait au monde un pays où l'on sache moins se coiffer et se chausser qu'en Allemagne.

Le toucher n'est pas plus affiné que la vue. La démarche est lourde, maladroite, embarrassée. Les bras restent ballans le long

du corps, les mains sont grosses, empotées. Jamais rien de léger ni de spontané dans les gestes. Pas d'autre danse que la valse, une valse lente et monotone, qui rappelle la régularité automatique des exercices militaires. Les duchesses françaises, quoi qu'en ait dit Musset, savent tout de même danser avec plus de charme que les bouviers allemands.

Peut-être est-ce encore à un défaut de finesse sensuelle qu'il faut attribuer le trait dominant, et en vérité le seul trait tout à fait déplaisant de la rudesse allemande : le mépris profond, continu, invariable de l'homme pour la femme. A tous les degrés de la société, et, sauf de rares exceptions, partout en Allemagne, la femme est considérée comme un être inférieur et maintenue dans un état de complète sujétion.

La chose ne date pas d'hier. Les anciens Frisons comprenaient leurs femmes et leurs filles parmi les marchandises qu'ils livraient en tribut aux Romains. Les contes populaires du moyen âge, lorsqu'on les voit au naturel, dépouillés des embellissemens romantiques, expriment à tout instant le mépris de la femme. Dans l'un d'eux (recueilli par Simrock), un soldat, mis en possession d'un talisman, n'imagine rien de plus spirituel que de faire venir la fille du roi pour préparer son souper et balayer son taudis. Encore ne la renvoie-t-il pas sans l'avoir battue, et c'est le sel de l'histoire. Au XVIe siècle de même qu'aujourd'hui, la naissance d'une fille était regardée par les parens comme un malheur. Et pour voir combien ce sentiment de dédain à l'égard de la femme est resté fort en Allemagne, il suffit de jeter un coup d'œil au hasard, autour de soi.

Dans les jardins publics, les petits garçons et les petites filles ne jouent pas ensemble. Ils forment des groupes séparés, et pareillement font leurs parens, qui, sitôt entrés dans une salle, s'en vont chacun de son côté, le père avec d'autres hommes, la mère avec des femmes à une table voisine. Les étudians, dans les universités, n'aiment guère à parler de leurs maîtresses : ils ne les voient qu'à leurs momens perdus et s'en cachent comme d'une action honteuse. Jamais les plus intimes amis ne s'entretiennent de ce genre de sujets. La femme occupe moins de place dans leur pensée, ou une place moins relevée, que la bière et le tabac. Plus tard, devenus médecins ou professeurs, ils gardent la même attitude à l'égard de leurs femmes. Chez un jeune avocat nouvellement marié, la femme mange d'avance à la cuisine, les soirs où son mari invite quelqu'un à dîner. Les propriétaires des hôtels président la table d'hôte, tandis que leurs femmes dînent avec les domestiques. Et le manque de sujets de conversation entre mari et femme est si complet que j'ai vu des couples rester des heures entières dans une

brasserie ou dans un wagon sans se dire un seul mot. Le grand satiriste des mœurs allemandes, Oberländer, a donné quelque part le parfait symbole des mœurs conjugales de ses compatriotes. Son dessin représente un gros homme attablé dans un café, et disant à sa femme, assise immobile auprès de lui : « Tiens, Marguerite, tu peux boire ma bière : elle est chaude, et je vais en demander de plus fraîche. »

III.

Il me semble bien, d'après cela, que les Allemands que j'ai vus sont des êtres d'une sensibilité très particulière. Leurs instincts sensuels sont restés à l'état primitif, sans se pervertir, mais sans s'affiner, se bornant à devenir toujours plus tenaces et plus impérieux. Voilà, je crois, le premier élément de leur psychologie.

Un second élément, non moins typique, semble d'abord contraster avec celui-là. J'ai trouvé dans les âmes allemandes une certaine poésie rêveuse et sentimentale, plus étroitement mêlée qu'en aucun autre pays aux menus détails de la vie. C'est cette disposition poétique que les Allemands nomment le *gemüth :* mais la chose est plus difficile à définir qu'à nommer.

Un dimanche soir, revenant de Schwarzrheindorf à Bonn, j'étais monté sur le grand bac qui traverse le fleuve toutes les vingt minutes. Il était neuf heures : la lune éclairait les eaux d'une lumière pâle, et le bac glissait avec tant de lenteur qu'à peine on le sentait se mouvoir. J'aperçus tout à coup, debout derrière moi, un jeune homme et une jeune fille qui restaient immobiles, appuyés au rebord, les mains dans les mains. La jeune fille avait la tête découverte. Ses cheveux blonds s'argentaient sous les rayons de lune, et je voyais son petit profil dans un demi-jour qui me le faisait paraître plus charmant. Les deux amoureux ne se dirent pas un mot pendant toute la traversée. Ils continuaient à se tenir les mains, et tantôt se regardaient dans les yeux, tantôt semblaient considérer le fleuve au-dessous d'eux. Sans doute, ils étaient allés manger et boire abondamment dans une taverne des environs : maintenant, ayant rassasié leur estomac, ils offraient à leur âme sa ration hebdomadaire de rêve et de poésie.

Mais le *gemüth* est une chose si flottante, comme une vapeur bleue et rose répandue sur tous les actes de la vie usuelle, qu'on risque de le voir s'évanouir dès qu'on essaie de le saisir. Tous les exemples que je pourrais me rappeler resteraient toujours assez peu significatifs. Il n'en est pas moins sûr pourtant que l'âme allemande imprègne naturellement ses idées d'une façon d'atmosphère idéale tout à fait caractéristique.

Cela se reconnaît dans la façon même de parler. « L'allemand, dit Mme de Staël, est une langue très brillante en poésie, très abondante en métaphysique, mais très positive en conversation. » Positive, sans doute, mais avec un mélange incessant de métaphores et d'abstractions. La conversation des Allemands manque de netteté sensible; les idées particulières y restent vagues, sans contours arrêtés; mais à tout moment arrivent les idées générales, sous la forme de proverbes ou de comparaisons. Rien n'est curieux comme d'entendre en Allemagne des paysans illettrés citer, à propos de choses toutes vulgaires, les oiseaux, les fleurs, les étoiles.

Cent formules d'un usage quotidien attestent la même disposition sentimentale. A table, toute personne qui s'assied près de moi commence par me souhaiter *gesegnete Mahlzeit,* un repas béni de Dieu. Les nappes, les assiettes, les pots, portent des inscriptions en vers de mirliton exprimant des vœux de bienvenue et des souhaits de bonheur. Les murs sont couverts d'images attendrissantes: je n'ai vu que jeunes filles levant les yeux au ciel, enfans célébrant la fête de leur père, amies de pension s'embrassant après des congés.

Partout, de vieilles coutumes fidèlement conservées. Lorsque les maîtres d'une maison reviennent d'un voyage, les domestiques tapissent les chambres de branches et de fleurs, avec des inscriptions parmi les feuillages. Lorsqu'une jeune fille doit se marier, toutes ses amies viennent faire un point à sa robe de noce, pour qu'elle garde à jamais un souvenir de leur amitié. Lorsque deux jeunes gens sont fiancés, ils doivent, avant le mariage, faire un certain nombre de *promenades de clair de lune* (*mondscheinspaziergang*), etc.

Les jeunes filles que j'ai pu approcher m'ont toutes paru exactement pareilles l'une à l'autre. Elles avaient le cœur plein de poésie. Leur conversation s'ornait à tout moment de phrases d'une émotion délicieuse, où se mêlaient à dose égale l'imagination et les souvenirs des poètes. Je ne les sentais jamais passionnées ni ardentes au plaisir, mais je lisais dans leurs yeux une douce rêverie sans objet, un vague besoin de tendresse, quelque chose comme l'attente d'un beau chevalier qui viendrait à elles le long du fleuve, sur une nacelle d'or traînée par un cygne.

Le Lohengrin qu'elles attendent, c'est presque toujours un officier de la garnison, un élégant lieutenant serré dans sa tunique bleue. Elles l'ont aperçu un soir au concert ou au bal, peut-être ont-elles eu le bonheur de danser avec lui. Certain journal berlinois avait mis au concours la question de l'utilité de la guerre. « Oui, la guerre est utile, avait répondu une jeune fille; car sans la guerre, il n'y aurait pas d'officiers, et est-ce que l'on peut se

passer d'officiers? » Malheureusement, le mariage d'une jeune fille de la bourgeoisie avec un officier est en Allemagne chose difficile, plus difficile qu'en France, la dot exigée par la loi militaire étant d'un chiffre plus haut. Et ce sont les professeurs qui profitent de ce régime. Les jeunes filles se résignent à transporter sur eux l'enthousiasme romanesque qui agite leur cœur. Plusieurs professeurs de l'université, à Bonn et à Fribourg, ont épousé de belles jeunes filles qui s'étaient éprises d'eux avant de les avoir vus, sur le seul bruit de leur renommée.

A y regarder de près, je crois que la sentimentalité des Allemands n'est pas incompatible avec l'épaisseur de leurs sens. Leur pensée, n'étant pas occupée à l'analyse des sensations, se laisse plus facilement envahir par la rêverie. Faute d'une notion exacte et détaillée des formes réelles, elle se peuple de formes fantastiques, flottantes et brumeuses, évoluant sur un rythme d'une douce mélancolie. Le *gemüth* est formé de deux élémens, d'un rêve et d'une émotion, mais l'un et l'autre sont tout intellectuels. Le rêve naît de l'absence de sensations précises, l'émotion ne s'adresse qu'au rêve, comme lui informe et superficielle. Dans un champ caillouteux, où le blé pousse au ras du sol, une petite fleur bleue a germé, toute frêle sur sa tige mouvante. Elle a résisté jusqu'ici, à peine si sa couleur s'est un peu pâlie. Mais je crains qu'il ne suffise, pour la déraciner, de la première bourrasque venue du Nord.

IV.

Après la sensibilité et l'intelligence, l'activité. La matière est d'une étude infiniment plus difficile ; mais c'est la nature spéciale de l'activité d'une race qui fait le fond essentiel de son âme et de sa vie.

Une chose me paraît certaine : les Allemands n'ont pas de volonté ; l'initiative, l'autonomie morale, sont aussi peu développées chez eux que les sens. Et le trait le plus caractéristique de l'activité allemande est le besoin d'obéir. Peut-être est-ce pour l'avoir trop senti que le grand Frédéric se disait « fatigué de régner sur des esclaves. »

En aucun autre pays l'esprit de réglementation n'est porté aussi loin. Il avait naguère suffi aux journaux berlinois de prêter à la France des intentions belliqueuses pour animer de haine contre la France l'Allemagne tout entière. Pendant six mois, il n'y eut pas un Allemand qui ne nous détestât ; et après un semestre, lorsqu'il fut prouvé que la France ne désirait pas la guerre, il n'y eut pas un Allemand qui ne se reprît à nous estimer.

Tout se fait ainsi avec un ensemble automatique (1). On m'a raconté que le socialisme présente en Allemagne le même caractère d'épidémie. A côté de villages où tous les ouvriers sont socialistes, on m'en a cité d'autres voisins où pas un ne l'est. Mais il suffira qu'un seul ouvrier de ces villages se décide un jour à devenir socialiste pour que tous ses compagnons d'atelier le deviennent aussitôt.

L'organisation militaire des étudians n'est pas moins caractéristique. Dès qu'un étudiant arrive dans une université, il est invité à faire partie d'un *verein*, ou cercle spécial. Quelques-uns refusent, mais ceux-là sont mal vus, et souvent ne trouvent personne pour leur tenir compagnie. Il y a des *vereins* de toute sorte : les uns réservés aux étudians riches, et où l'on n'est pas admis si l'on ne reçoit pas de ses parens plus de 300 marks par mois; d'autres réservés aux étudians de telle ou telle province, ou de telle ou telle faculté. Il y a le *verein* des catholiques pratiquans, qui ne permet pas le duel; il y en a d'autres, la plupart, où l'on ne devient membre actif qu'après avoir eu des duels. Tous les membres d'un *verein* sont frères, ont l'obligation de se tutoyer, de vivre le plus possible en commun. Ils ont pour les distinguer des casquettes et des écharpes variant suivant les *vereins*. Ils tiennent chaque semaine deux séances, où l'on est tenu d'assister : l'une, sérieuse, pour discuter les questions d'ordre, admissions, souscriptions, etc.; l'autre, plus sérieuse encore, pour boire de la bière.

Ces séances des *vereins* sont en vérité l'une des choses les plus étonnantes qui se puissent imaginer. Tout s'y fait d'une façon unanime, sur un signal donné par le président. C'est le président seul qui agit : ses surbordonnés abdiquent entre ses mains leur personnalité. C'est lui qui ordonne de boire, et comment il faut boire, de chanter, et ce qu'il faut chanter, de parler, et ce que l'on doit dire. La plupart des sujets de conversation sont interdits, politique, religion, questions personnelles, etc. Défense de manger, défense de boire autre chose que de la bière. Et tous les détails de la séance réglés par un code d'une complication invraisemblable, plus hérissé de clauses diverses que les règlemens militaires ou juridiques.

Ces *vereins* sont destinés à donner aux étudians le goût de la fraternité. En réalité, ils ont pour unique effet de fortifier en eux le goût naturel de la réglementation, et les soldats ne sont pas plus enregimentés dans leurs casernes que ces libres étudians. On s'en aperçoit lorsqu'on les interroge sur leurs professeurs : ils les

(1) Cela n'empêche point qu'il y ait en Allemagne des partis opposés. Mais ce sont toujours des partis nettement tranchés, organisés avec une discipline quasi militaire; et à l'intérieur d'un même parti, sentimens et idées sont à peu près unanimes.

vénèrent tous. Ils reconnaissent bien qu'un tel n'a pas d'idées, que tel autre n'est pas capable de se faire comprendre ; mais en fin de compte, ils les vénèrent tous également, et ils méprisent également tous ceux dont ils ne suivent pas les cours.

Ceci d'ailleurs est un trait constant, et non le moins singulier, de l'esprit allemand. Les Allemands n'ont pas comme nous l'habitude de subordonner les conclusions aux prémisses. Ils ont les idées les plus ingénieuses sur les défauts d'un écrivain, d'un artiste; leurs considérans sont souvent personnels, et parfois originaux. Mais lorsqu'il s'agit de juger, leur jugement se trouve être celui de tout le monde, sans relation aucune avec les raisons qu'ils ont énoncées. On dirait que leurs impressions personnelles n'ont aucune part dans leur décision. C'est ainsi qu'ils vont écouter avec un recueillement profond les tragédies classiques imitées des Grecs, les choses du monde le moins faites pour eux. Ils avouent que Raphaël ne les intéresse pas, mais ils l'admirent plus que personne et ne font d'études que de lui. Un musicographe qui a consacré sa vie à Beethoven m'a déclaré avec le plus parfait sérieux que la musique de Beethoven était trop métaphysique pour lui plaire.

L'éducation est faite encore pour aggraver ce défaut naturel. L'enseignement donné dans les gymnases et les universités fait la part très petite à la personnalité des élèves. C'est un enseignement où le professeur se charge seul de tout donner : l'élève reçoit les sujets dont il doit s'occuper, la méthode qu'il doit y employer, et l'indication de la route qu'il doit suivre. Un professeur de l'université de Fribourg avait distribué entre ses élèves les divers temps des verbes grecs dans l'*Anabase* de Xénophon : l'un devait étudier les imparfaits du subjonctif, un autre les optatifs, et ainsi de suite. Chacun des élèves passait un mois à ce travail, d'où il sortait parfaitement renseigné sur un temps particulier des verbes grecs, mais assez peu au courant des autres temps et du grec en général.

Le défaut d'initiative amène chez les Allemands le goût de la réglementation : il entraîne aussi le mépris de soi-même et le respect des réputations consacrées. C'est ce qui explique le culte des Allemands pour la France et l'esprit français, culte que mes deux compagnons de voyage partageaient, je l'ai vu depuis, avec la presque totalité de leurs compatriotes : *être heureux comme Dieu en France* est encore ici un proverbe populaire (1). Par là s'explique également leur culte pour les anciens Grecs, et pour cette *forme pure* dont ils sont foncièrement incapables d'apprécier la beauté.

(1) L'auteur anonyme de *Rembrandt als Erzieher* signale pourtant comme un trait caractéristique un goût croissant d'anglomanie chez les jeunes Allemands qui se piquent d'être à la mode.

Enfin je crois qu'il ne faut pas chercher d'autre explication au caractère universel de la célébrité de leurs grands hommes. En Angleterre même il y a des critiques qui discutent Shakspeare : personne en Allemagne n'oserait jamais discuter le génie de Goethe, de Schiller, de Mozart, de Beethoven. La critique, dès qu'il s'agit de ces noms fameux, prend aussitôt la forme d'un commentaire.

N'est-ce point l'Allemagne, cependant, qui a produit les penseurs les plus libres et les plus hardis? Sans doute, mais cela encore me paraît un effet de sa docilité native; car les plus libres et les plus hardis des penseurs allemands n'ont fait que pousser à l'extrémité de leurs conséquences logiques des principes qu'on leur avait imposés, et c'est faute de les avoir d'abord spontanément discutés qu'ils ont abouti à des résultats si singuliers. Leibniz, — le plus autonome de tous, — a, comme Spinoza, donné pour point de départ à ses déductions une idée de Descartes. L'histoire de la philosophie allemande, depuis Kant jusqu'à Schopenhauer, n'a été que le développement ininterrompu d'un même principe importé d'Angleterre. Que l'on imagine un ministère des circonlocutions où dix employés s'occupent tour à tour de perfectionner le style d'une lettre, d'abord rédigée en dehors des bureaux : chacun essaie de rendre la lettre plus conforme à un idéal convenu de style administratif. C'est un travail du même genre où se sont livrés à l'égard des doctrines de Hume, l'un après l'autre, Kant, Fichte, Schelling, Hegel et Schopenhauer : l'idéal proposé ici était la logique, la mise en système, et à mesure que chacun s'écartait davantage de la simple observation, les résultats obtenus devenaient plus complexes et d'aspect plus paradoxal (1).

J'ajoute que, dans la philosophie, le public allemand se meut avec plus d'ensemble encore que dans la politique. En France, la philosophie de Victor Cousin, malgré l'incohérence de ses élémens, a conservé des adeptes. En Allemagne, les systèmes se succèdent dans la faveur universelle, et, dès qu'un nouveau système s'est résolument affirmé, il ne reste plus trace de celui qui l'a précédé. L'Allemagne tout entière a été successivement kantienne, fichtéenne, schellingienne, hégélienne. Elle est aujourd'hui, à l'exception de quelques vieux professeurs démodés, tout entière empiriste et phénoméniste. Hegel lui-même est devenu un mythe. La psychophysique de M. Wundt et l'évolutionnisme de M. Hæckel, deux perfectionnemens d'importations anglaises, règnent d'un pouvoir absolu dans les universités. L'impulsion vient du dehors. L'Alle-

(1) Ce n'est pas que la philosophie de Kant ressemble à celle de Hume; mais la philosophie de Fichte ne ressemble pas davantage à celle de Kant, et personne ne nie qu'elle en soit directement sortie.

magne se borne à commenter, à systématiser des principes étrangers.

Dans l'ordre littéraire et artistique, ce défaut d'initiative a eu des suites très fâcheuses. Il a jeté les poètes et les peintres allemands, depuis des siècles, hors de la voie qui aurait convenu à leur tempérament national. Au lieu d'un art allemand, il les a dotés d'un art soi-disant classique, imité des Grecs et des Italiens, n'ayant ni la perfection formelle de l'art étranger qu'il copie, ni la franche et naïve bonhomie des œuvres allemandes primitives.

Mais le dommage causé est encore plus profond. Le défaut d'initiative et le respect de l'étranger n'ont pas seulement perverti l'art de l'Allemagne : ils ont corrompu le goût national, et c'est à eux que les Allemands doivent en partie de paraître aujourd'hui si dépourvus d'élégance dans tous les actes de leur vie extérieure. Leur vision naturelle n'était pas nuancée, mais ne manquait pas, dans sa rudesse, d'un certain sentiment artistique. Les villages des bords du Rhin, de la Hesse et de la Saxe sont presque toujours jolis, d'un charme naïf et original, avec leurs blanches maisons aux volets verts gracieusement entourées de jardins fleuris. Les costumes populaires sont vifs en couleur, mais d'un art simple, franc, dénotant un instinct d'harmonie. Les Allemands sont encore le peuple du monde qui sait le mieux aimer et comprendre les fleurs. La fleur joue dans la vie allemande un rôle plus important que nulle autre part : elle y est un objet plus intime, plus familier. Elle est l'ornement indispensable de toute chambre ; pas une maison de riches ou de pauvres qui n'en soit remplie. Peut-être même, s'ils n'avaient pas avant tout le souci de singer les modes étrangères, les Allemands auraient-ils trouvé dans leur instinct natif le secret d'arranger plus élégamment leurs bouquets, et de ne pas donner aux parterres de leurs jardins la lourde apparence de tartes ou de pièces montées qu'ils leur donnent presque toujours. Ce n'est point par une incapacité foncière aux impressions personnelles, c'est par l'effet de leur mépris pour eux-mêmes ou de leur besoin d'obéir que les Allemands ont perdu la réelle originalité que leur avait accordée la nature.

Au point de vue moral, au contraire, il semble que le défaut de volonté et l'esprit de soumission aient été longtemps précieux pour l'Allemagne. Les choses inertes ne se meuvent pas d'elles-mêmes ; mais, une fois en mouvement, elles ne s'arrêtent plus. L'inertie de la nature allemande l'a rendue tenace, et, sous l'influence des faits extérieurs, l'a portée à maintenir à travers les siècles ses habitudes morales. Tandis que, dans le reste du monde, la lutte pour la vie devenait sans cesse plus âpre, créant des moyens nouveaux destinés à satisfaire de nouveaux désirs, les Allemands ont gardé

la simplicité lente et tranquille de leurs mœurs d'autrefois. Ils ont subi, suivant l'expression de Mme de Staël, « l'honorable nécessité de la justice. » La probité, la franchise, la modération des désirs, la patience, pour résulter surtout chez eux, non point de sottise, mais d'attachement un peu machinal à de vieilles façons, n'en ont pas moins continué à être la règle constante de leur vie pratique. La division des classes sociales s'est conservée, en Allemagne, plus stricte qu'en aucun autre pays; et à l'intérieur d'une même classe, tous ont eu à peu près les mêmes besoins, les mêmes ressources, les mêmes ambitions.

Malheureusement, ce bel état de choses était l'effet d'une habitude et non d'un libre consentement réfléchi. Les Allemands restaient loyaux, sincères, peu exigeans, mais ils ne l'étaient que sous le poids des circonstances qui les avaient entretenus dans cette précieuse disposition. Le ressort moral intérieur, cette conscience autonome qui permet l'idée du mal et en empêche la réalisation, c'est une qualité qui ne se trouve pas naturellement au fond de l'âme allemande. Une obéissance séculaire aurait suffi à l'en déraciner; et je crois, en outre, qu'elle ne s'y est trouvée à aucune époque de l'histoire. Les contes populaires allemands, en même temps qu'ils proclament la richesse de l'invention poétique et l'exubérance du sentiment, dénotent une absence singulière de conscience morale. Le parfait voleur, le traître parfait, y sont considérés avec la même émotion respectueuse que les jeunes princes changés en corbeaux. Un fils, qui avait quitté tout enfant la maison paternelle, y revient, après vingt ans, en somptueux équipage. Il raconte à ses parens qu'il s'est enrichi dans la profession de brigand de grand chemin : et les dignes vieillards furent, dit le conte, « remplis, à cette nouvelle, de joie et de frayeur. » Il y aurait à citer dix exemples non moins caractéristiques. C'est ce manque absolu de moralité dans les contes populaires qui faisait dire à Heine : « Nous autres Allemands, nous réclamons la morale dans la vie privée, mais non pas dans les fictions de la poésie. »

Hélas! le moment est prochain où ils ne la réclameront même plus dans la vie privée. Une crise d'une intensité inouïe s'est produite depuis vingt ans en Allemagne. Au milieu de ce pays jusque-là divisé en petites provinces séparées, une immense capitale a brusquement surgi : le chef-lieu des Marches prussiennes, qui, en 1870, avait cinq cent mille habitans, est soudain devenu le centre politique, intellectuel, commercial de l'Allemagne, avec une population de bientôt deux millions. Il en est résulté un bouleversement des habitudes anciennes. Les mœurs que des siècles n'avaient pu altérer se sont trouvées changées du jour au lendemain.

Rien de saisissant comme la rapidité de cette évolution. Dans une ville d'eaux des bords du Rhin, la vieille partie, celle où ne viennent pas les étrangers, est restée exactement telle qu'elle était autrefois. Tout y est demeuré lent, méthodique, simple, familier, d'une probité scrupuleuse. De l'autre côté de la rivière, la ville neuve, la ville des hôtels et du Casino, est devenue une tanière de voleurs. Les habitans y paraissent avoir une aisance dans la supercherie égale à la naïve honnêteté des habitans de la rive opposée. Même phénomène si l'on compare les mœurs des grandes et des petites villes. A peine l'on a fait quelques lieues, et on a la sensation d'entrer dans un monde absolument différent. Je ne puis assez marquer l'intensité, la promptitude déconcertante du changement opéré, changement en vérité si radical qu'il m'a semblé modifier de fond en comble non pas seulement les habitudes morales, mais l'attitude même et les tendances de l'esprit, et chacun des aspects de la vie. J'ai désiré voir, à Leipzig, le pommier fameux dont parle Mme de Staël : on l'a entouré d'une barrière de fer soigneusement close, et, dès que les gendarmes ont le dos tourné, chacun franchit la barrière pour voler des pommes. Encore le propriétaire de cet arbre mémorable n'est-il pas dépouillé par ses concitoyens aussi effrontément que je l'ai été par le cocher qui m'avait conduit, malgré que le tarif officiel imprimé dans sa voiture lui donnât droit déjà à un salaire tout à fait abusif.

La démoralisation de l'Allemagne me paraît ainsi procéder d'une façon épidémique, comme la conversion au socialisme des ouvriers d'une usine. Chaque jour, un pan de l'ancienne probité allemande se détache et tombe, pour être aussitôt remplacé par une disposition morale toute nouvelle. Le manque d'initiative et l'esprit de respectueuse imitation, qui avaient si longtemps sauvegardé les vieilles traditions, contribuent aujourd'hui à l'effrayante vitesse de leur déchéance.

Lorsque l'on commença les fouilles de Pompéi, on découvrit parmi les ruines un certain nombre de citoyens romains qui semblaient dormir. Leurs corps s'étaient maintenus entiers à travers les siècles, préservés du contact destructeur de l'air par la couche de cendres. Mais à peine les eut-on découverts qu'on les vit noircir et s'en aller en poussière : le premier souffle d'air les avait anéantis. C'est de Berlin que va souffler sur l'Allemagne, je le sens, la bouffée d'air meurtrière qui risque de dissoudre d'un seul coup le lent travail des générations.

T. DE WYZEWA.

les Hindous étaient peu propres à achever aucune forme d'art, la forme dramatique moins que d'autres. En dehors du récit épique dont la trame souple se prête à tous les détours et à toutes les lenteurs, dont l'allure merveilleuse s'accommode même de l'excessif, les facultés littéraires des Hindous n'ont guère trouvé qu'un moule approprié et fait à leur taille, c'est la strophe : tableau de mœurs ou tableau de la nature, expression d'un sentiment moral ou d'un mouvement passionné, esquisse d'une pensée ou résumé d'une histoire, elle offrait à ce génie brillant, méditatif, laborieux, un cadre excellent. Miniature complète par elle-même, elle ne réclamait aucune de ces qualités d'enchaînement réfléchi, d'équilibre harmonieux qui lui sont peu naturelles. La strophe est l'œuvre de choix dans leur littérature classique. Leurs plus longs ouvrages ne sont guère, à les prendre de près, que des recueils de strophes; l'ordre et la suite leur en importent beaucoup moins que l'heureuse invention du détail. Ils sont miniaturistes jusque dans leurs plus massives créations. Le plaisir qu'ils pouvaient trouver au déploiement extérieur qui accompagne les représentations dramatiques n'est pas en cause. Du point de vue purement littéraire, il n'est pas douteux que, dans le cadre dramatique, ce qu'ils ont pardessus tout apprécié, ce sont ces stances descriptives qui émaillent les pièces et dont la composition était sûrement la préoccupation capitale, le succès, la plus grande gloire du poète.

Il faudrait un nom spécial pour désigner convenablement un genre de poésie très particulier à l'Inde; celui de « poésie gnomique » ne s'applique ici que bien improprement. Tour à tour descriptive, morale, didactique, élégiaque, lyrique, très souvent érotique, très étroite par son cadre, très variée par la forme métrique, plus variée encore par les sujets, par le ton, par l'inspiration, elle est le miroir le plus fidèle de l'esprit hindou. Sous une expression souvent heureuse et pittoresque, elle en exprime tour à tour les nobles aspirations morales et la finesse sceptique, la sensualité ardente et les stoïques détachemens, les profonds découragemens et la philosophie souriante; elle en a toutes les ressources et toutes les contradictions. Dans la forme dramatique, l'esprit indien a vu surtout une source originale de poésie gnomique et descriptive. C'est là qu'il le faut aller chercher. Comprenons-le et ne soulevons point de vaines querelles. Nous avons apparemment raison de préférer la peau blanche de notre race. Reprocherons-nous à l'Hindou son teint foncé? Mieux vaut admirer ce que sous sa couleur sombre il garde de prestesse élégante et de force harmonieuse. Ne lui faisons point un crime d'être noir; n'essayons point non plus de démontrer qu'il est blanc.

É. Senart.

LA

VIE ET LES MŒURS

DANS L'ALLEMAGNE D'AUJOURD'HUI

II[1].

L'INFLUENCE DE BERLIN.

Septembre 1890.

Il y a plus d'un mois que je suis à Berlin. J'y ai rencontré un jeune médecin français qui essayait, lui aussi, d'observer et de comprendre cette ville singulière. Après avoir passé les journées à courir chacun de notre côté, nous nous retrouvions le soir dans un restaurant, et mon ami ne manquait jamais à me rendre compte des choses les plus curieuses qu'il avait vues. Il était émerveillé. Il découvrait sans cesse quelque nouveau détail qu'il signalait à mon admiration. Il m'expliquait comment Berlin, étant la dernière née des grandes villes, avait pu d'emblée s'approprier toutes les inventions nouvelles mises en pratique dans le reste du monde. Le chemin de fer métropolitain, qui, pour avoir été créé dans un intérêt purement stratégique, n'en est pas moins un moyen de locomotion agréable et plein d'avantages, les tramways et les omnibus, les

(1) Voyez la *Revue* du 15 mars.

pompes à incendie, l'éclairage électrique, autant de points où aucune capitale d'Europe, pas même Londres, ne peut rivaliser avec Berlin. Mon ami prenait plaisir à me le répéter. Il me décrivait l'organisation des hôpitaux et de l'assistance publique, l'organisation des postes et télégraphes, l'organisation des musées, des bibliothèques, l'organisation des divers services administratifs, vingt autres organisations excellentes. Il me révélait ainsi un Berlin dont, peut-être, je n'eusse point sans lui apprécié toute la grandeur : un résumé des progrès municipaux du siècle, un mécanisme modèle avec des rouages extérieurs incessamment renouvelés.

Souvent, après m'avoir énuméré ses découvertes, il voulait bien me demander de lui communiquer à mon tour les résultats de mes observations. Mais souvent aussi mes observations m'avaient conduit à des résultats si différens de ceux où l'avaient amené les siennes, que j'hésitais à lui en faire l'aveu. Tandis qu'il étudiait les chemins de fer, les tramways et les télégraphes, les rouages extérieurs de la machine, je m'appliquais à en connaître le foyer et les ressorts intimes. Je le lui dis un jour, et me hasardai en même temps à lui indiquer quelques-unes des conclusions que j'avais tirées des premières semaines de mon séjour en Allemagne. A peine s'il put m'entendre. Il me déclara que c'étaient là de vaines hypothèses, que tous les hommes avaient au fond le même caractère, ou encore que chacun en avait un qui n'appartenait qu'à lui, et qu'enfin il était déraisonnable de penser qu'une nation pût ne point gagner à se mettre au niveau des autres nations.

Mon ami est parti hier, son enquête finie. J'imagine qu'il ne tardera pas à en publier les résultats, ou que, à son défaut, quelqu'un se trouvera bientôt pour faire connaître aux lecteurs français l'ensemble des perfectionnemens pratiques inaugurés ici. Je sens trop que mes petites observations sur les mœurs berlinoises n'auront de valeur que si elles sont complétées par des observations compétentes sur un des principaux aspects de Berlin, l'excellence des institutions publiques et privées.

Il n'est pas douteux, en effet, que Français, Anglais, Russes, Américains, ont raison de venir, comme ils font, à Berlin pour y assister à la réalisation des derniers progrès de la science, de l'industrie et de la discipline. Je ne connais pas Baltimore, Chicago, ni aucune de ces étranges cités improvisées récemment aux États-Unis et en Australie : mais je doute que là même une découverte soit plus rapidement appliquée, ou que des institutions nouvelles y soient moins gênées par d'anciens usages. Du jour au lendemain, Berlin se transforme. Les rues étroites et boueuses sont remplacées par de larges avenues, les pâtés de maisons par de vastes palais éclairés à l'électricité, les cloaques et les marécages par de

superbes squares décorés d'obélisques. Berlin, qui était il y a dix ans une des capitales du monde les plus malsaines, tend à devenir désormais une ville modèle au point de vue hygiénique comme à maints autres points de vue. Le jour n'est pas loin où le dicton berlinois sur la Sprée « qui entre à Berlin pareille à un cygne et en sort pareille à une truie, » fera lui-même l'effet d'une calomnie inventée par la malice française.

Tout cela ne peut manquer d'être bientôt célébré et mieux infiniment que je n'aurais su le faire. Il m'en coûte davantage de ne pouvoir célébrer, en tête de ces notes, les adorables couchers de soleil de Berlin, et de ne pouvoir dire la fidèle consolation que j'y ai trouvée. C'est vraiment un mystère divin qui s'accomplit, tous les soirs d'été, à l'extrémité ouest des longues rues parallèles de la Friedrichstadt. Un ciel jusque-là terne et gris tout à coup se colore des nuances les plus fines ; on croirait un décor de féerie qui se découvre au tournant des rues, mais d'une noblesse si douce et si familière !

Le mystère dont j'ai à m'occuper est d'un genre tout différent : c'est la rapide transformation du caractère et des mœurs germaniques sous l'influence de ce Berlin, qui, tout d'un coup, s'est dressé comme une tour de fer au milieu de l'Allemagne.

I.

Il me paraît d'abord que la ville, quoi qu'elle imagine pour s'améliorer, n'en reste pas moins déplaisante et antipathique. Je ne parviens pas à m'y sentir à l'aise. Les œuvres d'art les plus belles m'y semblent gâtées par une mystérieuse atmosphère d'ennui. Ce n'est pas que je sente très vivement la gaîté des villes gaies : la tristesse de Venise, de Bruges, de Ratisbonne me touche davantage que la joyeuse élégance de Vienne ou de Bruxelles. Berlin, d'ailleurs, n'est pas une ville triste : nulle part les lieux d'amusement ne sont aussi nombreux. Mais ni Londres, ni Birmingham, ni Glasgow, sous leur brouillard, ne m'ont paru si froides, si complètement étrangères à tout ce qui m'émeut. Berlin n'est décidément pas une ville que l'on puisse aimer.

Aussi bien personne ne l'a aimée, depuis le temps qu'elle existe, et je ne parle pas seulement des Français, de Voltaire, du peintre Antoine Pesne, de Chamisso, qui nous ont laissé le témoignage de leur peu de goût pour la capitale prussienne. Mozart l'avait en telle aversion qu'il refusa la place de maître de chapelle de l'Opéra, qu'on lui offrait avec 3,000 thalers de pension, et préféra garder à Vienne sa solde de 800 florins. Schiller considérait Berlin comme

le foyer de la démoralisation et de la ruine du goût en Allemagne. Goethe se plaisait à répéter que l'esprit berlinois était l'antithèse de son esprit à lui.

Aujourd'hui encore, personne n'aime cette ville, étrangers ni Allemands. Le prétendu enthousiasme des Berlinois lui-même sonne faux : on s'aperçoit vite qu'ils veulent s'entraîner à aimer l'endroit où ils vivent, tandis qu'en réalité ils lui préfèrent, je ne dis pas même Paris ou Vienne, mais toute ville allemande ayant un caractère plus national, des mœurs plus stables et une cuisine plus soignée. Interrogé sur les motifs de son goût pour Berlin, le Berlinois s'empresse de citer le métropolitain, les pompes à incendie, la lumière électrique ; mais l'instant d'après il avoue qu'il serait heureux de vivre quelque autre part, ses affaires réglées. Il aime Berlin comme d'office, par tenue et par esprit d'imitation.

C'est de la même façon qu'il aime, depuis quelques années, la campagne qui entoure Berlin. Il n'a point de cesse qu'il n'y possède une villa ; mais la villa risque fort de rester souvent inhabitée, car les sites romantiques de la Suisse et du Tyrol offrent malgré tout plus d'attraits à des âmes sentimentales que ces vastes plaines marécageuses où luit un maigre soleil.

La récente passion des Berlinois pour les souvenirs historiques de la Marche de Brandebourg est un autre phénomène analogue et n'a pas, à ce qu'il me semble, un fondement plus solide. Elle sévit pourtant avec une intensité extraordinaire, au point que bientôt tout à Berlin sera *märkisch*, dans le style de la Marche, maisons, meubles et objets de ménage. Il suffit d'une allusion à la Marche pour assurer le succès d'un roman ou d'un mélodrame.

Encore de la Marche de Brandebourg, de ce sombre pays de lacs et de forêts, il s'exhale quelque poésie noble et triste qui pourrait en vérité séduire une race plus accoutumée au charme des nuances. Mais à l'égard de Berlin, je ne crois pas que quelqu'un puisse jamais éprouver le sentiment de respectueuse affection que suggère une patrie. Berlin n'a jamais été, ne sera jamais la patrie de personne : car Berlin n'est pas une ville, c'est une façon de foire permanente où l'on vient seulement pour gagner ou pour dépenser de l'argent.

Parmi toutes les impressions qu'on ressent ici, celle-là est la plus forte et la plus tenace. Personne ne peut s'en défendre. Des livres écrits expressément à la gloire de Berlin reconnaissent son caractère à jamais provisoire. « Dans chacune des phases successives de son développement, dit M. Rodenberg (1), Berlin produit

(1) Rodenberg, *Bilder aus dem Berliner Leben*, 3 vol., 1890.

l'effet d'être une ville nouvelle. » C'est ce que répètent, avec la même nuance de fierté, journalistes, poètes et romanciers locaux (1). Lorsque Mme de Staël se plaignait que Berlin n'offrît pas une apparence *sérieuse*, « les édifices et les institutions y ayant à peine l'âge d'homme, » elle ne prévoyait pas qu'il en serait de même un siècle plus tard, que les édifices et les institutions de Berlin se succéderaient d'année en année sans jamais trouver le temps de prendre une apparence sérieuse, et que les Berlinois finiraient par s'enorgueillir de cette éternelle instabilité.

A l'endroit où j'avais vu, il y a quatre ans, de pesantes maisons nouvelles construites dans le style grec alors à la mode, j'ai retrouvé cette année des maisons nouvelles, non moins pesantes, mais construites dans le style rococo, très apprécié aujourd'hui en souvenir du grand Frédéric. Et avec les maisons, tout se transforme à vue d'œil, la manière de vivre, les usages, les opinions politiques et littéraires, tout, jusqu'aux canons de la vieille politesse allemande, la dernière chose que j'aurais cru capable de se laisser supprimer. Le véritable symbole de Berlin, ce n'est pas l'ours qu'on voit aux armes de la ville, dressé sur ses pattes de derrière et occupé à faire le beau; c'est l'ours couronné Frédéric-Guillaume Ier, s'acharnant à bâtir, puis à démolir, puis à rebâtir sur d'autres plans les maisons de l'avenue des Tilleuls.

L'accroissement de la population a été si rapide que les villes même de l'Amérique du Nord ont mis plus de temps à se constituer. En 1612, lorsque se fonda New-York, Berlin n'était pas plus grand qu'un village. En 1700, c'était une petite ville pareille aux bourgades des environs. En 1871, on y comptait 500,000 habitans; on en compte aujourd'hui plus d'un million et demi. Sur 1 million 150,394 habitans que contenait Berlin en 1881, 505,329 seulement y étaient nés; le reste était accouru là de tous les points de l'Allemagne. Ils y étaient venus seuls, comme il convient pour un séjour provisoire; sur 100,000 immigrans, 2,000 à peine arrivent accompagnés de leur famille.

Impossible de comprendre le véritable caractère de Berlin si l'on ne considère d'abord ces faits essentiels. Mais combien ces faits à leur tour en expliquent d'autres, non moins certains : la déchéance des coutumes anciennes, la désorganisation de la vie de famille et des vieilles traditions domestiques, l'accroissement anormal des cas de divorce, l'accroissement anormal de la prostitution, l'accroissement anormal du nombre des cafés, théâtres, concerts et

(1) « En comparaison des autres capitales, Berlin manque de solidité : tout y change sans cesse. » (O. v. Leixner, *Soziale Briefe aus Berlin*. Berlin, 1891.)

autres lieux de plaisir, le mélange continu du luxe au dehors avec la mesquinerie au dedans, et cette frivolité et ce manque de profondeur, choses si nouvelles en Allemagne, regardées à peu près universellement comme les marques distinctives de l'esprit berlinois (1) ! Autant de traits qui dérivent de ce que Berlin n'est pas une ville comme les autres, mais un grand marché improvisé où l'on ne demeure qu'en passant.

J'ai essayé d'analyser l'âme allemande primitive telle qu'elle était avant d'avoir subi l'influence de Berlin. Je l'ai trouvée composée surtout de rudesse sensuelle, de passivité morale et d'une sentimentalité intellectuelle tout à fait particulière. Et maintenant, il me semble que ces divers élémens ne peuvent manquer de se modifier au contact d'un endroit comme celui-ci, astreint par sa nouveauté même à des mœurs nouvelles.

Je crains que, dans un milieu si bruyant et si affairé, la sentimentalité ne soit vite étouffée, que la rudesse des sensations ne se trouve dès lors sans contrepoids, et qu'ainsi les mœurs allemandes, au lieu d'être simplement un peu grosses, ne deviennent grossières. Mais ce que je crains plus encore, c'est que, sous l'influence de Berlin, ne se perdent cette simplicité de désirs et ces scrupules moraux qui, depuis des siècles, ont tenu la race allemande dans les sûres voies de la résignation et de la probité.

Après cela, il est évident que beaucoup de détails de l'ancienne vie allemande se sont gardés intacts à Berlin. Je crois par exemple que, à côté des gens qui se remuent, qui parlent, qui agissent, qui se font voir, il y a ici une population plus calme et plus retirée, quelque chose comme une petite ville de province où l'observateur retrouverait les mêmes mœurs qu'il a trouvées à Leipzig et à Magdebourg. Mais force m'est de m'en tenir à ce que j'ai pu découvrir d'essentiellement berlinois : aussi bien cela seul est nouveau et donne à cette ville une place dominante dans un tableau d'ensemble de l'Allemagne d'aujourd'hui. C'est cela seul qui constitue Berlin aux yeux de l'Allemand qui arrive de sa province pour se mettre au courant de la civilisation nouvelle. C'est de cela seul que je vais essayer de m'occuper pendant les quelques jours qui me restent avant de quitter Berlin. Dans un tableau d'ensemble de la vie berlinoise, j'aurais à tenir compte d'une foule d'élémens que

(1) *Berliner witz*, l'esprit berlinois, ces mots désignent aujourd'hui dans l'Allemagne entière le gros vaudeville à calembours. C'est de Berlin qu'est venue en Allemagne la mode si répandue du monologue tout en jeux de mots; le créateur du genre, *Der urkomische Bendix*, le supra-comique, est depuis longtemps un des hommes les plus populaires de tout l'empire.

je n'ai eu encore en vérité ni le loisir ni le moyen d'observer ; mais je crois avoir assez vu les élémens qui importent à mon but, les *singularités* de Berlin, ce qu'il y a ici de spécial et de capable d'agir au dehors.

II.

Samedi.

Voici d'abord la chambre où je demeure. Elle est au troisième étage de la Markgrafenstrasse, une de ces longues et droites rues en carré qui forment, des deux côtés de l'avenue des Tilleuls, une façon de Cité centrale. C'est une chambre assez vaste, avec deux fenêtres sur la rue. L'architecte a fait de son mieux pour lui donner une apparence somptueuse : il a multiplié les ornemens, peint à fresque le plafond et collé un peu partout des baguettes dorées. Les meubles sont la propriété de l'excellente femme qui me loue cette chambre. Elle aussi a choisi des meubles somptueux, des tables à pieds sculptés, des chaises en bois doré, des armoires de style renaissance. Comme la maison, d'ailleurs, les meubles ne sont guère solides : les armoires manquent de gonds, les chaises craquent au premier usage. C'est que, toujours comme la maison, ces beaux meubles n'ont pas dû coûter cher : j'en ai vu de plus beaux encore, dans les boutiques du voisinage, mis en vente à des prix minimes.

Ma chambre fait partie d'un appartement de trois pièces : dans l'une, la plus petite, mon hôtesse habite elle-même avec son mari, employé à l'hôtel de ville, et ses trois enfans ; elle sous-loue les deux autres. Elle a pour se gêner ainsi l'excuse de sa pauvreté ; mais c'est une excuse que n'ont ni le médecin du premier étage, ni le marchand de cigares du rez-de-chaussée, ni en général tous les commerçans et bourgeois de Berlin. Tous cependant se réservent à peine une ou deux chambres dans les appartemens qu'ils sont censés occuper et louent le reste en garni. Avoir un appartement pour sous-louer des chambres est le rêve de toute jeune fiancée berlinoise. Aussi bien le nombre des gens qui demeurent en garni est-il ici infiniment plus grand qu'à Paris. Médecins, avocats, banquiers, négocians, ne s'installent dans leurs meubles qu'une fois mariés. Le sens du chez-soi, cela est clair, n'existe pas à Berlin. M. Rodenberg cite ce fait typique que, parmi les gens qui louent des appartemens non garnis, plus d'un quart changent de domicile tous les ans.

Au premier étage de la maison, je passe devant la porte du médecin. Le côté droit du rez-de-chaussée est occupé par un magasin

de cigares, le côté gauche par une *destillation*, l'équivalent de nos débits de vin parisiens. Je ne sais pas à quel étage demeure l'avocat, mais je suis sûr qu'il y a un avocat dans la maison, car c'est une vérité courante et proverbiale qu'à Berlin toute maison a son médecin, son avocat, sa brasserie ou sa *destillation*.

Voici la Friedrichstrasse, la rue la plus fréquentée de Berlin, une rue si longue et si droite qu'elle faisait comprendre à Heine la notion de l'infini. Le mauvais goût apparaît toujours dans les étalages des boutiques ; mais un progrès considérable s'est réalisé, sous ce rapport, depuis les dernières années. Les Berlinois commencent à avoir une certaine habitude de disposer les objets derrière une vitrine. Ils paraissent seulement avoir acquis en même temps un désir immodéré de tout exhiber au dehors : les vitrines descendent jusqu'au sous-sol, trouant le trottoir ; les objets y restent en montre jusqu'à ce qu'on les achète, sans que jamais on s'avise de les épousseter ou de les retirer pour la nuit. Et à l'intérieur des boutiques, rien, à peine quelques tiroirs enfumés.

Comme dans le reste de l'Allemagne, les boucheries et les boulangeries sont de mesquines échoppes. Les magasins de cigares, en revanche, déploient un luxe de décoration fantastique. Leur nombre, en 1886, atteignait vingt mille. Il n'en est guère où ce ne soit une tradition admise de tromper les étrangers sur le prix des cigares. Les apologistes de Berlin reconnaissent la chose, et j'en sais qui y admirent un joli trait de malice.

A chaque pas éclatent de nouvelles preuves d'un goût forcené pour l'uniformité. Ainsi, Berlin a vu surgir depuis quelque temps une quantité innombrable de bazars où tous les objets sont vendus le même prix. Il y a trois catégories, chacune comprenant les objets les plus divers, vêtemens, romans français, ustensiles de cuisine, etc. : la catégorie des objets à 3 marks, celle des objets à 1 mark et celle des objets à 50 pfennigs. C'est, on le voit, une extension du principe de la boutique à treize sous, mais une extension qui menace bientôt d'envahir tout le commerce berlinois. Les objets vendus dans ces bazars sont naturellement de qualité médiocre ; il est convenu, d'ailleurs, que tout ce que l'on vend à Berlin est de qualité médiocre. La qualité n'a pas d'importance, ni la durée, la mode étant ici de changer de mode le plus souvent possible. Seuls importent le bon marché et ce chic (*schick*) indéfinissable qui constitue l'idéal de la perfection aux yeux de tout habitant de Berlin.

« Notre ville, dit le *Berliner Tagblatt*, fait aussi de grosses affaires dans la production des diamans, mais elle ne produit que des diamans en faux. » L'usage de faux or et de faux diamans est, en

effet, si universel, que les rares magasins où se vendent des objets d'or et de diamant authentiques ne manquent jamais à inscrire sur leurs vitrines en lettres énormes : *Echt ! echt !* (Vrai ! vrai !) Encore cet avis est-il souvent sujet à caution.

Me voici arrivé au fameux boulevard de Berlin, l'Avenue des Tilleuls. Les tilleuls eux-mêmes sont en faux, car il n'y a que des marronniers dans cette longue avenue.

Fort peu de fiacres : c'est, du reste, dans ces quartiers élégans que l'on rencontre tout ce qu'il y en a à Berlin. J'ai erré des après-midi entières dans les quartiers du nord et de l'est sans presque en voir passer un seul. Le Berlinois a beau être pressé, il a beau être riche, la dépense d'un fiacre lui paraît pure folie. C'est à ce sens tout à fait particulier de la petite économie qu'il faut attribuer, en regard de la rareté des fiacres, l'énorme quantité des tramways, omnibus et autre genre de voitures publiques. Tandis que le nombre des fiacres ne dépasse pas 4,000 (la plupart affectés au service des gares), la grande Compagnie des tramways encaisse tous les jours une moyenne de 20,000 marks, avec un taux moyen de 15 pfennigs par personne ; et il y a en outre deux autres compagnies de tramways, une cinquantaine de lignes d'omnibus, sans compter le métropolitain. Les amans se donnent rendez-vous dans le tramway, les hommes d'affaires y discutent leurs contrats. Le sens de l'économie règne en maître absolu, ne trouvant en face de lui pour le gêner aucun besoin de chez soi ni d'intimité.

Il est midi et demi, c'est l'heure où les Tilleuls et les rues environnantes sont le plus encombrés. Bientôt va passer la garde qui relève les postes de la ville : elle va passer musique en tête, suivie d'une foule bruyante de gamins et de badauds. Ce sera le signal de l'ouverture des restaurans. Chacun ira dîner, et, d'une heure à quatre heures, les rues seront désertes. Berlin mangera, boira et fera la sieste.

La démarche des passans est lourde, maladroite. Personne ne sait se déranger à temps pour éviter les chocs. La largeur des trottoirs n'empêche pas qu'on ne puisse avancer sans être bousculé.

Tous les hommes sont en redingote, tous, y compris les petits employés, les ouvriers, les camelots, les balayeurs des rues. Le veston est ici un vêtement de luxe, réservé à qui veut avoir l'air d'un officier en civil.

Le souci de la tenue, c'est-à-dire d'une attitude raide et sanglée, est plus universel à Berlin, que nulle autre part en Allemagne. Mais, chose encore bien typique, tandis que l'homme a pour idéal la tenue, l'idéal de la femme paraît être plutôt le laisser-aller. Les femmes berlinoises continuent à ne s'inquiéter guère de

leurs toilettes. Elles ne savent toujours pas se choisir un chapeau ni s'arranger élégamment les cheveux, ni se bien chausser. N'importe, le progrès est énorme sur les années passées. Je rencontre bien moins de ces toilettes criardes, discordantes, si communes jadis. Le goût féminin, d'année en année, se forme. Les Berlinoises d'aujourd'hui ressemblent à des petites bourgeoises de nos villes de province, habillées à bon marché, sur le dernier patron de Paris, par des couturières locales.

Parmi ces femmes, s'il en est peu qui présentent le type particulier de l'Allemande, blonde et rose avec des yeux bleus, il y en a un assez bon nombre qui sont, je crois, d'une très piquante et très séduisante beauté. A cette heure-ci, surtout, je vois se promener dans l'allée des Tilleuls et dans le Passage Impérial une foule de jeunes filles rentrant du cours, de dames revenant d'une visite, de petites modistes, employées de magasins, etc., dont le délicat visage souriant contraste à ravir avec la lourde tristesse de tout ce qui les entoure. C'est que Berlin est un caravansérail où toutes les races se sont mélangées. Ces jeunes femmes sont des Juives, des Polonaises, des Frisonnes, ou encore des façons de métisses, comme ces brunes aux yeux noirs et aux joues roses qu'on rencontre, le dimanche, à Anvers et à Bruges, dernières fleurs, mais infiniment pures et jolies, poussées du vieux germe espagnol sur la terre flamande.

Une heure : il est temps d'entrer dans un restaurant si je veux y trouver de la place, car, dans cinq minutes, toutes les tables, libres il y a un quart d'heure, seront inabordables. Peu importe, d'ailleurs, le choix du restaurant : dans tous, le dîner comprend les mêmes plats et coûte le même prix. Encore une mode qui, depuis quelques années, s'est répandue à Berlin, la mode des *menus* ou dîners à prix fixe. Sauf quelques restaurans très anciens, et de jour en jour plus délaissés, toutes ces *Restaurations* de l'allée des Tilleuls et des rues voisines qui, les années précédentes, étaient comme les Café Anglais et les Bignon de Berlin, ces magnifiques salons qu'on voit du dehors, par les larges baies vitrées, si brillans et si somptueux, ce sont aujourd'hui des endroits où le dîner complet coûte 1 m. 50, 2 marks ou 2 m. 50. La différence des prix de ces trois catégories porte sur la quantité, nullement sur la qualité des plats. Un dîner de 1 m. 50 donne droit juste à la moitié d'un dîner de 2 m. 50 : une soupe, deux plats de viande et un entremets. Les portions sont petites, de plus en plus petites, au dire des Berlinois, qui s'en plaignent dans leurs journaux (1).

(1) L'exiguïté des portions est un des sujets qui fournissent le plus de plaisanteries aux nombreux journaux comiques de Berlin, journaux qui d'ailleurs sont pour la plu-

Mais ce dont il faudrait se plaindre surtout, c'est la mauvaise qualité et la mauvaise préparation de tous les mets, et l'impossibilité où l'on est de bien manger à Berlin, lors même qu'on est accoutumé à la monotonie de la cuisine allemande. Cette impossibilité est si manifeste, que les Berlinois eux-mêmes sont enchantés de toute occasion d'aller à Brême, à Hambourg ou à Dresde, sachant bien que là seulement ils pourront manger à leur goût. En toute circonstance, d'ailleurs, les Berlinois sont prêts à reconnaître que ce qu'on vend à Berlin est de qualité inférieure; et la bonne humeur avec laquelle ils en font l'aveu affirme une fois de plus leur inconscient sentiment de n'être ici qu'en passant. Ils s'accommodent de ce qu'on leur donne à Berlin comme nous nous résignons à la méchante cuisine des buffets de nos gares pendant un voyage.

Le garçon chargé de me servir, rencontrant un autre garçon, l'appelle *Herr College*, monsieur mon collègue. Les garçons portent toujours l'habit, et c'est sur ce ton qu'ils se parlent entre eux; mais on dit que souvent ils se battent à propos d'un pourboire, et que les gérans ont fort à faire pour les tenir en paix.

Les Allemands ont à leur usage quelques mots d'un charme ingénu, dont nous ne possédons pas en France les équivalens, non plus que des états particuliers de sentiment qu'ils traduisent : tels le *gemüth* et ce poétique *sehnsucht*, ce vague désir de quelque chose dont on n'a point l'idée. Mais il y a aussi beaucoup de mots qu'ils nous ont pris, un peu au hasard, sans paraître se demander s'ils en trouveraient l'emploi : on sait, par exemple, que du mot *délicatesse* ils ont fait le synonyme de charcuterie, et qu'ils ont désigné par *galanterie* la mercerie au détail. N'auraient-ils pas mis la même inexpérience dans le choix de nos coutumes parisiennes? A l'entrée de l'Opéra, ce soir, je suis accosté par une bande d'individus dépenaillés qui m'offrent des places moins cher qu'au bureau, mais avec une insistance et une brutalité absolument locales. Ces individus assiègent, depuis le matin, les abords des théâtres : ils s'accrochent de force aux passans, et c'est une grosse affaire de les congédier.

Les théâtres, suivant la vieille coutume allemande, commencent leurs représentations plus tôt que chez nous. D'année en année, pourtant, ils retardent l'heure du lever du rideau. Ce n'est plus que dans les petites villes, à Mannheim, à Darmstadt, à Magde-

part les supplémens hebdomadaires de feuilles financières. Toute l'Allemagne a même fini par s'amuser de ces plaisanteries qui pourtant n'ont pas de fondement en dehors de Berlin. Dans un dessin des *Fliegende Blätter*, le client fait mine de prendre la portion qu'on lui apporte comme un spécimen de la viande qu'on peut lui servir, et rend le plat au garçon en lui disant : « Oui, une tranche de cette viande-là. »

bourg, que l'on continue à ouvrir le théâtre à quatre heures et demie ou cinq heures. A Berlin, les spectacles commencent à sept heures ; il est même question de les faire commencer à huit. La vieille tradition d'exactitude militaire, elle aussi, disparaît. *Sept heures*, dans les théâtres de Berlin, ce n'est plus, comme autrefois, sept heures sonnantes, c'est sept heures un quart, à la façon parisienne.

Le pis est que ce ne sont point là les seules traditions du vieux théâtre allemand qui menacent de sombrer. Je m'en aperçois aujourd'hui en écoutant le *Freyschütz*. L'exécution est médiocre, sans presque plus de trace du soin, de la conscience, de la patiente application de naguère. L'orchestre joue en mesure, mais avec un laisser-aller manifeste. Les acteurs passent une partie de leurs rôles, introduisent de leur gré des roulades dans le chant et des calembours dans le livret. Et il en est de même pour toutes les pièces classiques, pour *Don Juan*, pour *la Flûte enchantée*, pour ce *Fidelio*, que les grands théâtres allemands semblent, en vérité, désapprendre d'année en année.

Les opéras de Wagner, qui tiennent l'affiche quatre jours sur sept, sont traités avec plus d'égards. C'est pour eux qu'on réserve ces chanteurs fameux que l'empereur a fait venir de tous les coins de l'Allemagne. Mais ces chanteurs sont venus à Berlin déjà âgés, un peu fatigués, et ils croient pouvoir se reposer, et ils ont vite fait de perdre un talent gagné surtout à force de travail.

Pour les opéras classiques, la consigne est de ne pas se mettre en frais. Aussi bien le sans-gêne des auditeurs égale-t-il celui des exécutans. Il y a ce soir, dans la salle, trois cents personnes, la plupart gratifiées d'entrées de faveur. Le public berlinois ne va pas à l'Opéra, sauf pour entendre Wagner. Son véritable théâtre d'opéra, c'est le théâtre Kroll, dans le Thiergarten, une des curiosités de Berlin.

Le théâtre Kroll est situé au milieu d'un grand jardin-brasserie où il y a concert de musique militaire tous les soirs d'été. L'entrée du jardin coûte un mark : moyennant ce mark, on a droit d'assister à la représentation du théâtre, pourvu qu'on consente à rester debout et que l'on vienne assez tôt pour trouver de la place. Aussi, dès quatre heures, le théâtre est-il plein d'une foule qui se presse là, jouant des pieds et des coudes, et qui ensuite se tient immobile, deux heures et davantage, attendant sans impatience le lever du rideau. C'est là que tout Berlin vient entendre l'opéra : pas de soir où la salle ne soit comble longtemps à l'avance.

Ce théâtre joue les opéras de Rossini, de Meyerbeer, de Lortzing ; mais personne ne fait attention à la pièce qu'on joue, ni à la

façon dont l'exécutent l'orchestre, les chœurs et les acteurs ordinaires. On veut entendre le ténor ou la chanteuse célèbres que la direction engage lorsqu'ils passent à Berlin, et exhibe en moyenne cinq ou six fois. Offrir au public un premier sujet fameux et se rattraper sur le reste du personnel : c'est tout le système du théâtre Kroll, système pratiqué depuis longtemps en Italie, mais nouveau en Allemagne, et dont le succès à Berlin marque bien la révolution qui s'opère ici dans les mœurs du public.

A dix heures, la représentation est expédiée, et l'on sort du théâtre. Je vois à la porte les groupes se former. Les maris se séparent de leurs femmes, marchent en avant avec d'autres hommes. Et, lorsque tout le monde est arrivé à la brasserie où l'on va souper, les hommes s'installent à une table, les femmes à une autre.

Berlin est rempli de ces brasseries où l'on va passer la soirée en famille. Il y en a un nombre énorme; la plupart occupent de vastes maisons de quatre étages, où l'on mange et boit depuis le rez-de-chaussée jusqu'aux combles. Il y a des tables dans la cour, des tables dans les corridors; mais il est à peu près certain que, vers dix heures et demie, pas une table n'est libre. Il faut explorer quatre ou cinq de ces maisons pour découvrir un coin où se caser. « A Berlin, bien davantage que dans les autres capitales, dit à ce propos M. de Leixner, la vie de café est devenue une habitude universelle : c'est une véritable maladie, et qui n'épargne aucune des classes de notre société. De plus en plus les femmes s'ennuient de rester seules à la maison et trouvent naturel de passer leurs soirées dans les endroits publics. » Décidément, Berlin est la ville du monde où l'on vit le moins chez soi. Tout s'y passe en public, le besoin d'intimité n'y est point connu.

Il suffirait d'ailleurs, pour s'en convaincre, de jeter les yeux sur les dix pages de supplément que publient les journaux, sur les cinquante pages que publie, certains dimanches, la *Gazette de Voss*. Chacun y fait part au public de tout ce qui lui arrive. Les fiancés y échangent leurs assurances de fidélité, les maris impatiens de divorcer s'y plaignent de leurs femmes, les pères y décrivent leurs filles et y font appel aux prétendans. C'est la vie de Berlin tout entière, avec ses détails les plus familiers ; elle s'étale aux yeux du public entre le prospectus d'un bazar et la réclame d'un dentiste (1).

(1) On trouvera des spécimens curieux des annonces berlinoises dans les divers ouvrages français sur Berlin et, en particulier, dans un livre fort bien renseigné de M. Neukomm : *Berlin tel qu'il est*. Mais ce n'est point la naïve rédaction de ces annonces qui importe pour l'intelligence de la vie berlinoise, c'est leur nombre, et leur caractère particulier d'institution sociale universellement établie.

III.

Dimanche.

Le dimanche, Berlin perd complètement son aspect habituel. A l'endroit où s'agitait, les jours de semaine, une population affairée et bruyante, on dirait qu'une paisible ville de province tout à coup ressuscite et se remet à vivre sa vie d'autrefois. Les boutiquiers ont tendu du haut en bas de leurs magasins une énorme toile blanche cachant la vitrine : chacun sait, en vérité, qu'ils trichent et que, derrière ce store baissé, le magasin reste ouvert; mais cette apparente clôture suffit pour modifier l'aspect de la rue. La plupart des rues, d'ailleurs, sont désertes. J'en ai vu, au centre comme dans les quartiers extérieurs, qui restaient absolument vides toute l'après-midi. Trois ou quatre grandes rues, en revanche, la Friedrichstrasse, la Leipzigerstrasse, surtout l'allée des Tilleuls, sont tellement encombrées dès midi, qu'il serait impossible de traverser la foule sans l'assistance des sergens de ville commis à cet effet. Un monde tout nouveau envahit la Friedrichstadt : un monde de badauds venus là des faubourgs et des villages voisins, de braves gens qui se promènent au pas, vont et reviennent, et sans doute rentrent chez eux le soir avec la sensation de s'être mêlés à la vie de la *ville géante*. Les ouvriers berlinois eux-mêmes sont rares dans cette cohue : rien n'y rappelle le public des autres jours. Les ruraux endimanchés qui se promènent, le dimanche, sur le cours de Châtellerault ou de Tarascon y apportent un air plus citadin que cette foule de petits bourgeois de Berlin et des environs. C'est ici qu'on pourrait observer, si on en avait le loisir, mille traits comiques des vieilles mœurs allemandes. J'ai rencontré ce soir, sous les Tilleuls, pendu au bras de sa mère qui semblait nous l'exhiber orgueilleusement, un petit garçon de six ans, vêtu en *boy* anglais, avec un bonnet de hussard à panache et un col bleu de matelot. J'ai vu deux enfans habillés en soldats qui échangeaient, en se croisant, le salut militaire : à quatre pas de distance, l'un d'eux s'arrêtait, la main à sa casquette, allait chercher le regard de son ami, le fixait obstinément, le suivait des yeux quatre pas après qu'il était passé, puis se remettait en marche de son côté. Mais tout cela n'a aucun rapport avec le véritable Berlin, qui comporte aujourd'hui des manières plus élégantes et des sentimens moins ingénus.

A Berlin comme à Paris, mais toujours à Berlin avec plus de régularité et un ensemble plus parfait, il n'y a personne qui

ne se croie tenu à se divertir le dimanche. C'est un divertissement déjà que l'office religieux du matin. Les Berlinois ne sont pas dévots, ni même pieux : il n'est guère de chose dont ils soient fiers autant que de celle-là. Un grand nombre s'abstiennent de tout devoir de religion. Un grand nombre aussi observent les pratiques de leur culte, mais ceux-là sont israélites et servent Dieu le samedi. Impossible de trouver une place dans leurs synagogues : et la location des sièges est annoncée dans les journaux longtemps à l'avance. Quant aux Berlinois chrétiens, ils sont libres penseurs ; il faut voir le sourire entendu que provoque, chez les plus respectueux, toute nouvelle manifestation pieuse du jeune empereur Guillaume II. L'énorme majorité des ouvriers de Berlin sont athées, et la guerre à la religion occupe dans leur socialisme une place bien plus grande que dans le socialisme de nos ouvriers français. Leurs femmes commencent depuis quelque temps à partager leur passion antireligieuse : il n'y a guère aujourd'hui de réunion publique ouverte aux deux sexes où des femmes ne parlent en termes haineux contre Dieu et la religion. Dans les classes moyennes, on est plus indifférent ou plus timoré : mais là aussi ce sont les femmes autant que les hommes qui font profession d'impiété. Les Berlinois qui vont au temple le dimanche y vont parce qu'ils sont fonctionnaires, ou parce qu'ils veulent entendre un prédicateur à la mode, ou parce qu'ils espèrent voir la famille impériale, ou parce qu'ils n'ont pas de meilleure façon d'employer la matinée. Les offices du Dôme sont de véritables solennités mondaines. On y fait d'excellente musique, les dames y viennent en toilette ; et, dès le matin, les portes sont assiégées par une masse de braves gens dont les yeux ébahis n'expriment rien qui ressemble à la ferveur de la foi.

Ceux qui ne trouvent pas de place au Dôme s'en vont en face, au musée. Le musée de Berlin est en passe de devenir le plus beau musée du monde. Le gouvernement n'épargne aucune dépense pour l'embellir ; et comme souvent une acquisition nouvelle amène l'envoi en province de quelque morceau de valeur secondaire, je ne doute pas que, avant dix ans, il n'y ait là un musée historique modèle, comprenant toutes les époques de l'art et uniquement formé de chefs-d'œuvre. Mais cela n'importe pas aux Berlinois. Les jours de semaine, je n'ai vu au musée que des étrangers, le guide rouge à la main ; et quant à cette foule suburbaine qui envahit les salles le dimanche, elle ne s'inquiète pas de la qualité de ce qu'on lui montre. Chacun regarde les tableaux consciencieusement, l'un après l'autre, déchiffrant d'abord les étiquettes, épelant les noms et surnoms des peintres, leurs dates, les titres de leurs œuvres. Impossible de discerner sur les visages

autre chose qu'une satisfaction uniforme, une vénération également répartie entre tous les ouvrages exposés.

Le musée ferme à une heure. Le public n'a guère le temps de voir plus d'une salle ou deux : mais le repos des fonctionnaires doit passer avant le plaisir du public. Nulle part le fonctionnaire n'est traité avec autant d'égards qu'à Berlin. J'imagine que les sergens de ville, par exemple, sont ici les plus heureux des hommes. Il faut les voir se promener d'un air triomphant et dominateur, entourés du respect universel. Les jours de pluie, un solide manteau de caoutchouc les tient à l'abri; l'hiver, un collet de fourrure les protège du froid. Et on me dit que leur beau casque surmonté d'une boule fait autant de conquêtes que le casque à pointe des officiers.

L'après-midi, tous les vrais Berlinois sont à la campagne. Les riches possèdent des villas dans les environs : les pauvres, en guise de villas, possèdent quatre ou cinq mètres carrés de terrains dans une de ces nombreuses *Laubenstadt* (ville de tonnelles) qui remplissent la banlieue et les faubourgs de Berlin. Une *Laubenstadt* est un grand espace carré divisé en une foule de petites sections encloses d'une haie, avec une niche en bois au milieu. Chacune de ces sections est louée à une famille de Berlin : c'est sa maison de campagne. On y cultive un minuscule parterre de fleurs : on y fait la cuisine; on y joue au *skat;* on y donne rendez-vous aux amis pour boire et pour causer. Et comme chacun de ces carrés est grand au plus de quelques mètres et que la plupart, le dimanche, sont encombrés de visiteurs, c'est un spectacle singulier de voir tous ces gens entassés là, parqués et clos à la façon d'un troupeau de moutons, et nullement gênés dans leurs épanchemens de famille par le voisinage les uns des autres.

Ceux qui n'ont pas même le bonheur de pouvoir louer une tonnelle s'en vont passer le dimanche dans les brasseries des faubourgs. Ces brasseries sont faites pour eux. C'est à l'adresse de leurs femmes qu'on a écrit en grosses lettres sur la porte du jardin : « Ici, les familles peuvent faire elles-mêmes leur café, » ou encore : « Ici, la cuisine à café est ouverte aux honorées dames. » Car c'est depuis quelque temps la forme parfaite du bonheur pour les femmes de la petite bourgeoisie berlinoise, de pouvoir faire elles-mêmes le café de la famille. Et pour concilier ce goût familial avec le besoin irrésistible qui pousse tout Berlinois à vivre en public, hors de sa maison, il est d'usage que dès que l'on a une après-midi de loisir, on vienne s'installer dans ces brasseries des faubourgs. Les familles arrivent chargées de paniers contenant des provisions et le précieux café : on prend possession d'une table,

sous les marronniers, on déballe des victuailles, on fait venir des chopes de bière blanche. Puis, les hommes vont jouer aux boules, les femmes courent à la cuisine, font bouillir de l'eau, préparent le café, bavardent, rient aux éclats et jouissent ainsi de la vie, pendant que leurs enfans se bousculent dans la basse-cour sous le regard bienveillant d'une troupe de poules et de pigeons.

L'après-midi s'écoule dans ces distractions innocentes. Le soir vient, et alors tout ce monde, les capitalistes des tonnelles et les prolétaires des brasseries se pressent dans quelqu'un des cafés-concerts des quartiers extérieurs.

Voici l'un de ces endroits, le plus fameux, le *Prater berlinois*. Moyennant le prix d'entrée de 30 pfennigs (0 fr. 40), on a droit à un spectacle qui dure sept heures, de quatre heures à onze heures, et qui comprend : un mélodrame (*rührstück*, pièce émouvante), un vaudeville, un ballet, un concert, des exercices d'équilibre et de prestidigitation, souvent aussi l'exhibition d'animaux savans. Pendant l'entr'acte, le public passe dans une salle voisine où il y a un bal. Un *maître de plaisirs*, en habit, grave et digne, conduit les quadrilles, reçoit des danseurs 5 pfennigs après chaque danse et veille à la moralité des ébats. Cette dernière partie de son office est d'ailleurs une sinécure, car on ne peut rien imaginer de plus décent et de plus familial que ce bal du *Prater berlinois*. On danse le quadrille, mais posément, lentement. Les mères font danser leurs bébés, les jeunes filles dansent ensemble, pendant que les garçons fument et boivent dans le jardin, ou dansent ensemble de leur côté.

Dès que la cloche annonce la fin de l'entr'acte, la salle de bal se vide. On reprend ses places, le rideau se relève, c'est le mélodrame qui commence. Toutes les tables du vaste jardin sont occupées. Sans s'interrompre de manger et de boire, on s'indigne aux lâchetés du traître, on contemple avec enthousiasme les merveilles du ballet qui suit le mélodrame. A onze heures, le rideau tombe. Et ce bon public de boutiquiers, de petits employés, de contremaîtres, d'ouvriers, tout cela rentre se coucher, heureux d'avoir pu passer hors de chez soi ses heures de liberté.

IV.

Lundi.

Depuis trois jours, il y a eu à Berlin trois suicides de jeunes nobles. La *Gazette de la Croix* publie à ce propos une sorte de manifeste où elle somme la noblesse allemande de mieux élever ses

fils et de prendre une part plus active au mouvement de réforme nationale. Et certes, les nobles parens des trois jeunes gens qui se sont tués ces jours-ci auraient bien fait de donner à leurs fils une éducation plus morale; car tous les trois se sont tués après s'être un peu déshonorés, laissant derrière eux des dettes, des misères et les pires souvenirs. Mais il me semble que c'est précisément pour avoir voulu prendre leur part au mouvement de réforme nationale qu'ils ont si mal fini. Au lieu de s'enfermer dans leurs châteaux de province ou leurs hôtels de Berlin, comme leurs parens, ils ont essayé de se mêler à la vie berlinoise. Ils se sont enivrés de champagne dans les cafés-chantans, ils ont joué aux cartes et aux dés: c'est de cette façon que s'amusent à Berlin tous les jeunes gens riches. Seulement, si les jeunes Berlinois s'amusent de cette façon, ils savent par ailleurs gagner l'argent qu'ils dépensent. Ils sont intéressés dans de grosses maisons de commerce, ils spéculent à la Bourse, ils ont tous quelqu'un de ces métiers précieux où l'argent afflue et se renouvelle sans interruption. Les jeunes nobles, au contraire, faute d'être doués du tempérament qui convenait à ces mœurs improvisées, n'en ont vu qu'un revers, le côté de plaisir et de dissipation.

Ainsi, Berlin élimine peu à peu tous ceux qui ne sont pas aptes à y vivre. Peu à peu, la noblesse prussienne s'exile, laissant l'endroit à ses nouveaux maîtres. Les sombres hôtels de la Wilhelmstrasse et des quartiers aristocratiques ne tarderont pas à tomber entre les mains de banquiers ou de négocians qui les remplaceront aussitôt par de magnifiques palais dans le style à la mode. Celles des familles nobles qui n'habitent pas à demeure leurs châteaux de province se cloîtrent chez elles, vivent isolées du reste de la population, affectent de rester étrangères à tout ce qui se fait dans la ville. On ne les rencontre dans aucun des lieux où va le public; évidemment elles ont cessé d'appartenir à la vie de Berlin.

Personne d'ailleurs ne s'occupe d'elles, et c'est par simple curiosité de badauds que les Berlinois s'enquièrent si assidûment de ce qui se passe à la cour. Une aristocratie nouvelle tend de jour en jour à prendre la place de l'ancienne. Ces hôtels qui entourent le Thiergarten, ces villas qui s'élèvent aux environs, et ces équipages qui traversent l'allée des Tilleuls, tout cela est aux seigneurs d'à présent, aux conseillers de commerce, agens de change, industriels, etc., personnages, venus naguère on ne sait d'où, qui maintenant donnent des réceptions, organisent des marches aux flambeaux, président des œuvres de charité, sans cesser un moment de poursuivre leurs affaires. La méfiance où on les tenait il y a quelques années ne peut tarder à s'atténuer: le jour est prochain

où personne ne refusera de se rendre à leur invitation. Ils sont désormais la vraie noblesse de Berlin, et on affirme que si la mort n'avait arrêté si tôt le règne de l'empereur Frédéric, c'est eux qui auraient formé la nouvelle cour impériale.

Un grand nombre de jeunes gens nobles entrent dans l'armée. Mais en dépit de toutes les apparences, l'armée ne se mêle pas davantage que la noblesse à la véritable vie de Berlin. Les officiers sont séparés du reste de la population par l'obligation où ils sont de porter toujours l'uniforme et aussi par un système très compliqué de règlemens et de coutumes qui les contraignent à vivre entre eux, à constituer au centre de Berlin comme un état dans l'état. Ils ne vont guère dans le monde, et, dans les lieux publics où on les rencontre, il est rare qu'on les voie en compagnie de civils. Un petit nombre seulement d'entre eux sont mariés. Les officiers riches s'amusent dans leurs clubs ou dans des restaurans et des cafés qui leur sont réservés. Les pauvres mènent une existence assez misérable ; ils habitent des chambres garnies où le plus souvent leur ordonnance leur sert de domestique à tout faire.

Et parmi ces officiers de Berlin que l'on s'imagine volontiers comme d'épais soudards, j'ai trouvé beaucoup d'esprits délicats, plus infiniment que dans aucune autre classe sociale en Allemagne. C'est parmi les officiers que les nouvelles tentatives littéraires et artistiques recrutent les adhérens les plus dévoués. Quelques-uns des principaux peintres, poètes, romanciers et musiciens de l'Allemagne d'aujourd'hui, sont en même temps lieutenans ou capitaines dans l'armée active. Il y a tel livre anonyme sur des questions morales, plein de hardis paradoxes et de réflexions fines, que l'Allemagne entière ne manque pas d'attribuer à un professeur, et qui est l'œuvre d'un modeste officier prussien, occupant ainsi dans sa petite chambre des faubourgs le loisir de ses soirées.

Point davantage que les officiers, les soldats ne se mêlent aux civils. Ils restent toute la semaine enfermés dans leurs casernes, et quand ils sortent, le dimanche, c'est pour aller dans des brasseries, des concerts ou des bals uniquement destinés à leur usage. Le seul contact qu'ils aient avec les Berlinois, ce sont ces manœuvres de printemps au Tempelhof, où il est de tradition que tout Berlinois doit assister une fois l'an. Des milliers de gens se pressent là, pendant un mois, admirent les derniers progrès de la passivité humaine, et attendent patiemment la fin des exercices pour aller boire dans une brasserie voisine la fameuse bière *bockbier*, dont l'apparition constitue annuellement le signal officiel du retour du printemps.

Les nobles, les officiers et les soldats et aussi la tranquille po-

pulation des rentiers et gens oisifs de toutes sortes apparaissent de plus en plus comme des groupes isolés, à l'écart de la véritable vie de Berlin. Les seuls Berlinois authentiques, ceux qui sont l'âme vivante de la ville, ce sont les hommes d'affaires, industriels, négocians, boursiers, fonctionnaires, avocats, médecins, journalistes (il y avait en 1886 à Berlin 580 journaux, dont 188 financiers); et, au-dessous d'eux, l'innombrable armée des employés et des ouvriers. Tous ces gens-là se sont rencontrés naguère à Berlin, venant chacun d'un autre coin de l'Allemagne : et leur rencontre sur ce champ d'action commun a suffi pour produire des mœurs nouvelles, qui maintenant se répandent de proche en proche dans le reste de l'empire.

Une grande partie de ces immigrans étaient israélites. A la suite de l'expulsion en masse de 1571, il n'y a pas eu un seul israélite à Berlin pendant plus d'un siècle : mais la situation a bien changé depuis lors. Dans le commerce, dans la banque, dans le journalisme, dans le barreau et la médecine, les Israélites forment aujourd'hui la majorité. Il n'est même pas impossible que leur exemple ait en partie contribué à la transformation des vieilles mœurs allemandes. Peut-être les Allemands qui sont venus avec eux prendre possession de Berlin ont-ils été amenés, par leur esprit d'imitation et leur manque d'initiative, à vouloir acquérir des qualités analogues à celles de leurs rivaux? De là un effort à agir vite, à rester toujours prudens et pratiques, à se débarrasser de la sentimentalité nationale.

Voilà du moins ce que prétendent les moralistes grognons qui consentent à reconnaître qu'un changement s'opère dans les mœurs allemandes et ne se font pas faute d'en accuser Berlin. L'opinion antisémite est ici beaucoup plus forte que chez nous ; et, en vérité, les israélites berlinois sont très différens des israélites français. Au lieu d'adopter les habitudes du pays, ils semblent manifester la conviction qu'ils ont eux-mêmes imposé leurs habitudes aux Allemands. Ils se donnent en toute circonstance des allures de dominateurs, ferment leurs boutiques le samedi sans crainte de la concurrence, bâtissent de nouvelles synagogues aux beaux endroits de la ville, et font annoncer dans les journaux qu'ils ne recevront pas d'employés qui ne soient de leur race.

Toutefois, l'antisémitisme à Berlin reste purement une opinion quasi métaphysique et ne risque pas de devenir dangereux. On maudit les juifs, en général, mais on ne manque pas à lire les journaux juifs, à s'approvisionner au bazar juif, à appeler en consultation l'avocat ou le médecin juif. Et ainsi il se peut que l'Allemand, dans la fréquentation incessante de ces hommes d'une autre race,

perde par degrés ses précieuses qualités nationales, sans leur prendre en échange ce qu'il y a d'excellent dans les leurs.

Il y a des cas, cependant, où la protestation semble vouloir revêtir une forme plus effective. En opposition au commerce israélite, Berlin a vu se développer une maison chrétienne, qui est en train de devenir une boutique géante, une imitation du Louvre ou du Bon Marché. Il est de mode pour les dames de la société protestante d'y aller faire leurs emplettes, et j'y ai rencontré nombre de dames israélites que les tendances antisémitiques de la maison ne paraissaient pas gêner. Cet établissement modèle est d'ailleurs une des singularités de Berlin. Tandis que dans les autres boutiques de la ville le principe est de tout mettre en étalage, on dirait que le principe ici est de tout cacher, et de transformer le magasin en une façon de ministère, avec un grand couloir central et d'innombrables bureaux où les cliens se font apporter des échantillons de ce qu'ils désirent. Et c'est encore là un trait tout berlinois : car, à côté de l'homme d'affaires, bruyant, expansif, le sourire aux lèvres, on trouve toujours à Berlin le bureaucrate, calme, grave, sévère, l'image parfaite de la discipline.

V.

Mardi.

Journée passée à revoir les quartiers ouvriers.

On dirait d'abord, en vérité, qu'il n'y a pas de ville au monde où le sort des ouvriers soit plus heureux qu'à Berlin. Tout ce que le gouvernement et la municipalité pouvaient faire pour leur bien-être, ils l'ont fait. Les ouvriers habitent dans de larges rues bien aérées. Ils ont à proximité de leur demeure des parcs magnifiques créés spécialement à leur usage : le petit Thiergarten pour le quartier de Moabit, le parc de Treptow et la Hasenhaide pour le quartier du Sud, le parc Frédéric pour les quartiers de l'Est, et pour ceux du Nord le parc Humboldt, où les noms des arbres et des plantes sont écrits sur des plaques de porcelaine. Ils ont un chemin de fer et des tramways qui leur permettent d'aller sans peine à la fabrique. Ils sont instruits autant qu'ils peuvent le souhaiter, et suivant les derniers systèmes pédagogiques. On a multiplié à leur intention les jardins-écoles où l'acquisition des connaissances les plus variées marche de pair avec le libre développement physique. On a organisé pour eux des conférences, des lectures du soir. Et on leur a a donné les mêmes droits électoraux qu'aux citoyens des républiques.

Nulle part, cependant, les ouvriers ne sont plus malheureux qu'à Berlin. Je les ai vus partir à l'ouvrage, ce matin, avec leurs redingotes usées et crasseuses, portant sur l'épaule leurs boîtes de fer-blanc et la tête coiffée de casquettes à large visière. La mine de galériens que leur donnaient, au premier abord, leurs longs cheveux en désordre et leurs grandes barbes, n'empêchait pas qu'il n'y eût une terrible expression de tristesse et de désespoir dans l'éclat de leurs yeux creusés. Quelques-uns étaient accompagnés de leurs femmes, pâles et muettes créatures que paraissaient avoir abruties à jamais la misère, l'incessant travail, et la fatigue incessante de la maternité.

C'est que l'ouvrier berlinois souffre de deux maux affreux, l'excès du labeur et l'insuffisance de l'alimentation. *Underfed and overworked*, trop peu nourris et surchargés de travail : ainsi les définissait un rapporteur anglais chargé d'étudier les conditions de leur existence (1). Et contre ces deux maux, le gouvernement ni la municipalité ne peuvent rien, aussi longtemps que restera en vigueur le système actuel sur le rôle des pouvoirs publics à l'égard des ouvriers.

Trop de travail : c'est tout naturel. Les industriels de Berlin ne sont pas, comme ceux des autres pays, des gens calmes et peu exigeans, accoutumés de père en fils à diriger leurs usines : ce sont des hommes nouveaux, qui veulent courir très vite à la fortune, fournir d'un seul coup une grande quantité de produits, et, puisqu'il est entendu qu'ils fabriquent de mauvaise marchandise, en fabriquer du moins beaucoup à peu de frais. Leurs ouvriers sont mal payés, moins qu'en France ou en Angleterre. Dans cette ville où les loyers coûtent plus cher qu'à Paris, les meilleurs ouvriers gagnent à peine de 18 à 24 marks par semaine. Les femmes, en travaillant du matin au soir, ne gagnent pas 1 m. 50. Les ouvriers berlinois ont avec cela un grand nombre d'enfans, ce qui les oblige à travailler davantage : et puis le système des jardins-écoles en a fait des façons de messieurs, et l'argent qui suffisait à leurs pères ne leur suffit plus.

Pour ce qui est de la nourriture, M. Rodenberg constate lui-même qu'un ouvrier de Londres ou de Birmingham mange plus de viande en un jour qu'un ouvrier de Berlin en une semaine. La nourriture des ouvriers berlinois, il est vrai, leur coûte peu. Ils mangent dans des restaurans créés pour eux, des cuisines popu-

(1) Cité par M. Rodenberg; nous renvoyons, d'ailleurs, au livre de M. Rodenberg (II, p. 140 et suiv.) et aux écrits spéciaux des économistes allemands pour les détails de l'organisation du travail à Berlin.

laires (*volksküche*) où ils ont, moyennant 25 pfennigs une portion, moyennant 15 pfennigs une demi-portion de viande avec des légumes. Mais ces *volksküche* ne donnent pas à boire, et quand l'ouvrier a mangé pour trois sous sa portion de viande, il va en face, à la *destillation*, et c'est là qu'il dépense la solde péniblement gagnée.

Les *destillations* à l'usage des ouvriers sont presque toujours installées dans des caves. La vie de l'ouvrier berlinois se passe d'ailleurs presque tout entière dans des caves : il habite dans une cave, il mange dans une cave, il s'enivre dans une cave. En 1881, il y avait à Berlin 23,289 caves habitées, dont 9,755 n'étaient jamais chauffées. Ces caves comptaient 100,031 habitans.

Le nombre des *destillations* était, en 1886, de 9,000 et a certes bien augmenté depuis depuis cette date, car il y en a une par maison dans les quartiers ouvriers. Ce sont des endroits lugubres, noirs et empestés, avec de misérables petites fenêtres couvertes de rideaux rouges. Les buveurs se tiennent debout, dans le coin le plus obscur, auprès d'un long comptoir chargé de harengs marinés, de concombres, de fromage, de jambon. C'est sur ce comptoir qu'ils boivent leur verre de bière blanche, de schnaps ou de rhum; ils boivent en silence, sans s'occuper d'autre chose. De temps à autre seulement, une voix forte s'élève : un prédicateur socialiste fait l'éloge de Bebel, recommande la résistance aux patrons. Et aussitôt, je vois se tourner respectueusement vers lui ces yeux enfiévrés. Des exclamations *très juste! vrai!* coupent ses phrases; on attend qu'il ait fini pour se remettre à boire.

Le samedi, jour de la paie, ces *destillations* ne désemplissent pas jusqu'à la nuit. Beaucoup d'ouvriers y laissent ce soir-là toute la paie de la semaine. Parfois ils y sont rejoints par des fournisseurs ou des cabaretiers voisins, qui viennent réclamer le paiement d'une dette. Parfois aussi, ce sont leurs femmes qui viennent rejoindre ces malheureux. Il est rare qu'elles acceptent de boire avec eux : la femme ivrogne n'existe guère à Berlin. Mais elles se tiennent debout près de la porte, immobiles et muettes à leur ordinaire, avec une expression spéciale d'épouvante au fond de leurs yeux sans couleur. Et rien n'est triste comme de voir, dans une infecte cave enfumée, ces couples silencieux : la femme proprement habillée de cotonnade claire, le mari en redingote, toujours plus pareil à un bohème déclassé qu'à un ouvrier.

L'ouvrier berlinois se montre au contraire tout à son avantage dans les réunions publiques, où sa redingote, ses longs cheveux et sa grande barbe lui donnent une apparence typique d'apôtre ou de sectaire. Il y a précisément une réunion socialiste ce soir, dans

une grande brasserie voisine du parc Frédéric : je puis y observer un des côtés les plus intéressans des mœurs berlinoises.

Pendant huit jours encore, l'ancienne loi contre les socialistes va rester en vigueur : de sorte que, à cinq heures, personne ne sait s'il plaira à la police d'autoriser la réunion. A six heures, les rues voisines, le parc et la cour de la brasserie se remplissent d'ouvriers, qui marchent gravement par groupes, échangeant à peine quelques mots. Oui, la réunion est autorisée : nous l'apprenons à sept heures en voyant s'ouvrir les portes de la salle. Aussitôt 2,000 ouvriers s'y engouffrent, se placent sans bruit l'un derrière l'autre, si bien qu'une demi-heure après, l'agent de police, debout à la porte, ne laisse plus entrer personne. La réunion ne doit commencer qu'à neuf heures, mais personne ne songe à s'impatienter. On boit, on fume, je n'entends guère que l'on cause. Vers neuf heures, cependant, une discussion s'engage derrière moi. Un ouvrier apostrophe un juif, lui reproche d'être étranger, accuse les juifs en général d'être cause de la misère du peuple. Tout le monde à l'entour paraît approuver l'antisémite, mais on lui laisse tout le poids de la discussion. Soudain, une poussée se fait à travers l'énorme salle; chacun se retourne vers la porte, ôte sa casquette, acclame un gros homme qui entre d'un air somnolent, les yeux à demi fermés. C'est un député fameux, propriétaire d'une grande usine, millionnaire, et l'un des chefs les plus actifs du socialisme berlinois. Il est juif, mais cela n'empêche pas l'antisémite, mon voisin, ni ceux qui tout à l'heure l'approuvaient, d'acclamer l'illustre ami des prolétaires et de contempler ce capitaliste avec des regards pleins de tendresse.

La séance s'ouvre à dix heures. Un officier de police et un agent s'installent sur la droite de l'estrade : sur la gauche, deux ouvriers, — le président et l'assesseur, — et des journalistes occupés à prendre des notes. L'officier de police somme le president de faire sortir une femme qui s'était faufilée dans l'assistance : on expulse la malheureuse en un tour de main et la parole est donnée au citoyen député.

Le citoyen député, debout sur l'estrade, parle sans s'arrêter pendant deux heures au moins. Il parle d'une voix pâteuse et traînante sur un sujet des plus ardus : l'organisation de la délégation socialiste au prochain congrès de Halle. Après la première demi-heure, je suis las de son flot de paroles, de son numérotage de statuts, de son insistance à développer de mesquines questions de détail; mais, autour de moi, personne n'est las. Deux mille ouvriers écoutent religieusement sans que s'élève une seule protestation, sans que personne ait l'air de rien désapprouver. De temps à autre,

comme sur un signal, j'entends un unanime *sehr richtig!* (très juste!) et le silence se fait de nouveau.

Il est plus de minuit quand le discours prend fin. Le président annonce que la discussion va commencer; mais la discussion n'est qu'une série de remercîmens au citoyen député, d'approbations de telle ou telle partie de son discours, de respectueuses additions de détail. La plupart des ouvriers qui paraissent sur l'estrade parlent avec une aisance et une précision extraordinaires; quelques-uns parlent beaucoup mieux que le citoyen député; mais de quelque façon qu'ils parlent et quoi qu'ils disent, l'assistance les approuve jusqu'à ce que l'officier de police se couvre et déclare la séance levée.

Il y avait à Berlin 2,000 socialistes en 1871, 11,000 en 1874, 32,000 en 1877, 56,000 en 1878, 68,000 en 1874, 200,000 en 1890. Le parti dirigé par M. Bebel est organisé avec une discipline admirable, et il y aurait bien là de quoi inquiéter les gens en place si l'on ne savait pas qu'il se forme, en face du vieux parti, un parti socialiste nouveau organisé de la même façon, mais ayant pour premier principe de lutter contre le vieux parti et de rendre ses efforts impuissans.

Impuissans, les efforts du vieux parti socialiste berlinois le seraient même sans cette résistance. J'ai idée que ni les chefs ni les soldats ne sont hommes à rien tenter de dangereux. Les chefs se sont fait une belle situation qu'ils craindraient de compromettre, et quant aux soldats, ils sont trop accoutumés à comprendre le socialisme comme une série de belles réunions publiques, où ils peuvent boire, applaudir et s'indigner à leur aise. L'atmosphère de Berlin n'excite guère à l'héroïsme. Et si une révolution sociale doit surgir en Allemagne, chacun a le clair sentiment que ce n'est pas à Berlin que sera tiré le premier coup de feu.

VI.

Mercredi.

Au-dessous des pauvres qui travaillent, ceux qui ne font rien, faute de chance ou faute de courage, et qui mènent dans de sombres quartiers de la ville une existence de faim et de misère. Il y avait 38,464 individus sans asile à Berlin, en 1873; il y en avait 141,205 en 1881; depuis, ce nombre a doublé. La mendicité est interdite à ces misérables, mais ils ont la ressource du vol, et c'est

au vol qu'ils emploient leurs précieuses qualités nationales de discipline et d'obéissance. L'armée du crime est, à Berlin, une armée réelle, avec une organisation toute militaire. Sous ce rapport comme sous celui des pompes à incendie, des postes et des tramways, Berlin deviendra très prochainement la première des villes : il n'y a pas un genre d'escroquerie, européen ou américain, qui n'y soit pratiqué par d'éminens spécialistes, groupés comme il convient pour une action commune.

A défaut de M. Rodenberg, qui a négligé de noter dans ses trois volumes ce côté si curieux des mœurs berlinoises, je trouve, pour me renseigner, des ouvrages spéciaux, notamment un livre de M. Fischer sur *ce que traînent les rues de Berlin*. La meilleure source de renseignemens, pourtant, c'est la chronique judiciaire et la rubrique des nouvelles locales dans les journaux quotidiens. J'y découvre tous les jours des traits d'escroquerie d'une ingéniosité surprenante, à côté d'autres traits plus banals, mais aussi d'un usage à peu près incessant. Les exemples me seraient faciles, je n'aurais qu'à citer au hasard. Mais quand j'aurai dit que c'est un principe quasi universel, dans le petit commerce berlinois, de faire payer les gens d'après la mine qu'ils ont, ce fait typique me dispensera d'énumérer les innombrables formes secondaires que revêt le vol à Berlin.

Ce qui est plus curieux, c'est que, devant ce nombre croissant des malfaiteurs et la variété croissante de leurs procédés, la justice garde ses habitudes traditionnelles de lenteur et de minutie. On dirait que rien n'est changé depuis le temps où deux domestiques d'Oldenbourg, accusés du meurtre de leur maître, restèrent six ans en prison, donnèrent lieu à plus de six mille feuilles de procédure et finirent par être relâchés sur l'aveu des vrais coupables; depuis le temps où un menuisier de Rostock passa neuf ans dans les fers, accusé d'avoir empoisonné sa femme, jusqu'à ce qu'on découvrît que le véritable empoisonneur était l'ouvrier qui l'avait dénoncé.

Aujourd'hui encore, j'ai vu juger au Palais de Justice un garçon de brasserie prévenu d'avoir volé un mark à son patron : le malheureux prétendait avoir reçu ce mark en cadeau d'un ancien patron. Trois heures durant, un vieux juge a interrogé, contre-interrogé, des avocats ont déclamé, et au bout de trois heures, on s'est aperçu qu'on avait oublié de mander un témoin essentiel, l'ex-patron qui, au dire de l'accusé, aurait donné le mark. Cet homme demeurait à l'autre bout de la ville. La séance a été suspendue jusqu'à ce qu'on eût le temps de le faire venir.

Les audiences du Palais de Justice ont un beau caractère de sim-

plicité. Les juges sont en redingote, à l'exception du procureur. Ils siègent de plain-pied devant une chaire basse; l'accusé se tient à côté d'eux, enfermé dans une espèce de boîte. Au fond de la petite salle, auditeurs et témoins se tassent sur un banc. Cela ressemble davantage à un examen du baccalauréat qu'à une séance de justice : et pour achever la ressemblance, on m'affirme que ce public de jeunes gens timides et silencieux qui suivent avec tant d'attention, crayon en main, les demandes et les réponses, ce sont, la plupart, des élèves ou aspirans, désireux d'étudier, avant de les mettre eux-mêmes en pratique, les dernières innovations de l'escroquerie berlinoise.

La majorité des prévenus invoquent l'excuse de l'ivresse. Il y a, en effet, plus de dix mille ivrognes à Berlin, et on a calculé que, parmi les détenus de la prison de Plotzensee, la moitié avaient agi sous l'empire de l'alcool. Cela n'empêche pas, d'ailleurs, que l'escroquerie ne soit le délit dominant. Sur 4,091 personnes condamnées à la prison en 1884 (3,318 hommes, 755 femmes, 18 enfans), 2,270 avaient été condamnées pour vol, et près de 500 pour des délits similaires.

La même année, sur 9,421 femmes qui ont été arrêtées à Berlin, 8,707 l'ont été pour prostitution. Les statistiques, d'ailleurs, sont mieux capables que tout raisonnement de faire voir avec quelle rapidité s'accroît la prostitution, dans cette ville où chacun ne songe qu'à s'amuser par les moyens les plus expéditifs et à dépenser hors de chez lui un argent trop vite gagné. Dans la seule année 1881, de janvier à décembre, le nombre des filles inscrites à la police s'est augmenté de 1,689, et il en va de même tous les ans. Dans les années où la population de Berlin s'accroissait de 20 pour 100, la prostitution s'accroissait de 60 pour 100.

Encore, les statistiques ne parlent-elles que des filles inscrites à la police, et il est clair que ces filles forment la minorité dans l'ensemble de la prostitution berlinoise. Je ne crois pas que Berlin soit dès aujourd'hui la capitale de la prostitution, mais je ne doute pas qu'il le devienne bientôt, au train dont vont les choses : car depuis vingt ans, les filles y accourent de tous les coins du monde, comme si elles pressentaient l'importance de leur rôle social dans une ville où n'existent ni le besoin du chez-soi, ni le goût de la vie de famille.

Ce n'est pas cependant qu'elles y soient plus heureuses qu'ailleurs, ni que leur existence y rencontre jamais des instans bien agréables. Si chacun les fréquente, il n'y a en revanche personne qui ne les méprise ou qui néglige une occasion de leur témoigner son mépris. Elles-mêmes, d'ailleurs, ne paraissent guère s'estimer davan-

tage qu'on ne les estime. A quelque degré qu'elles appartiennent, c'est toujours une triste expression de honte résignée qui se lit dans leurs pauvres yeux.

Une statistique récente a établi que le nombre des prostituées nées à Berlin augmentait d'année en année. Il est connu, d'autre part, que le nombre des divorces croît dans une proportion énorme, et c'est un sujet dont prédicateurs et moralistes se montrent de plus en plus alarmés. Évidemment, la vie de famille achève de se désorganiser : la civilisation berlinoise ne pouvait manquer d'aboutir à ce résultat.

Qu'on imagine, par exemple, l'éducation des jeunes filles. Dès le premier âge, les parens ne s'en occupent guère : ils ont trop d'enfans; et, en attendant qu'ils s'amusent le soir dans les brasseries, ils ont trop à faire tout le long du jour. Les filles vont à l'école, puis à l'atelier ou au magasin : mais au dehors, comme chez elles, elles n'apprennent qu'une chose, le désir, le respect de l'amour. C'est d'amour qu'il est question dans les poèmes qu'on leur apprend, dans les images qu'on leur montre, dans les chansons qu'on leur fait chanter. Les bonbons sont enveloppés de papiers de couleurs tendres, sur lesquels il est écrit en vers de mirliton que « de s'oublier dans l'amour, cela réjouit Dieu et ses chers petits anges. » Rien n'est changé à ce point de vue depuis le temps de Mme de Staël. L'amour continue à être en Allemagne « une religion, mais une religion poétique qui tolère trop volontiers tout ce que la sensibilité peut excuser. » Ainsi, un vague besoin d'amour se développe dans ces faibles âmes, et ni au dehors ni au dedans, aucune voix ne s'élève pour le réprimer. Comme le dit encore Mme de Staël, « l'Allemande ne voit ni ne juge rien avec vérité, et les événemens réels passent devant ses yeux à la façon d'une fantasmagorie. » Passive, ignorante de la vie, abandonnée à elle-même, où trouverait-elle la force de résister longtemps aux tentations?

Et puis les tentations sont si nombreuses et si pressantes, dans la promiscuité continue des mœurs berlinoises! Si les parens ont un locataire, c'est la jeune fille qui est chargée de le servir, de balayer sa chambre, de lui apporter le café au lait. Pour peu que le locataire soit jeune, on l'aime, et pour peu qu'il le veuille, on le lui fait voir : on se donne à lui, sans passion, par un désir irréfléchi de tendresse et de protection. La jeune fille se laisse aller à l'amour, docilement; souvent ensuite la honte ou la peur la poussent à s'enfuir, souvent ses parens la chassent lorsqu'ils la voient perdue.

Celles qui restent à la maison n'ont qu'une idée : se marier, avoir vite le titre de dame et un ménage à elles. C'est aussi

l'unique idée de leurs parens. « Autrefois, dit un écrivain berlinois, les jeunes filles savaient qu'elles se marieraient sans peine le moment venu; celles qui ne se mariaient pas restaient dans les familles, chez des tantes, etc., et pouvaient toujours se rendre utiles (1). Mais aujourd'hui, les familles ne sont plus organisées que sur le pied du strict nécessaire, et les liens du faisceau familial se relâchent tous les jours. » Aussi, les mariages se font-ils à Berlin dans des conditions singulières de hâte et d'imprudence. Il était d'usage, par exemple, il y a quelques années, de conduire les filles à marier, tous les jeudis, dans un concert de la rue de Leipzig. On s'attablait. Les jeunes gens qui trouvaient une fille à leur goût venaient causer avec les parens, demandaient la permission de reconduire la famille. On échangeait ses cartes, on s'invitait pour le soir suivant dans quelque brasserie, et huit jours après, les fiançailles étaient conclues.

Ce qui se pratiquait alors le jeudi au concert Bilse se pratique maintenant tous les soirs dans les lieux publics de Berlin. Il y a aussi dans la ville, au dire de M. Lindenberg, des centaines d'agences, fort sérieuses, qui s'occupent de mariages, et le nombre des mariages faits par leur entremise grandit de jour en jour. Enfin, les supplémens du dimanche de la *Gazette de Voss* offrent régulièrement aux jeunes gens, avec un luxe de détails que tempère seule la peur d'une dépense excessive, l'assortiment le plus complet de filles à marier de tout âge et de toute condition.

Que beaucoup des mariages ainsi préparés n'apportent pas aux deux époux le parfait bonheur, cela n'a rien de trop surprenant. Que souvent ces couples, une fois unis, songent à se désunir, cela aussi est aisé à comprendre. Et il faut y joindre que, avant comme après le mariage, la femme berlinoise vit à la manière anglaise, avec une extrême liberté d'allures. Elle peut sortir seule, aller où elle veut, recevoir qui lui plaît : habitude dont on prévoit l'effet sur des êtres fragiles, sans volonté, n'ayant dans l'esprit qu'une infinité de rêveries sentimentales et de désirs irréfléchis.

Le mari et la femme couchent dans deux lits séparés. Le mari pose volontiers, comme condition à son mariage, qu'il pourra garder ses façons de célibataire : en d'autres termes, passer la soirée au café avec ses amis. En tout cas, il reste toute la journée hors de chez lui, occupé à ses affaires ou à ses plaisirs. Et que sa femme l'accompagne le soir à la brasserie ou qu'elle reste à la maison, la malheureuse ne trouve toujours rien pour remplir le vide de son

(1) La plupart des institutrices, maîtresses de langues, de piano, etc., gagnent de 25 à 50 pfennigs par leçon.

cœur et de sa pensée. En province, elle se résigne assez facilement à être dédaignée ; mais la femme berlinoise a lu des romans, vu des pièces, où la femme est traitée comme l'égale de l'homme. Un moment vient où elle prend conscience des droits de son sexe, en même temps qu'elle s'instruit de diverses façons possibles de les faire valoir. Il suffit désormais que son mari continue un an ou deux à la dédaigner, et qu'il se trouve à portée d'elle quelqu'un qui l'en éclaire, pour que son instinct natif de fidélité conjugale soit fortement ébranlé. L'adultère a cessé d'être à Berlin un fait exceptionnel, comme il le reste encore dans les provinces allemandes (1). Mais c'est surtout le divorce qui devient une habitude courante. Mme de Staël se plaignait de ce que les Allemandes de son temps changeassent aussi facilement d'époux que s'il s'agissait de régler des affaires sans importance. Qu'aurait-elle dit aujourd'hui en voyant des gens qui, à peine âgés de quarante ans, épousent en troisièmes noces des jeunes femmes deux fois divorcées?

C'est ainsi que, dans cette ville provisoire, le mariage et la famille sont devenus des choses toutes provisoires. Et moralistes et prédicateurs auront beau s'en plaindre, rien n'y fera, aussi longtemps que Berlin gardera son caractère de campement installé d'un seul coup au milieu de l'Allemagne.

VII.

Jeudi.

J'ai voulu revoir aujourd'hui la Hasenhaide, un endroit bien autrement berlinois que l'allée des Tilleuls ou le Thiergarten. La Hasenhaide est, au sud de la ville, un vaste parc où se tient en permanence une foire populaire. Du printemps à l'automne, les baraques s'y succèdent sans interruption. Les Berlinois y affluent, et chacun a le sentiment d'y trouver le cœur et l'âme de la ville.

Ailleurs, c'est le dimanche qu'on vient, et endimanché. Mais la Hasenhaide ne connaît ni dimanches ni jours de semaine. Les ouvriers chôment une après-midi de temps à autre pour y conduire leurs familles. Les employés de bureau, les domestiques, les co-

(1) Chez les ouvriers et dans les classes inférieures le mariage régulier tend de plus en plus à être remplacé par les *Wilde Ehe* (mariage franc). Un jeune homme et une jeune fille se mettent en ménage sans autre formalité, souvent avec l'assentiment des parens : on demeure ensemble un an, deux ans, puis on se sépare et chacun recommence de son côté. Voir à ce sujet le livre si modéré de M. de Leixner.

chers, prennent congé de leur travail pour venir s'y divertir. Dès une heure, la foule encombre les allées. On contemple les nouvelles enseignes des baraques, on écoute les bonimens des pitres, on se presse devant les loteries; et, à tous les pas, ce sont des restaurans où l'on s'arrête pour manger et boire. Les dames sont respectueusement invitées à y cuire elles-mêmes leur café.

De tous les points de l'Allemagne les forains viennent là. Ils exhibent, un mois durant, leurs curiosités, puis ils s'en vont faire de nouveau le tour du pays, laissant la place à des confrères. D'année en année, d'ailleurs, ils réduisent l'intérêt de ce qu'ils exhibent. Dans la plupart des baraques, on est volé si l'on entre. Mais au dehors, sur la plate-forme, quel luxe d'images, d'écriteaux, et de musique et de traits d'esprit! D'année en année, à mesure que décroît l'intérêt des choses exhibées à l'intérieur, les devantures deviennent plus somptueuses et promettent davantage. Quelques-unes, parmi les nouvelles, doivent avoir été peintes par d'habiles professeurs : les diverses étapes de la civilisation humaine y sont figurées plus savamment que dans le grand escalier du nouveau musée.

Abondance de poètes errans qui récitent des ballades sentimentales et en débitent des exemplaires imprimés. Le *gemüth*, du reste, s'épanouit ici dans toute sa splendeur. Ce sont partout des inscriptions tendres, alternant avec des inscriptions savantes : « Voulez-vous la joie du cœur, plus douce que les biens de la fortune? Entrez ici et vous l'aurez, » disent les montreurs de tableaux vivans. C'est aussi ce que disent les cabaretiers et les restaurateurs, qui tous ont multiplié, au dehors comme au dedans de leurs tentes, des devises célébrant la sainteté de l'amour et l'éternité de son alliance avec une digestion bien en règle.

Je vois luire le *gemüth* dans les grands yeux naïfs de ces jeunes filles qui se promènent deux par deux le long des baraques. Elles ont le cœur vide, l'esprit vide, elles ne savent qu'une chose, c'est qu'il est doux d'aimer. Comme il doit être doux d'aimer ces jeunes gens qui se promènent aussi deux par deux, sanglés dans leur redingote, le chapeau sur l'oreille!

Ainsi, dans le bruit des trompettes et des orgues de Barbarie, dans l'étincellement des maillots qui imitent l'or et l'argent, dans l'odeur de la charcuterie et de la bière nouvelle, ainsi les Berlinois se pressent à la Hasenhaide, parfait symbole de Berlin. Sur le chemin qui les y mène, ils ne manquent pas à prendre et à lire avec soin les prospectus qu'on leur distribue. En voici un qu'on m'a donné aujourd'hui et qui complète à merveille le résumé de mes impressions.

C'est un carré de papier où l'on a mis deux images en pendant, toutes deux dessinées et coloriées avec une gaucherie probablement voulue. Il s'agit de recommander un bazar de confections pour hommes ; et la première des deux images représente une dizaine d'individus accoutrés des costumes les plus incohérens, qui tous font mine de se diriger vers un magasin dont le nom est imprimé au-dessus de leurs têtes, dans les nuages, en grosses lettres rouges. La seconde image représente les mêmes individus sortant du magasin. Tous se ressemblent, c'est un seul homme dix fois reproduit. Tous ont le même chapeau haut de forme, la même longue redingote serrée à la taille, les mêmes souliers démesurément pointus. Ils ont payé, — le prospectus le dit, — 25 marks pour être ainsi modifiés des pieds à la tête. Et je constate que leurs visages, sans doute par une inadvertance du dessinateur, expriment, en dépit de cet accoutrement magnifique, un mélange singulier de stupeur et de mélancolie.

Je vois s'épanouir, au contraire, la joie, la profonde satisfaction, sur les visages de tous ces Allemands venus de leurs provinces pour se faire modifier à bas prix dans l'énorme bazar qu'est Berlin. Leur aventure, pourtant, est la même tout à fait que celle des gens de l'image. Ils avaient apporté ici un caractère assez incohérent, mais dominé par une habitude constante de résignation, de constance et de probité. Et puis chacun gardait quelque chose de son petit pays, comme une atmosphère spéciale de fraîche poésie, flottant autour de lui. Et puis enfin, avec la rudesse de leurs sensations et leur docilité et le vide nuageux de leur pensée, c'étaient tout de même de bons Allemands, naïvement attachés aux devoirs de la famille et de la société. Mais la ville où ils sont venus n'avait que faire de ces vieilles défroques nationales : elle a vite ramené tous ses habitans à un type uniforme, les débarrassant de leurs scrupules moraux, de leur patience au travail, de leurs simples et tranquilles désirs d'autrefois.

« Les Allemands auraient beau, ce qui serait grand dommage, se désabuser des qualités et des sentimens dont ils sont doués, la perte du fond ne les rendrait pas plus légers dans les formes, et ils seraient plutôt des Allemands sans mérite que des Français aimables. » Sur ce point encore, le pénétrant génie de Mme de Staël avait deviné l'avenir. Non certes, les gens que je viens de voir ne parviendront jamais à acquérir les difficiles vertus de la délicatesse et de la légèreté ; ils sont devenus simplement des Allemands sans mérite, désabusés des qualités et des sentimens dont les avait doués la nature. Ils ont perdu le charme ancien de leur race. Mais le pis est qu'ils ont perdu aussi l'habitude de limiter leurs besoins

et le goût de la vie de famille et la salutaire crainte du mal. Vingt ans ont suffi à Berlin pour modifier l'âme allemande.

Voilà, du moins, ce qui m'a semblé, après un premier examen dont je sens bien en vérité les lacunes et l'insuffisance. J'ai essayé de pénétrer au dedans de la vie berlinoise, mais ce n'est que du dehors que j'ai pu l'observer ; et il en eût été de même aussi longtemps que je fusse resté à Berlin. Il y a dans la vie d'un peuple des principes essentiels que nulle observation extérieure ne peut faire connaître, et qui forcément échappent toujours à un étranger. Avec tout son génie d'intuition et la sûreté d'une incomparable méthode, M. Taine n'est point parvenu à acquérir de la vie et des mœurs anglaises une idée aussi exacte que le plus superficiel des romanciers anglais. Aussi est-ce aux écrivains berlinois, aux romanciers, aux satiristes et aux peintres de mœurs, que je veux demander le complément de mes observations sur l'état présent de la société à Berlin et les changemens en voie de s'y accomplir.

Peut-être m'aideront-ils à découvrir quelques élémens intimes qui compensent le fâcheux effet désorganisateur des élémens que j'ai notés. Dans la nouvelle Allemagne qui se forme ici, peut-être à côté de la part de mal que j'ai vue, me feront-ils voir une part de bien, un réel principe de progrès moral et social.

Quoi qu'ils aient à m'apprendre, d'ailleurs, sur la véritable influence de Berlin, je vois dès à présent que cette influence trouvera sur son chemin des obstacles de plus d'un genre. Il me paraît par exemple que ce jeune empereur, dont tout le monde à Berlin possède le buste et la photographie, mais que tout le monde en réalité craint comme un dangereux trouble-fête, que ce jeune souverain représente précisément un pouvoir de réaction contre les tendances et l'esprit de Berlin. Et je crois bien qu'un pouvoir de réaction analogue pourra se constituer bientôt dans l'Allemagne du Sud, dans cette Bavière en particulier dont la lutte contre l'Allemagne du Nord et la Prusse semble prendre de jour en jour un caractère plus aigu. Pour rapide et forte qu'elle soit à se développer, la domination de Berlin n'est peut-être pas définitive.

T. DE WYZEWA.

L'HISTOIRE DE L'ALPHABET

D'APRÈS

UN OUVRAGE RÉCENT

Des savans du plus grand mérite, tels que MM. François Lenormant et Maspero, avaient publié de solides et importantes études sur les écritures du monde oriental et sur l'alphabet; mais un ouvrage d'ensemble manquait encore. M. Philippe Berger vient d'écrire ce livre, et grâce à la magnifique collection de caractères orientaux que possède l'Imprimerie nationale, il a pu rendre par la typographie la plupart des alphabets anciens. Il a dédié ce beau volume à son cher et illustre maître, M. Renan, « à qui l'épigraphie phénicienne est particulièrement redevable de la précision qui en a fait une science au même titre que l'épigraphie grecque et l'épigraphie latine (1). »

M. Berger s'est voué depuis longtemps à l'étude des langues et des religions sémitiques, et il est attaché à la rédaction du *Corpus inscriptionum semiticarum*. Il a dit dans sa préface tout ce qu'il devait à ses maîtres, à ses devanciers; il a laissé à d'autres le soin de dire tout ce qu'il se doit à lui-même, à quelles enquêtes, à quelles longues et délicates recherches il s'est livré pour mener à bonne fin sa laborieuse entreprise. A la richesse, à la sûreté des informations, il joint la rigueur scientifique de la méthode, et à la fermeté de l'esprit une certaine douceur d'âme, qui se révèle dans sa façon d'étudier et de tra-

(1) *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*, par Philippe Berger. Paris, 1891; Imprimerie nationale.

vailler. Il est de la race des patiens; il respecte les faits, il est incapable de leur faire violence, il sait suspendre son jugement, il sait douter. Il n'a pas prétendu résoudre tous les problèmes que présente l'histoire de l'écriture; mais quand il affirme, on peut l'en croire. Personne n'est plus attentif que lui à distinguer les preuves des demi-preuves et des commencemens de preuve. Pour n'en donner qu'un exemple, des savans très ingénieux, mais trop prompts à conclure, se sont flattés de déchiffrer ces confuses et mystérieuses inscriptions hittites, où l'on voit des têtes d'animaux, de buffles, de béliers, des lièvres, des oiseaux, des bras, des jambes, des pieds, des flèches, des tenailles, des fers de lance, des vases et des fleurs. M. Berger rend justice à leur sagacité, mais il les engage avec une exquise politesse à ne pas trop présumer d'eux-mêmes. « En admettant, leur dit-il, que la valeur de tous ces caractères hittites soit parfaitement certaine, il faut reconnaître que tout cela est encore loin de constituer une démonstration... On a cru trouver dans ces caractères l'origine de l'alphabet phénicien. Il faut se garder de tirer des conséquences aussi extrêmes d'une écriture dont nous ne possédons pas encore la clef. Espérons que de nouvelles découvertes viendront hâter la solution du problème. » Si la foi est une vertu théologale, l'esprit de défiance est la première vertu des philologues et des antiquaires.

Quoiqu'il ait écrit son livre à la plus grande gloire de l'alphabet que nous ont donné les Phéniciens, M. Berger a tenu à remonter jusqu'aux origines, jusqu'aux procédés primitifs et fort grossiers auxquels recoururent des êtres pensans ou presque pensans pour traduire les conceptions de leur esprit par des signes matériels et visibles. Il a parlé des bâtonnets marqués d'entailles dont se servaient les Scythes et les Germains pour leur correspondance et leurs pratiques divinatoires, des *wampums* des Iroquois, ceintures ou colliers composés de coquillages violets ou blancs, faussement appelés « grains de porcelaine, » dont les combinaisons formaient des figures géométriques et qui comprenaient parfois jusqu'à 7,000 grains. Il a parlé aussi des *quippos* des Péruviens, assemblages de cordelettes en fils de laine bleus, rouges, blancs, bruns, où l'on faisait de distance en distance des nœuds plus ou moins compliqués. Chaque couleur, chaque caprice dans la forme des nœuds avait son sens.

Avant d'inventer les *quippos*, les Péruviens avaient employé une autre méthode. « Il est curieux, écrivait au XVIe siècle le jésuite espagnol Acosta, de voir des vieillards décrépits apprendre avec un rond de cailloux le *Pater Noster*, avec un autre l'*Ave Maria*, avec un troisième le *Credo*, et savoir quelle pierre signifie « conçu du Saint-Esprit, » quelle autre veut dire « a souffert sous Ponce-Pilate; » puis, quand ils se trompent, se reprendre seulement en regardant leurs cailloux. » Les Iroquois ne faisaient pas un moins bon usage de leurs

wampums. Ces coquilles représentaient pour eux des idées et des phrases. Leurs messagers pouvaient emporter ainsi avec eux des discours entiers, qu'en arrivant à destination ils récitaient mot pour mot. Mais, comme le remarque M. Berger, ce ne sont pas là des écritures, ce sont des expédiens mnémoniques, des méthodes par lesquelles on se créait une mémoire artificielle. Nous n'écrivons pas quand il nous arrive de nous protéger contre nos oublis en faisant un nœud à notre mouchoir.

Ce qui approche davantage de l'écriture, c'est la pictographie, ou l'art de montrer aux yeux ce que l'esprit voit ou croit voir. Les hommes de l'époque quaternaire pratiquaient déjà cet art. Nous possédons des os ou bois de rennes, décorés de dessins et de sculptures, qui représentent quelquefois de véritables scènes. Ces dessins ne sont plus seulement des aide-mémoire, ils peuvent servir à transmettre la pensée comme à la conserver. Le jour où ces tableaux se changeront en récits, l'homme sera près d'écrire. Une scène gravée sur un rocher à Skebbervall, en Suède, nous fait assister à un débarquement d'aventuriers et à leur établissement dans cette contrée. A côté d'épisodes de chasse ou de piraterie, nous voyons des files d'embarcations, que nous pouvons compter ainsi que les guerriers qui les montent. En haut, des disques et des groupes de points indiquent à quelle époque de l'année ou de la lune se passa l'événement. Ici le dessin n'est plus du dessin. La plupart de ces bateaux sont figurés par deux lignes courbes concentriques, hérissées de petits traits parallèles, qui représentent les guerriers. Désormais l'image abrégée, tronquée, se transforme en signe, et c'est la marque de l'écriture. Dès ce jour l'homme a manifesté ce pouvoir d'abstraire qui est son privilège et qui consiste à saisir dans les choses ce qu'elles ont d'essentiel, en supprimant le reste. L'homme est peut-être le cousin du singe; mais, en matière d'abstraction, un chimpanzé ne sera jamais qu'un novice, et c'est pourquoi il ne s'avisera jamais de parler ni d'écrire.

L'écriture, comme le dit M. Berger, est l'art de fixer la parole par des signes conventionnels, tracés à la main, qu'on appelle caractères. Ces caractères peuvent représenter ou des idées ou les sons de la parole. On appelle écriture idéographique celle qui s'attache à rendre directement les idées, et les caractères qu'elle emploie sont figuratifs. Certains hiéroglyphes sont des images très abrégées où nous pouvons reconnaître, sans trop d'effort, le soleil, la lune, une montagne, un serpent, une fleur, une sandale, un miroir. S'agit-il d'idées abstraites, on recourra aux symboles. Un homme agenouillé, les mains levées, rendra l'idée d'adoration, une lampe suspendue au plafond l'idée de nuit; un œil ouvert signifiera la veille et la science; la plume d'autruche rendra l'idée de justice, parce que les plumes des ailes de cet

oiseau sont toutes égales. L'écriture phonétique, au contraire, représente par ses caractères non les objets, mais les sons dont se composent les mots exprimant ces objets, et on l'appellera syllabique ou alphabétique, suivant que les caractères exprimeront des articulations complexes ou des sons simples, des syllabes ou des lettres.

Cette distinction entre les deux méthodes n'est juste qu'en théorie; quand on considère la réalité des faits, on reconnaît que tôt ou tard, par une heureuse fatalité, presque toutes les écritures sont arrivées au syllabisme. C'est le cas des cinq grands systèmes idéographiques de l'ancien monde, le chinois, l'écriture cunéiforme de l'Assyrie, de la Médie, de la Perse, et les hiéroglyphes égyptiens. L'Egypte ne s'en tint pas là; elle poussa plus loin l'analyse des élémens de la parole; après avoir dégagé la syllabe, elle dégagea la lettre, et dès la VIe dynastie, c'est-à-dire plus de trois mille ans avant notre ère, les habitans de la vallée du Nil possédaient vingt-deux articulations différentes et se servaient pour rendre chacune d'elles d'un ou de plusieurs signes alphabétiques. Champollion s'en douta le premier, ce fut sa gloire : « Il put ainsi jeter les bases de la grammaire égyptienne et reconnaître dans la langue des hiéroglyphes la forme la plus ancienne d'un dialecte dont la langue copte marque le dernier terme. » Il mourut à quarante-quatre ans, et ce fut alors seulement qu'après s'être moqué de lui, on rendit hommage à son génie.

Mais les Égyptiens n'employaient pas ces caractères alphabétiques à l'exclusion de tous les autres; ils conservaient encore quelques idéogrammes et un nombre considérable de signes syllabiques, dont M. Maspero a donné la liste dans son *Histoire ancienne*. Aussi leur écriture fut-elle une des plus savantes, des plus parfaites, mais des plus compliquées qu'on pût imaginer. Ce furent les Phéniciens qui se chargèrent de la simplifier. Ils ne retinrent de cette immense quantité de signes que ceux qui correspondaient à des articulations simples, c'est-à-dire aux consonnes, et obtinrent ainsi vingt-deux caractères qui devaient suffire à rendre tous les sons d'une langue et toutes leurs combinaisons possibles. Quelques orientalistes ont cherché l'origine de cet alphabet, soit dans l'écriture cunéiforme, soit dans l'écriture cypriote. M. Berger a exposé et discuté leurs théories, et en fin de compte il persiste à croire comme Champollion, comme M. de Rougé, comme M. Maspero, que c'est bien aux hiéroglyphes égyptiens que les Phéniciens ont emprunté leurs vingt-deux signes, « que leur alphabet est né de l'écriture égyptienne, comme celle-ci était sortie par un développement naturel des anciennes écritures pictographiques. »

« Les Égyptiens, avait dit Tacite, se servirent les premiers de figures d'êtres animés pour exprimer les idées; ils furent même, à ce qu'ils disent, les inventeurs des lettres. Puis les Phéniciens, qui étaient les

maîtres des mers, les importèrent en Grèce, et on leur attribua la gloire d'avoir inventé ce qu'ils avaient reçu des autres. » On ne pouvait être à la fois mieux informé et plus injuste, et M. Renan a eu raison d'appeler l'alphabet phénicien une des plus grandes créations de l'esprit humain. Il fallait à ce peuple utilitaire et très pratique autant d'intrépidité d'esprit pour débrouiller le grimoire des hiéroglyphes égyptiens que pour naviguer jusqu'au cap des Tempêtes ou pour aller chercher l'étain en Espagne, les épices dans l'Inde, l'ambre jaune dans les brouillards du Nord. Rien de plus simple que cet immortel *Discours sur la méthode*, qui a tué la scolastique, et ce discours, qui fut un événement, un homme d'un prodigieux génie était seul capable de l'écrire. Comme Descartes, les Phéniciens avaient fait un coup d'Etat, et tout porte à croire qu'ils tâtonnèrent longtemps avant d'oser réduire des centaines de signes à vingt-deux petits caractères qui suffisaient à tous les besoins. La Grèce les adopta, non sans les accommoder au génie de sa langue limpide et sonore, qui ne pouvait se contenter d'une écriture exclusivement composée de consonnes. Après les avoir retournés, redressés, retouchés, elle y ajouta quelques signes exprimant les voyelles. Mais elle ne fut pas ingrate, elle n'eut garde de nier sa dette. Elle se vantait de beaucoup de choses, elle ne se vanta jamais d'avoir découvert l'alphabet. Elle donnait le nom de lettres phéniciennes ou cadméennes aux caractères primitifs d'où était sortie son écriture classique, et pour prouver dans quelle estime elle tenait Cadmus, elle en fit un gendre de Jupiter.

L'alphabet phénicien n'a pas seulement conquis la Grèce, l'Italie et toute l'Europe, il s'est propagé de proche en proche dans l'Asie tout entière, supplantant partout les écritures cunéiformes et hiéroglyphiques. La Chine, il est vrai, lui a fermé ses portes; mais on a découvert depuis peu que l'Inde, si fière de sa chimérique antiquité, n'a pu se passer du secours de Cadmus pour apprendre à écrire, que l'alphabet sanscrit n'est pas autochtone, que, s'il n'est pas né directement du phénicien, il dérive d'un de ses dérivés, l'alphabet araméen. C'est ainsi que le monde est devenu le tributaire d'un petit peuple qui ne s'occupait guère que de lui-même et qui n'aimait que lui.

M. Berger a consacré les plus intéressans chapitres de son livre à raconter cette glorieuse histoire. « Rien n'est imposant, dit-il, comme cette marche de l'alphabet à la conquête du monde. Elle a quelque chose du caractère irrésistible et fatal des grandes invasions. En face des migrations des peuples qui lancent périodiquement l'Orient sur l'Occident, nous voyons l'alphabet phénicien remonter le courant. Après s'être établi dans le bassin de la Méditerranée, il pénètre dans le centre de l'Asie de trois côtés à la fois : tandis que l'alphabet indien, qui en dérive, s'empare peu à peu de toute la région située au

sud de l'Himalaya et rayonne jusque sur le Thibet et la Mongolie, l'alphabet syriaque s'avance directement à travers le plateau central. Au Nord enfin, l'alphabet gréco-italiote, après avoir contourné l'Europe, devançant les voyageurs modernes, pénètre à son tour dans les plaines de la Sibérie... Tous les alphabets qui sont en usage sur la terre dérivent des vingt-deux lettres de l'alphabet phénicien. Il serait difficile de trouver dans l'histoire des découvertes un autre exemple d'une invention qui ait eu une fortune aussi extraordinaire. » Ce prodigieux succès s'explique facilement. Les Phéniciens avaient trouvé du premier coup la formule de l'écriture universelle. Ils avaient compris que la vraie destination de l'art d'écrire est d'exprimer par des signes visibles les sons de la parole, et ces sons étant à peu de chose près les mêmes partout, les mêmes lettres, légèrement modifiées, ont servi à écrire toutes les langues.

Les savans seuls sentiront tout le prix du beau livre de M. Berger ; mais les ignorans peuvent l'étudier avec profit, il offre une ample matière à réflexions. On est frappé de voir, en le lisant, quel amour a l'espèce humaine pour le compliqué ; le simple ne vient que plus tard, et son jour se fait longtemps attendre. Une autre conclusion qu'on peut tirer de l'histoire de l'écriture, c'est qu'il y a des biens réels dont les peuples se passaient facilement et des biens d'imagination qui leur ont toujours paru plus précieux que les autres. M. Berger estime que l'alphabet fut inventé par les Phéniciens vers l'an 1500 avant notre ère. Le monde était déjà vieux et depuis longtemps il écrivait. Pourquoi s'en est-il tenu durant tant de siècles aux écritures compliquées et laborieuses? Parce qu'elles répondaient mieux à ses besoins. Dans l'antiquité, l'écriture a servi successivement à trois choses, à graver des inscriptions sur la pierre, à correspondre avec des absens et à fixer sur le papier la parole ailée d'un poète. Les inscriptions sont d'une utilité beaucoup moins évidente que la correspondance et le livre écrit, et cependant l'écriture épigraphique ou lapidaire était la seule dont les hommes d'alors sentissent le besoin. Plus elle était monumentale et décorative, plus elle leur plaisait, et il faut avouer que les hiéroglyphes des Égyptiens font meilleure figure sur une muraille, que les vingt-deux lettres de l'alphabet phénicien. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un coup d'œil en passant sur l'obélisque de la place de la Concorde.

L'écriture est née le jour où l'homme, se prenant en goût et en estime, éprouva le désir de transmettre quelque chose de lui à la postérité, de perpétuer le souvenir de quelques-unes de ses pensées et de ses actions, qui lui semblaient mémorables. L'art d'exprimer ses idées par de simples traits fut longtemps une science occulte, propriété exclusive d'une classe, d'une caste sacerdotale, d'une corporation de

savans et de clercs. Peu importait que les inscriptions ne fussent pas comprises de la foule, ceux qui en avaient la clé se chargeaient d'en fournir l'explication, en se réservant de les interpréter au gré de leurs intérêts. On trouve dans le nord de l'Afrique un grand nombre d'inscriptions en tefinagh, de dates très diverses; il en est qui remontent à plusieurs siècles, d'autres sont toutes récentes. L'écriture tefinagh, qui est encore partiellement en usage chez les Touaregs, n'est intelligible qu'aux initiés, à certaines femmes surtout, qui conservent ce secret de famille.

Un sauvage, à qui on montrait son nom écrit en caractères qu'on pouvait lire, s'écriait avec un profond étonnement : « Où sont mes jambes? où est ma tête? Je ne vois rien là de ce qui me distingue. » Les profanes à qui les initiés expliquaient le sens d'une inscription durent éprouver un étonnement du même genre, et comme il n'y a qu'un pas du mystère à la magie, ils attribuèrent à la parole écrite une vertu miraculeuse. On voit dans l'Edda Brinhild enseigner à Sigurd la puissance surnaturelle de l'écriture runique : « Tu graveras des runes de victoire si tu veux avoir la victoire; tu les graveras sur la poignée de l'épée, tu en graveras d'autres sur la lame en nommant deux fois Tyr. Tu graveras des runes de tempête si tu veux sauver ton navire dans le bruissement des écueils; tu les graveras sur l'étrave et sur le plat du gouvernail. Tu graveras des runes de pensée si tu veux devenir plus sage que d'autres. Odin lui-même a imaginé ces runes. »

Ce ne fut pas seulement dans les contrées du Nord qu'on se persuada sans peine que le nom qui signifiait puissance était puissant de sa nature, que celui qui donnait l'idée de Dieu était divin. Dans tous les pays du monde on admit comme article de foi qu'une prière écrite a une efficacité souveraine, et qu'un anathème gravé sur la pierre a d'infaillibles effets. Parmi les textes épigraphiques cités par M. Berger, il en est peu qui ne se terminent par une malédiction; c'est encore une réflexion que feront tous ses lecteurs. Que demande à sa dame la Baalat de Byblos le roi Yehaumelek, fils de Yeharbaal? « Quiconque, dit-il, soit personne royale, soit simple homme, surajouterait un travail à cet autel-ci et au portique que voilà, et quiconque... et quiconque... que la grande Baalat de Byblos extermine cet homme-là et sa postérité! » Préférez-vous l'inscription de la synagogue de Palmyre : « Le Seigneur éloignera de toi toutes ces mauvaises plaies d'Égypte que tu connais, mais il en frappera tous tes ennemis. » Les caractères de cette inscription ont un air anguleux et massif, et on leur a donné le nom d'hébreu carré.

L'écriture nabatéenne a une toute autre physionomie, elle soude les lettres les unes aux autres par des ligatures. Elle n'en était pas moins

bonne pour souhaiter du mal à ses ennemis : « C'est ici le tombeau qu'a fait Aïdou. Que maudissent Dusarès et Menât et Qeïs quiconque le vendrait, ou l'achèterait, ou le mettrait en gage, ou le prêterait ! » L'alphabet himyarite, « dont les lettres, de forme assez compliquée, portent de petites aigrettes, tantôt anguleuses, tantôt arrondies, qui leur donnent une certaine ressemblance avec les chapeaux qui couvrent les cheminées sur les toits d'une grande ville, » était aussi un excellent instrument de mort : « Cippe de Kasm, fils de Dafa. Puisse Ahtar l'Oriental faire mourir celui qui le détruirait ! » On a remarqué que rien n'est plus rare qu'une affiche de police qui permet ou autorise quelque chose; ce qui n'est pas moins rare, c'est une antique inscription destinée à bénir quelqu'un. L'homme fut dans tous les temps un être fort ingénieux, mais dans tous les temps aussi il fut un animal médisant et maudissant.

Si l'espèce humaine n'avait jamais employé l'écriture qu'à graver des inscriptions sur la pierre et le marbre, elle n'aurait pas eu besoin de l'admirable alphabet que lui ont donné les Phéniciens. Le premier mérite de l'écriture lapidaire est d'être architecturale et de joindre le mystère à la majesté. Mais quand le commerce s'avisa d'utiliser l'art d'écrire pour faciliter ses transactions, il fallut tout simplifier et mettre cette science occulte à la portée du vulgaire. Il ne s'agissait plus de perpétuer le souvenir de sentences ou d'événemens mémorables, mais d'écrire le plus facilement possible des pensées d'un jour, dont la postérité n'aura cure. A la pierre et à la pointe se substituèrent le papier et le calame, et on vit apparaître l'écriture cursive qui est favorable, comme le remarque M. Berger, à la paresse de la main, en lui permettant de faire en un seul trait ce qu'on faisait en plusieurs et qui se conforme « à la loi du moindre effort, par laquelle s'expliquent tous les progrès industriels. » Cette réforme ne pouvait être faite que par le peuple le plus commerçant de l'antiquité, peuple à l'intelligence déliée et audacieuse, amoureux des aventures lucratives, des fatigues, des périls, unissant cet esprit de justice exacte que demande le commerce avec la dureté du cœur et l'âpreté pour ses intérêts.

On peut vendre, acheter, conclure des marchés de quelque importance sans écrire; cela se voit tous les jours chez certains peuples fétichistes de l'Afrique qui ont le goût et l'entente du trafic et ne possèdent rien qui ressemble à un alphabet. Mais les Phéniciens ne s'en tenaient pas au commerce de caravane. La mer n'était pour eux qu'un grand chemin, et ils faisaient sans cesse de plus grandes entreprises et des expéditions plus lointaines. Ils s'étaient mis en rapport avec toutes les nations de la terre, portant à l'une ce qu'ils tiraient de l'autre. Ces négocians avaient de florissantes industries, et leurs sociétés en commandite, leurs associations marchandes établissaient partout des sta-

tions, des comptoirs, des factoreries. A mesure que les opérations de leur négoce se compliquaient, ces inventeurs de la pourpre sentirent le besoin d'inventer aussi l'écriture facile et rapide, et désormais, ayant sacrifié le beau à l'utile, ils purent tenir leurs comptes et converser avec les absens.

Parmi toutes les écritures nées de l'alphabet phénicien, les plus cursives furent les plus goûtées, les plus promptes à s'exporter, à se répandre. C'est aux Araméens que revient la gloire d'avoir propagé l'alphabet dans le monde oriental; ils le firent accepter de tous les peuples sémitiques, même des Juifs, et c'est par eux qu'il a pénétré jusque dans l'Inde, jusqu'aux confins de la Chine. Leur écriture s'introduisit de bonne heure en Mésopotamie. « Elle se substitua à l'écriture cunéiforme pour la correspondance, les pièces de chancellerie, les contrats, pour toutes les relations des hommes entre eux. L'alphabet araméen est devenu l'écriture cursive de toutes ces contrées, celle qu'on employait sur papyrus. L'écriture cunéiforme semble n'avoir été usitée que pour écrire sur la pierre ou la brique. »

A la vérité, les Égyptiens eux-mêmes, si peu commerçans qu'ils fussent et quoique la mer ne fût pour eux que l'impur Typhon, n'avaient pu se dispenser de transiger avec les nouveaux besoins. « Ils n'employaient guère l'écriture hiéroglyphique, dit M. Maspero, que sur les monumens publics ou privés; pour les usages de la vie courante, ils se servaient d'une écriture cursive dérivée des hiéroglyphes et nommée *hiératique* par les modernes. Entre la XXIe et la XXVe dynastie, le système hiératique se simplifia pour la commodité des transactions commerciales. Les caractères s'abrégèrent, diminuèrent de nombre et de volume, et formèrent une troisième sorte d'écriture, la populaire ou démotique, employée dans les contrats à partir du règne de Shabak et de Tahraqa. » Mais les Egyptiens ne réussirent ni ne cherchèrent à se débarrasser des signes syllabiques et des idéogrammes, des homophones et des polyphones, et la plus simple de leurs écritures fut toujours compliquée. Ce peuple de sages, infiniment supérieur aux Phéniciens dans toutes les sciences spéculatives et divines, avait des scrupules qu'on n'avait pas à Tyr. Il était incapable de sacrifier ses traditions et l'amour du mystère aux commodités de la vie. Personne ne l'a mieux dit que Voltaire : « Les Phéniciens, en qualité de négocians, rendirent tout aisé, et les Égyptiens, en qualité d'interprètes des dieux, rendaient tout difficile. »

Après être devenu l'outil universel du commerce, l'alphabet cursif se mit au service des écrivains et des poètes. Les Phéniciens rédigèrent des cosmogonies, des relations de voyage, des traités d'agriculture; tout le monde en fit autant, on eut des livres et des bibliothèques. Cela nous semble tout naturel et cependant, durant des siècles, la littérature s'était passée de l'alphabet; la méthode orale lui suffisait, et

dans quelque dialecte qu'on les eût composés, les vers et les récits se transmettaient de bouche en bouche. Frédéric-Auguste Wolf fut traité d'esprit paradoxal et téméraire quand il osa prétendre que l'écriture était inconnue à Homère et à ses contemporains. On se refusait à admettre que dans un temps où la langue que parlaient les Grecs était déjà une lyre à sept cordes capable de rendre toutes les nuances du sentiment et de la pensée, leur plus grand poète fût un illettré; on ne pouvait admettre non plus que deux grands poèmes de vingt-quatre chants chacun eussent été composés et conservés sans le secours de l'écriture. Plusieurs années avant Wolf, Rousseau s'était permis d'avancer que si les héros d'Homère avaient su écrire, l'intrigue de l'*Odyssée* serait absurde et inepte, qu'Ulysse eût trouvé facilement l'occasion de donner de ses nouvelles, et il inclinait à penser « que les poèmes homériques restèrent longtemps écrits seulement dans la mémoire des hommes et furent rassemblés par écrit assez tard et avec beaucoup de peine. » Nous avons fini par donner raison à Rousseau et à Wolf, et nous ne songeons plus à nous étonner quand on nous apprend que les livres sacrés des Hindous n'ont été fixés que très tardivement par l'écriture, que l'introduction de l'alphabet dans l'Inde ne doit guère dater que du IVe ou du Ve siècle avant notre ère, que, selon toute apparence, il ne fut d'un usage courant que cent ans plus tard. Nous avons renoncé à tenir pour invraisemblable tout ce qui déroute nos habitudes d'esprit.

L'écriture est une admirable invention, mais l'antiquité a pensé avec raison qu'elle avait l'inconvénient d'affaiblir la mémoire, et qu'avant de s'en servir, les hommes savaient une foule de choses qu'ils oublièrent depuis. Au temps d'Homère, il y avait sur les bâtimens de commerce, nous le savons par un vers de l'*Odyssée*, un contrôleur de la cargaison, φόρτου μνήμων; il enregistrait dans sa tête la liste des marchandises embarquées; s'il l'avait couchée sur le papier, peut-être eût-elle été moins exacte. Il y avait dans le même temps des rapsodes capables de réciter des milliers de vers sans sauter un mot. Dans ses fameux *Prolégomènes* qui firent tant de bruit, Wolf parle d'une marchande de sa connaissance, absolument illettrée et d'un esprit assez borné, qui aimait à faire le dénombrement de toutes les marchandises qu'elle avait en dépôt dans diverses villes; en l'écoutant discourir, Wolf pensait au φόρτου μνήμων de l'*Odyssée*. Un éminent agronome me disait un jour : « Le meilleur de mes maîtres valets était un Savoyard qui ne savait ni lire ni écrire; achats, ventes, marchés, dates et chiffres, le moindre détail demeurait incrusté dans son souvenir, et il connaissait mes affaires mieux que moi. Celui qui l'a remplacé est très fort en orthographe et il oublie tout. »

Les Grecs racontaient que le dieu Teuth, qui avait découvert l'écriture, vint trouver Thamus, roi d'Égypte, et lui dit : « Voici une décou-

verte qui rendra tes sujets plus savans et leur donnera plus de facilité à retenir. » — « Ingénieux Teuth, père de l'écriture, lui répondit le roi, par amour pour ton invention, tu lui attribues des effets qu'elle n'aura point, car ceux qui sauront cet art négligeront leur mémoire et feront naître l'oubli dans leurs âmes. » — Il ajouta : « Tu donnes à tes disciples une science plus apparente que réelle; ils seront, pour la plupart, sans instruction et d'un commerce difficile. » — Thamus était aussi injuste qu'impoli. De vrais savans tels que M. Berger nous étonnent par l'abondance de leurs lectures et sont d'un commerce fort agréable. Cependant, quelle que soit son admiration pour l'alphabet phénicien, M. Berger est le premier à penser que pour ne savoir ni lire ni écrire, un homme n'est point un barbare, qu'il ne faut pas confondre l'écriture cursive et la civilisation, que les arts, les sciences, la philosophie, tout était commencé bien avant que les Phéniciens eussent trouvé leurs vingt-deux lettres.

Mais leur découverte, une fois lancée dans le monde, y fit une révolution. Supprimez l'alphabet et tout sera changé dans l'histoire du genre humain. Trois grandes religions, qui ont eu une influence décisive sur ses destinées, auraient été étouffées dans leur berceau si l'écriture cursive ne leur avait servi de véhicule pour se répandre au loin et obtenir leurs entrées partout. L'inscription de Mésa, où l'on reconnaît, comme l'a remarqué M. Renan, une écriture qui n'en est plus à ses débuts, atteste que dès l'an 1000 avant Jésus-Christ, les Hébreux non-seulement connaissaient les lettres, mais qu'ils écrivaient couramment. Ils étaient prédestinés à devenir le peuple d'un livre. La loi de l'Evangile sera une loi écrite, Mahomet écrira, le monde sera gouverné par des livres, et ces livres feront la fortune de l'alphabet employé à les écrire. C'est la Bible latine, autant que le génie de Rome, qui a propagé l'alphabet latin dans toute l'Europe occidentale; c'est la liturgie grecque qui a imposé l'alphabet byzantin aux peuples slaves, et si jamais l'Afrique tout entière apprend à écrire et à lire, c'est au Coran qu'elle en sera redevable. Il a déjà rendu ce service aux gens de Kong, dont l'écriture arabe offre, paraît-il, une ressemblance frappante avec l'écriture coufique usitée vers le IVe siècle de l'hégire. Quand ils délivrèrent un sauf-conduit au capitaine Binger, ils commencèrent par ce petit préambule : « Louanges à Dieu qui nous a donné le papier comme messager! Louanges à Dieu qui nous a donné le roseau comme langue! » Ils auraient pu dire aussi : « Louanges à la Phénicie! louanges à Cadmus! » Mais, selon toute apparence, les gens de Kong ne connaîtront jamais Cadmus, et il serait superflu de leur expliquer que, s'il n'exista jamais, si son histoire est un mythe, il y a souvent beaucoup de vérité dans les fables.

L'alphabet que nous devons aux Phéniciens sera-t-il remplacé

quelque jour par une notation plus simple encore des élémens de la parole? M. Berger n'est pas éloigné de le croire. Jusqu'ici, loin de simplifier, nous avons tout compliqué, et les Phéniciens ne seraient pas contens de nous. Ils nous reprocheraient de nous être écartés du principe de l'écriture alphabétique, qui veut que chaque lettre réponde exactement à un son. « Nos écritures modernes ne sont plus phonétiques que dans une très faible mesure; elles sont devenues des écritures savantes, qui ne sont pas sans quelque analogie avec les hiéroglyphes des Égyptiens. Ce défaut, commun à presque toutes nos langues, est particulièrement sensible en français; il faut six lettres pour écrire le mot *aiment*, où la prononciation ne fait entendre que deux sons. » D'intrépides réformateurs de notre orthographe prétendent corriger, retrancher tous ces abus. M. Berger, qui est un esprit fort tempéré, ne leur donne ni tout à fait raison ni tout à fait tort. Il estime que notre orthographe savante rend admirablement toutes les nuances de notre grammaire, qu'elle est favorable à la clarté, qui est le génie de notre langue. Mais il est trop de son siècle pour ne pas faire quelques concessions aux utilitaires, et il pense qu'à côté de notre écriture savante il s'en créera une autre, toute commerciale, destinée à faciliter les achats et les ventes, « quelque application du phonographe, une sorte de photographie de la parole, qui nous viendra peut-être d'Amérique. »

Il y aura toujours dans ce monde des Phéniciens et des Égyptiens, et il faut désespérer que Tyr et Mizraïm s'entendent jamais. « L'alphabet, dit M. Berger, était dans le principe une écriture née des besoins du commerce, une sorte de tachygraphie, qui dut paraître bien grossière aux Égyptiens, habitués aux formes élégantes et aux finesses orthographiques de leurs hiéroglyphes. Ils l'appelaient l'écriture des vils Hétas, et pendant mille ans encore, ils continuèrent à tracer leurs inscriptions et à recopier leurs livres sacrés et leurs œuvres littéraires avec leur écriture nationale. » Les nouveaux Phéniciens qui ont voulu réformer notre orthographe, et qui ne sont point de vils Hétas, ont compromis leur cause par leurs imprudences. Ils ont eu si peu de ménagemens pour nos habitudes, nos traditions et nos faiblesses, si peu de respect pour ce je ne sais quoi qui fait que les mots ont un visage, une physionomie et un charme, ils ont si peu compté avec les superstitions des poètes et les pudeurs des grammairiens, avec le plaisir des yeux et le goût, que presque toute l'Egypte s'est révoltée.

G. VALBERT.

LE

NÉO-MALTHUSIANISME

EN ANGLETERRE

Cet été, à Londres, dans un petit théâtre tout plein d'un public très choisi, quelques sociétaires du Théâtre-Français jouaient *l'Ami Fritz*. Quand le rabbin, c'est-à-dire M. Coquelin aîné, en arriva à son éloquente tirade : « ... Vous autres vieux garçons vous n'êtes que d'inutiles épicuriens. Voyez cette malheureuse race juive, persécutée partout, chassée de partout : c'est à la fécondité de ses femmes qu'elle a dû sa longue résistance, sa prospérité actuelle! Et les Anglais, les Américains : ils n'ont pas craint de multiplier, et c'est pourquoi ils couvrent la terre de leurs peuples et de leur richesse! » — quand il eut prononcé ces mots, avec une conviction assez communicative, il y eut dans le public un grand enthousiasme. Les spectateurs français applaudirent, d'un air un peu sceptique, mais les Français prennent facilement l'air sceptique, et surtout quand ils sont émus. Quant aux Anglais, ils étaient flattés, et le manifestèrent avec quelque énergie. Pour nous, nous approuvions leur orgueil. Nous avions encore dans la mémoire de vieux chiffres appris aux écoles, retrouvés depuis partout. Dans l'Angleterre proprement dite, — *England and Wales*, — la population était en 1840 de 16 millions. Elle atteignait 20 millions en 1860, 25 millions et demi en 1880; en 1890 elle était de près de 30 millions. L'accroissement a été pro-

portionnel dans le reste du royaume-uni, si on néglige les pertes que l'émigration a fait subir à l'Irlande. Actuellement la population totale y est de 38 millions : si elle continue à grandir ainsi, elle sera de 88 millions en 1960.

Nous voyions ainsi dans l'avenir le flot anglo-saxon grossir, et déborder sur le monde. Le lendemain, les rapports statistiques du *General Registrar* d'Angleterre et de Galles nous tombèrent entre les mains.

Un mot d'abord sur ces rapports, qui sont admirablement faits. Il n'existait pas en Angleterre, avant 1837, de registres de l'état civil. C'était le clergé qui inscrivait les naissances, les morts, les mariages. Aussi, quand en 1836 un acte du parlement attribua ces fonctions à un administrateur spécial, résidant dans chaque district et communiquant ses registres à un office central établi à Londres, ce clergé fit-il entendre de grandes protestations. Il craignait beaucoup que les fidèles, trouvant suffisantes les déclarations de naissances faites au *Local Registrar*, ne se déshabituassent du baptême ; puis, c'était lui qui jusqu'alors avait bénéficié des sommes versées pour la délivrance des certificats de naissance, de mort, de mariage. L'archevêque de Canterbury déclara inquisitoriale une loi qui violait le secret des familles, et dont l'exécution, assurée par de lourdes pénalités (ceci n'était pas exact), serait ruineuse pour les pauvres. Un autre ecclésiastique anglican disait bonnement : « Cela ne marchera jamais, c'est du rêve pur. Comment le bureau central arrivera-t-il à classer les 88,000 papiers séparés qui lui arriveront par an ? » Collationner 88,000 bulletins, cela lui paraissait dépasser la puissance d'un bureau de statistique. Il dut être très étonné : cette même année 1837 le bureau, à peine créé, reçut 958,000 de ces effrayans petits papiers, et les classa fort bien. Il en reçoit le double maintenant, plus de dix-huit cent mille, et s'en tire tout aisément. Les rapports du *General Registrar*, sir Bridges P. Henniker, sont des modèles de méthode et de lucidité : on y découvre des choses fort instructives et faites pour modifier singulièrement certaines idées.

De 1837 à 1878, la proportion des naissances pour mille personnes alla en augmentant. Si on prend la moyenne décennale de 1850 à 1859 cette proportion était de 34 pour 1,000 ; de 1860 à 1869 elle monte à 35,1, de 1870 à 1879 à 35,5. Il faut cependant remarquer dans le dernier tableau un ralentissement du mouvement de croissance : de la première de ces périodes à la seconde, la natalité augmente d'une unité un dixième ; de la seconde à la troisième, d'une demi-unité seulement. C'est que déjà, dans cette dernière période, les naissances ont commencé à diminuer, et ce mouvement de chute continue d'une manière régulière, sans un

arrêt. En 1879 on n'était déjà plus qu'à 34,7, en 1880 à 34,2; cinq ans plus tard, en 1884, à 33,3; six ans plus tard, en 1889, à 30,5 (1).

Dans le reste du royaume-uni le même phénomène s'est produit. En Écosse, en 1878, la proportion des naissances était de 34,3 pour 1,000 personnes vivantes. Elle est tombée en 1888 à 30,5. En Irlande elle est tombée de 32,1 en 1878 à 22,9 en 1888. Pour l'ensemble du royaume-uni, elle était de 33,3 en 1879, dix ans plus tard, elle est de 29,6.

Ainsi le mouvement de chute est continu. Dans le résumé du rapport on lit chaque année: « Cette proportion est la plus basse que nous ayons vue depuis 1837. » La phrase est d'usage maintenant, le compositeur pourrait l'avoir toute préparée dans son casier.

Le phénomène étant bien constaté, il est intéressant de savoir quelle cause le produit.

Les maladies et la misère ont-elles affaibli la race, la moralité est-elle moins grande? L'Anglais, obligé de peiner plus rudement pour se nourrir, épuisé par une diathèse héréditaire, est-il obligé de garder pour vivre lui-même les forces qu'il consacrait auparavant à perpétuer sa famille? En d'autres termes, est-ce l'animal reproducteur qui a dégénéré? A l'examen cela paraît impossible. La moralité semble avoir gagné, puisque, pour mille naissances, la proportion des naissances d'enfans naturels a baissé de moitié depuis quarante ans. L'instruction s'est répandue. En 1840, 754 personnes avaient déclaré sur les registres de mariage d'Angleterre et Galles ne pas savoir signer. En 1889, on ne retrouve que 168 fois cette mention. Il n'y a pas eu de guerre atteignant directement et douloureusement la nation, la fortune publique a augmenté, le prix des subsistances a diminué. Si l'on répartit par tête le total des comptes liquidés au *Clearing-house* de 1870 à 1879, on trouve un chiffre de 218 livres sterling. Entre 1880 et 1889 cette moyenne s'élève à 226 livres. Le *quarter* de grain, dont le prix moyen était de 51 shillings pendant la première de ces périodes, est tombé dans la seconde à 36 shillings. Ainsi le bien-être général s'est accru de toute façon et la meilleure preuve en est encore dans l'abaissement de la mortalité : la proportion des décès pour 1,000 personnes a baissé de 22,4 pour la période 1841-1850 à 18,8. On a déjà remarqué que les victoires sur la mortalité coïnci-

(1) Voici d'ailleurs les chiffres complets pour cette période : 1880, 34,2 pour 1000; 1881, 33,9; 1882, 33,7; 1883, 33,3; 1884, 33,3; 1885, 32,5; 1886, 32,4; 1887, 31,4; 1888, 30,6; 1889, 30,5.

daient généralement avec une diminution des naissances, mais une simple remarque n'est pas une explication : ce qu'il faut découvrir, c'est comment, par quel mécanisme les naissances diminuent. D'ailleurs, en Angleterre, le mouvement de chute de la natalité va plus vite que la décroissance de la mortalité. Nous avons vu que les freins naturels : maladie, misère, déperdition des forces intimes de la race, n'ont pas eu ici d'action. Toutes les hypothèses ayant été éliminées, il n'en reste plus qu'une : il faut que ce soit la volonté même des reproducteurs qui ait restreint le nombre des êtres humains appelés à la vie. Or, par une coïncidence significative, la diminution des naissances commence un an juste après l'ouverture, en 1877, de la célèbre campagne malthusienne menée par Mme Annie Besant et M. Charles Bradlaugh. Cette campagne n'a pas créé la situation, mais elle a eu un grand retentissement, précisément parce qu'elle érigeait bruyamment en dogme une coutume qu'on commençait à pratiquer en secret.

I.

De M. Charles Bradlaugh nous ne parlerons pas. Ses efforts longs et renouvelés pour la diffusion des doctrines athéistes en Grande-Bretagne, ses refus sonores et successifs de prêter, comme député, serment de fidélité à la reine sur la Bible, parce qu'il ne croyait pas au caractère divin du livre, ont fait connaître au public français son nom, et quelques-uns des traits de sa vie. Mais il est peut-être utile de lui présenter Mme Besant.

Quand, à l'occasion de sa campagne malthusienne, Mme Besant fut traduite devant les tribunaux anglais, elle n'avait pas trente ans. Elle en a donc quarante-quatre maintenant. Récemment, on le sait, elle s'est convertie au théosophisme, et même, succédant à Mme Blavatski, elle est devenue le « mahatma, » la papesse de cette nouvelle religion. Ce n'est pas là le moins curieux de ses avatars, et nous en raconterons peut-être un jour l'histoire : nous étudierons alors soigneusement ses antécédens héréditaires au point de vue religieux. Dès aujourd'hui, il est nécessaire de remarquer qu'ils sont très complexes. Sa famille, apparentée à lord Heatherley, est honorable et ancienne. Son père, le docteur Wood, qui habitait Londres, était un homme intelligent, instruit, passionné de lettres, surtout de lettres anciennes, et si parfaitement et solidement sceptique qu'à son lit de mort, il repoussa le prêtre que sa mère, catholique ardente, lui avait envoyé. Ce fut de lui que sa fille hérita l'ardeur de savoir et l'esprit d'examen, mais il ne put la diriger et la guider, car il mourut en 1852, lorsqu'elle était âgée de cinq ans à peine. Mme Wood demeura veuve, sans fortune, avec

deux enfans, et pour subvenir à leur éducation s'installa à Harrow, où, grâce à la bienveillance du docteur Vaughan, qui était alors *headmaster* du collège, elle prit en pension des écoliers. C'était une Irlandaise protestante, ardente, mystique, visionnaire. « Elle avait, dit sa fille, une forte dose de superstition celtique. « L'affection dont elle entoura ses enfans fut si brûlante et désordonnée que miss Marryatt, la sœur du romancier, rigide évangéliste, et amie de la famille, s'en inquiéta pour la jeune fille et obtint d'être chargée de son éducation. Elle éleva sa pupille avec une religieuse sévérité, lui enseigna l'horreur des bals, des théâtres, des amusemens mondains. Le dimanche, la seule distraction était de deviner des énigmes « bibliques » et de faire l'école aux petits malheureux. Un beau jour, Mme Wood s'effraya de la roideur de l'éducation donnée à sa fille, et la rappela près d'elle. Elle la fit danser avec les *juniors* du collège d'Harrow, l'adora, et lui laissa la bride sur le cou. La jeune fille en profita pour lire Dante, et aussi les pères de l'église. Même elle se passionna si bien pour le catholicisme que, sans les preuves données par Pusey que l'église anglaise peut être catholique sans être romaine, elle serait devenue papiste. Catholique, miss Wood fût entrée au couvent et aurait pris pour époux Christ, l'époux éternel : anglicane, elle épousa un pasteur « pour se rapprocher de Dieu. » Et ce fut ainsi que le révérend Frank Besant devint son mari.

Or, le révérend Frank Besant était un clergyman anglican, conventionnel et conservateur, mais nullement une créature angélique. Quand Mme Besant eut fait cette découverte, elle perdit, en même temps que tout amour pour lui, la moitié de sa foi chrétienne. Une grave maladie d'un de ses enfans lui en fit perdre le reste : « Dieu peut tout, il est bon, et il permet la souffrance ! » Cette idée la jeta dans une agonie de doute si terrible qu'elle en tomba malade. Elle s'entoura de livres théologiques pour fortifier sa religion, lut Robertson, Stopford Brooks, Bampton, et n'y trouva que de nouveaux sujets d'inquiétude. Longtemps elle se raccrocha désespérément à cette croyance : « Au moins, il est impossible que Christ ne soit pas Dieu ! » Puis elle la sentit s'écrouler à son tour. Alors, elle alla se jeter aux pieds du docteur Pusey, le vénérable chef du *High Church*. — « Je ne crois plus en Jésus-Chris ! — C'est un blasphème, dit Pusey ; il faut éloigner de vous même l'idée d'un tel doute. Lisez Bampton. — Mais je l'ai lu, et bien d'autres encore. — Ah ! vous n'avez que trop lu, malheureuse, s'écria Pusey, le démon de l'orgueil intellectuel vous possède, vous êtes perdue à jamais. » Le dernier lien qui la retenait au christianisme était rompu. Elle partit pleine de mépris pour ce prêtre qui lui disait de croire aux enseignemens de l'Église, parce

que Jésus l'ordonnait ainsi, quand c'était du droit même de Jésus à donner un tel ordre qu'elle doutait. Elle lut Renan, Strauss, Auguste Comte, évolua rapidement vers l'athéisme. Son mari voulut la forcer à respecter au moins les formes extérieures du culte, il lui donna, écrit-elle, à choisir entre « l'hypocrisie et l'expulsion. » Elle choisit l'expulsion.

Elle partit, emmenant avec elle la fille née de son mariage et pour laquelle elle montra toujours les plus tendres sentimens. Plus tard, son mari lui en fit retirer la garde : elle la réclama âprement et à plusieurs reprises. A travers son existence vagabonde elle conserva toujours un grand instinct de dévoûment maternel et féminin; elle demeura honnête et nul n'accusa jamais sa vie privée. Cependant il lui fallait donner libre exercice à son dévorant esprit. Il existait alors une agitation antireligieuse, connue sous le nom de mouvement sécylariste, dirigée par M. Bradlaugh et à laquelle l'arrivée des réfugiés socialistes français, échappés à la répression de l'insurrection communaliste de 1871, avait donné une nouvelle vigueur. Mme Besant y prit part.

Vous connaissez ces esprits, parfois si séduisans, à qui manque malheureusement la faculté supérieure de direction que le vulgaire appelle le jugement. Ils ne parviennent jamais à accorder leur raison et leurs sentimens. Ils sont religieux d'instinct, car ils ont un très grand besoin d'aimer, c'est-à-dire de croire. D'autre part, leur intelligence très vive, éprise de ce qui est net, bien que se contentant facilement des apparences de la netteté, les pousse à examiner les raisons de leur cœur et à les condamner s'il semble qu'elles le méritent. Ils restent quelque temps dans un état d'équilibre instable entre ces deux pôles moraux, puis sont attirés violemment par l'un d'eux. L'autre cependant continue à agir et fait sentir son influence. Il en fut ainsi pour Mme Besant. Quand, après une grande lutte intérieure, elle eut rompu violemment, non pas seulement avec le conformisme anglican, mais avec toute idée religieuse, il demeura encore en elle des traces brûlantes de son ancienne foi; la preuve, c'est qu'après avoir écrit un éloge d'Auguste Comte, elle ne devint pas positiviste, mais athée, ce qui est fort différent, puisque l'athéisme n'est guère qu'une religion à rebours et transitoire à laquelle on ne se tient pas : on le vit bien plus tard quand Mme Besant évolua vers le théosophisme parce que le surnaturel en est romanesque. Mais du temps même de son athéisme, deux signes montrèrent toujours l'état de son âme : elle poussa au plus haut point l'esprit de prosélytisme et l'esprit de charité. En cela elle diffère de Mme Ackermann qu'on serait tenté de lui comparer, mais qui se contentait d'exprimer en vers un peu gonflés, et dont la forme n'était pas bien à elle, une haine toute théorique de

la divinité. Elle avait le *go*, comme disent les Yankee; elle alla, publia, prêcha. Elle écrivit d'abord pour une revue libre penseuse un certain nombre d'articles réunis depuis sous ce titre : *Mon passage à l'athéisme.* En 1874, elle fit la connaissance de M. Bradlaugh et collabora sous le pseudonyme d'Ajax au journal qu'il venait de fonder, *le National Reformer.* Puis elle s'associa avec lui pour la direction de la *Librairie de la libre pensée* et devint ainsi l'éditeur responsable de livres qui, dans un pays religieux, devaient paraître parfaitement effroyables. En même temps, elle faisait des lectures. Indomptable et fanatisée, elle courut l'Angleterre, l'Écosse, et devint la conférencière la plus renommée du royaume-uni. Ses ennemis les plus décidés reconnaissent qu'elle a le don de l'eloquence populaire : une parole très facile, très chaleureuse, apte à énoncer des idées déjà connues. Elle avait eu le talent de rester femme, quoique auteur; avec un beau front, des yeux brillans, une bouche souriante et bonne, on sait toujours être jolie. Joignez à cela qu'elle s'habillait d'une façon seyante; sa personne illustrait sa doctrine au lieu de la ridiculiser, chose rare. Elle eut de grands triomphes. Au congrès international socialiste de Paris, elle lutta contre le grand agitateur John Burns, celui qui a la réputation, en Angleterre, de savoir le mieux « empoigner » une foule, et le vainquit. Un autre jour, à Bernsley, lors d'une grève de mineurs, elle monta à la tribune, déclara aux grévistes qu'ils étaient dans leur tort, et, ce qui est presque incroyable, les persuada. Ils applaudirent et le lendemain se rendirent au travail. Voilà pour le prosélytisme. Ce fut aussi un sentiment de charité faussé qui lui fit prendre la direction du mouvement malthusien. Pour un positiviste, la charité chrétienne est une faute, puisque le devoir est de supprimer la misère et non de la pallier par des dons inutiles. Mme Besant voulut empêcher les malheureux de procréer des malheureux. Il faut remarquer que depuis Malthus un certain nombre de philosophes et de publicistes avaient continué à soutenir ses principes. On peut citer parmi eux Stuart Mill et plus récemment Owen et le docteur Carlyle, auteur du *Livre de toutes les femmes.* Mais Mme Besant et M. Bradlaugh voulurent s'adresser à un plus grand public, vulgariser la théorie demeurée jusque-là en Angleterre à l'état de pure spéculation. En 1877, ils publièrent une petite brochure intitulée : *les Fruits de la philosophie*, conseils aux jeunes mariés. Le livre n'était pas d'eux, mais d'un auteur anonyme qu'on sut depuis être un certain docteur Knowlton. Mme Besant le jugeait insuffisant et médiocre, mais quand la justice le poursuivit pour obscénité, elle revendiqua hautement, ainsi que son associé, sa responsabilité d'éditeur. Ils déclarèrent qu'ils partageaient les doctrines énoncées et se laissèrent traduire devant le banc de la reine. Le procès

eut un immense retentissement. Suivant l'usage, les accusés attaquèrent au lieu de se défendre et les journaux répandirent les doctrines incriminées en les exposant. Mme Besant se défendit elle-même. Invoquant l'exemple de la France, où les familles, affirma-t-elle, sont volontairement restreintes, et où cependant l'amour filial et l'esprit de famille sont des traits caractéristiques de la nation, elle proclama la moralité du but malthusien. Enfin, très maîtresse d'elle-même, elle termina par ces mots : — « Vous ne me connaissez pas beaucoup, je le sais, mais vous pouvez me juger par mes paroles ici, par ma tenue devant vous. Eh bien! osez-vous dire que j'aie l'air d'une femme corrompue qui veut corrompre? Condamnez-moi, jetez-moi dans une prison, joignez-moi à ce troupeau de malheureuses dissolues et dépravées dont le langage même me causera une agonie,.. une agonie telle que je ne trouve pas de mots pour l'exprimer. Dans cette prison, je continuerai mon œuvre, parmi ces femmes dégradées, oui, parmi ces femmes. Est-ce que vous croyez me déshonorer avec votre verdict de culpabilité? J'ai mon passé pour moi, contre vous... Si vous nous condamnez, nous en appellerons à une cour plus haute, à un plus grand jury, nous en appellerons de vous au monde civilisé, de cette barre à la barre de l'opinion publique, qui, quelle que soit votre décision, dira : « Non coupables. » Nous en appellerons à l'histoire qui nous jugera tous quand nous aurons passé et qui se souciera peu de votre propre jugement. Pesant les choses du fond de l'éloignement des siècles, elle dira que l'homme et la femme debout en ce moment devant vous qui, connaissant la misère de leur temps, les souffrances de leurs frères, unirent leurs mains et leurs vies pour apporter le salut au foyer du pauvre, méritèrent bien de leur époque et de leur génération. Elle dira : « Ils ont bien fait. » Et peu importera ce que vous, vous aurez dit. »

Des applaudissemens éclatèrent. Mme Besant et M. Bradlaugh n'en furent pas moins condamnés « à être emprisonnés dans la geôle de Sa Majesté à Holloway durant six mois de calendrier qui seront comptés à partir du premier jour qu'ils seront mis en ladite geôle, et aussi à payer à Notre Souveraine Dame la Reine la somme de 200 livres chacun en bonne monnaie légale de Grande-Bretagne. Devant de plus les deux condamnés donner sécurité sur leur propre signature pour la somme de 500 livres, et deux suffisantes cautions pour la somme de 200 livres, le tout devant garantir leur bonne conduite pendant deux ans, lesquels seront comptés à partir de l'expiration desdits six mois d'emprisonnement. » Il faut ajouter bien vite que Mme Besant donna caution, mais ne fut pas incarcérée.

Aussitôt sortie du tribunal, Mme Besant, ainsi qu'elle l'avait an-

noncé, continua son œuvre. L'éclat du procès avait fait vendre 100,000 exemplaires des *Fruits de la philosophie*. Malgré cela, elle en arrêta la vente et remplaça cette brochure hâtive par un petit livre écrit par elle et qui se vendit encore mieux. Ce livre était *la Loi de la population,* traduit maintenant en allemand, en italien et en russe, et qui a donné à son auteur une célébrité singulière que sa retentissante conversion a confirmée.

Après avoir rappelé les efforts faits par ses prédécesseurs, Stuart Mill, Carlyle, Knowlton, Owen, Mme Besant déclare que tout reste encore à faire tant qu'on n'a pas porté la doctrine salutaire à ceux-là seuls qui en ont besoin, aux pauvres, par un livre clair, énergique, et à bon marché. Tel est le but de la *Loi de la population*, prix 6 pence. Et elle pose tout de suite, sans discuter, le principe de Malthus, à savoir que la population ne peut s'accroître au-delà de ce que permettent les subsistances, mais qu'elle s'élève toujours jusqu'à cette limite extrême. Conséquence, la misère. Remarquez cet esprit de foi de Mme Besant. Elle ne songe pas une minute à se demander si le principe est vrai, à ouvrir une statistique démographique pour examiner si bien vraiment « la croissance des générations humaines suit une progression géométrique. » Cette formule a l'air scientifique, cela lui suffit. M. Dumont (1), dans un récent ouvrage, observe que les familles aristocratiques anglaises, jouissant de revenus énormes, n'auraient aucune raison pour ne pas s'être développées suivant cette loi, si bien qu'une seule remontant à l'an 1000 devrait avoir aujourd'hui 17 milliards de descendans. Or, elles s'éteignent si vite, au contraire, qu'il n'existe plus aujourd'hui que vingt-quatre pairies, sur trois cent soixante-douze, dont les titulaires remontent au xve siècle. Mme Besant n'a pas eu l'idée de cette preuve par l'absurde. Elle ne s'est pas demandé non plus pourquoi dans l'empire romain la population avait diminué tandis que grandissait la richesse publique. Elle avait besoin d'une croyance, elle a cru en Malthus, et s'est mise à prêcher son évangile sans lui faire subir un examen trop approfondi.

« Des freins puissans, dit-elle, le vice, la misère, la maladie, arrêtent le flot montant des générations. Mais chaque progrès de la civilisation tend à empêcher ces freins d'agir. Chez les peuples primitifs, la faim, la saleté, l'abandon des vieillards, l'infanticide, la guerre, qui tue les vigoureux jeunes gens, les beaux reproducteurs, arrêtent la croissance exagérée de la population. Mais actuellement, que se passe-t-il? Des hommes, des femmes, des enfans qui à

(1) Dumont, *Dépopulation et Civilisation ;* Lecrosnier.

l'état sauvage eussent été condamnés à mort, voient leur vie prolongée par la civilisation ; les malades et les vieillards, on les soigne tendrement dans les hôpitaux, leurs parens les sauvent au lieu de les tuer ; les débiles, on les porte ; les boiteux, on leur adoucit la route : à tous, on defend de mourir. La population d'Angleterre croît de 200,000 âmes par an. Elle atteindra 88 millions en 1960.

« Est-ce un bien? vous vous enorgueillissez de votre fécondité ! mais réfléchissez donc, malheureux ! 200,000 naissances par an?.. Dans dix ans, là où 100,000 cherchent maintenant de l'emploi, il en viendra 120,000 : là où 100,000 prennent leur nourriture, leur chauffage, leur vêtement, il en viendra 120,000. Le prix de la viande a déjà monté, il montera encore ; le grain coûte aussi plus cher. Et ce n'est pas seulement le prix des choses qui augmente, c'est leur qualité qui diminue. Allez dans les quartiers pauvres de Londres, entrez dans une boutique et voyez : sucre douteux, beurre inquiétant, lait bleu, légumes flasques, sans compter le poisson, répugnant à l'œil et à l'odorat, et les *faggots* vénéneux. Vous étonnez-vous maintenant de la pâleur hagarde des misérables que vous rencontrez? C'est avec ça qu'ils se nourrissent. Ils boivent? Il le faut bien, puisqu'ils se nourrissent si mal, mais quelles boissons ! »

Et elle continue son effrayant tableau avec une énergie extraordinaire. Ses argumens sont faux, nous l'avons vu tout à l'heure, puisque le prix des grains a baissé d'un tiers, mais elle se soucie moins d'examiner leur valeur que de les accumuler. Elle montre cette foule blême prenant d'assaut les taudis trop petits, logeant à quarante dans quatre petites chambres, s'empoisonnant de sa propre odeur dans de suffocans ateliers où hommes, femmes, enfans, meurent à demi pour continuer à vivre. Et croyez-vous que les campagnes soient plus favorisées? Certes, sous la fraîche brise qui souffle, avec ces prairies vertes où les enfans peuvent jouer, la santé est meilleure, mais les salaires sont bas, les maisons encore plus sales qu'à Londres, et plus encombrées. Quant aux mœurs, écoutez l'évêque de Manchester : « La modestie doit être une vertu inconnue, la décence une chose inimaginable, dans une petite chambre où les lits ont été serrés les uns contre les autres autant qu'on l'a pu, où père, mère, petits enfans, adolescens, grands garçons et grandes filles, — deux et quelquefois trois générations, — vivent dans la plus complète promiscuité, où toutes les opérations de la toilette et de la nature, s'habiller, se déshabiller, naître et mourir, sont accomplies par chacun sous les yeux de tous, où des enfans des deux sexes jusqu'à quatorze ans, et

même souvent jusqu'à un âge plus avancé, occupent le même lit, où toute l'atmosphère est sensuelle, où l'homme est descendu plus bas que le cochon. »

Mme Besant imite d'ailleurs la franchise de l'évêque anglican. Elle décrit les suites terribles des relevailles de couches trop prématurées auxquelles la nécessité de gagner son pain soumet l'ouvrière, et, traduisant les termes médicaux en langage populaire, explique que les grossesses trop fréquentes sont aussi une des grandes causes des maladies féminines... Est-ce donc bien, est-ce donc moral, de ruiner sa santé pour répandre la misère autour de soi? Non, c'est une perversion qui pousse les époux à fermer les yeux sur les tristes conséquences qu'entraîne l'accroissement indéfini de leur famille. Cette sorte d'intempérance est aussi immorale que l'intempérance dans la boisson. Du reste, trop souvent, les conséquences de la maternité, c'est le crime. Le docteur Lankaster a dit « qu'à Londres seulement, il existe 16,000 femmes qui ont tué le fruit de leurs entrailles ;» et le docteur Atwood, de Macclesfield, a avoué « que fréquemment il avait la preuve, sinon légale, au moins morale, que les femmes se *débarrassaient* de l'enfant qu'elles portaient, mais qu'à ce point de vue Macclesfield n'était pas pire que les autres villes manufacturières. » — Ainsi la misère, la maladie, le meurtre, tels sont les résultats de cette belle augmentation du nombre des vivans. Au lieu de laisser agir ces aveugles, ces horribles freins qu'on a traités de naturels et parfois de providentiels, ne pourrons-nous trouver quelque chose? La science ne nous aidera-t-elle pas! L'homme raisonnable et civilisé doit-il comme la brute s'incliner devant la nature aveugle et méchante? N'y a-t-il pas de salut pour le pauvre?

A cette question Malthus a répondu : Attendez pour vous marier d'être en mesure de nourrir vos enfans, et mariez-vous le plus tard possible pour en avoir le moins possible. Étrange remède! L'homme supérieur, prudent, intelligent, ne produirait qu'une petite postérité; l'homme imprévoyant et léger ne limiterait pas la sienne. Ajoutez que le résultat immédiat serait d'aggraver la plus honteuse maladie du siècle, la prostitution. L'homme n'est pas fait pour vivre seul. Admettons même pour un instant que la plaie sociale dont on vient de parler n'existe pas, que l'homme et la femme restent chastes. Leur perfection apparente ne sera qu'une monstruosité; ils sont faits pour être époux, et le célibat est un état inférieur. Les célibataires meurent vite, ils sont maladifs, craintifs, nerveux, ils peuplent les hôpitaux d'aliénés. Ne parlons pas d'autres affections que Mme Besant nous décrit. Elle ne recule devant rien : le moyen de Malthus est récusé; reste donc ce qu'elle

appelle la prudence conjugale. Ici il faut renoncer à la suivre : quand elle emploie l'expression gréco-latine, elle la traduit toujours afin d'être comprise de tous, des intelligences les moins exercées, les plus obtuses. Limiter sa famille, dit-elle, n'est pas plus antinaturel que de se défendre de la maladie par la médecine ou de la foudre par un paratonnerre. Et si l'on parle maintenant d'immoralité, il est permis de demander ce qu'est la morale, sinon le devoir de faire le plus grand bien au plus grand nombre. Mme Besant l'avoue pourtant, dans certains cas, le vice deviendra plus hardi, quelques femmes seront moins chastes. Après? ne peut-on préférer l'impureté de quelques-unes à la mort de beaucoup ? et d'ailleurs les Anglaises sont-elles tombées si bas que seule la peur des conséquences de la faute puisse les préserver de la faute elle-même? Non, leur pureté, leur orgueil, leur honneur, toute leur féminité enfin, voilà les vrais gardiens de leur vertu. Toute femme dont l'esprit est noble sait être chaste. Quant à parler d'assassinat, non-sens : on ne peut pas tuer ce qui n'existe pas.

On a dit aussi qu'il était bien inutile de limiter la population, puisque la terre pouvait produire plus qu'elle ne fait maintenant, que la vallée du Mississipi, le Canada, fourniraient bientôt d'abondantes moissons. Plaisante consolation pour les déshérités d'Angleterre, de savoir qu'il pousse du blé dans le Nébraska, puisque ce blé, transporté en Europe, coûte trop cher pour eux. Mais ils peuvent passer la mer, courir à ces moissons, les dévorer sur place et rassasier enfin leur faim héréditaire? Oui, si vous leur donnez d'abord à chacun trois ou quatre cents livres sterling. Émigrer sans un sou, pour faire de la culture, c'est la misère à l'étranger, au lieu de la misère chez soi, voilà tout. Et non-seulement l'argent leur manquera, mais la vigueur. Un Canadien l'a dit au *meeting* du British Association à Plymouth : « Les colonies n'ont pas besoin des enfans dégénérés de vos pauvres. »

Tel est, très résumé et très adouci, ce livre effrayant, faux et convaincu, horriblement choquant sans intention d'obscénité, écrit avec un très grand talent. Nous avons passé sous silence le dernier argument de Mme Besant, celui qu'elle considère comme devant écraser ses derniers contradicteurs. Les Français seront-ils flattés d'apprendre que cet argument est tout simplement l'exemple de leur pays? C'est la prudence conjugale, s'écrie-t-elle triomphalement, qui a sauvé ce pays du paupérisme. La proportion du nombre des adultes au total de la population y est la plus large d'Europe, la proportion des individus au-dessous de trente ans la plus petite. C'est donc là qu'il y a le plus de producteurs de la richesse et le moins de non-valeurs. Il en résulte que le produc-

teur moins pressé vit avec un confort plus grand et jouit plus de la vie. Il n'y existe pas moins de cinq millions de propriétés au-dessous de six acres, chacune est capable de nourrir une famille, à condition que cette famille soit petite. C'est à ces paysans indépendans que M. Thiers a emprunté cinq milliards. Croyez-vous qu'ils auraient pu faire de telles économies s'ils avaient eu des familles nombreuses? Cette aisance générale, que nous souhaitons en vain pour notre patrie, la France la doit à la prudence de ces ménages de petits propriétaires. Cette *vertu* est si fortement enracinée maintenant, malgré les foudres de l'église catholique qui la condamne comme un péché, que le docteur Drysdale affirme qu'un prêtre français a prié le conseil du Vatican de changer sa direction : « Ce n'est pas le péché qui est nouveau, a écrit ce prêtre, mais les circonstances qui ont changé. Cette pratique s'est répandue depuis un demi-siècle par la force des choses... Autres temps, autres mœurs, et les lois doivent changer avec celles-ci. »

II.

N'est-il pas étrange que l'Angleterre nous envie cette diminution du nombre des naissances au moment même où nous nous en inquiétons? C'est qu'en vérité la famille du paysan français est descendue au-dessous de la moyenne, tandis que celle du prolétaire anglais l'a dépassée. Non-seulement la petite propriété est aussi rare en Angleterre qu'elle est fréquente en France; mais cette grande propriété abonde en pâtures où le travail de l'homme n'a que faiblement à s'exercer, en terrains pour ainsi dire de luxe, uniquement réservés à la chasse. Les paysans ne sont donc pas une classe nombreuse. C'est l'ouvrier, l'homme vivant de ses bras, qui forme le fond de la nation. Or, le régime économique auquel celui-ci est soumis l'empêche d'apprendre la prévoyance. Il n'a pas de responsabilité, il touche chaque quinzaine l'argent qu'il gagne; il ne sait pas ce que c'est que de calculer des échéances lointaines. Chose curieuse, et qu'il serait bon de faire observer à quelques socialistes, il est très disposé à s'en remettre de tout à son patron. Quand il a un enfant de plus, il va bonnement lui demander une augmentation. C'est là un fait dont nous avons souvent été témoins.

Il y aurait même lieu de s'étonner du succès de la campagne entreprise par Mme Besant et M. Charles Bradlaugh, s'il n'existait en Angleterre une classe dont l'importance grandit chaque jour, celle de la petite bourgeoisie, des boutiquiers, comme on l'appelle

assez dédaigneusement. Ses revenus sont faibles, elle aime le confortable et possède l'instinct de calcul qui manque au prolétaire. C'est elle qui a prêté l'oreille aux conseils qu'on lui donnait. Les condamnés du *Queen's Bench* ne négligèrent rien, du reste, pour entretenir l'agitation. Plus de deux cent mille exemplaires du livre de Mme Besant avaient été rapidement enlevés : ils lancèrent alors le manifeste de la ligue malthusienne. Le président en était le docteur Drysdale, qui est, jusqu'à ce jour, demeuré à sa tête. En même temps apparut une revue mensuelle dont le but était de répandre les doctrines de Malthus, « le divin protestant. » Ce journal imprima d'innombrables petits traités économiques, coûtant un sou, deux sous au plus. Employant les procédés de réclame religieuse des sociétés bibliques anglaises, il fit même distribuer dans la rue de courtes brochures, des extraits de Stuart Mill faisant l'éloge des petites familles, *le Devoir des parens*, du docteur Drysdale, et un petit traité intitulé : *De la prospérité du paysan français*, par Matthew Arnold. Dernièrement encore, lors du voyage de l'empereur d'Allemagne en Angleterre, le programme officiel de sa visite au Guild-Hall contenait une réclame de la ligue pour *la Loi de la population* et même certains avis d'un caractère plus significatif. La revue reçut une foule de lettres très curieuses. Un quaker, qui semble sincère, lui écrivit pour lui donner son approbation. « Si un jeune homme pauvre, dit-il, au prix de rudes combats, s'est conservé pur jusqu'à vingt-cinq ans, et qu'il connaisse une jeune fille qui lui plaise, mais qui n'a aucune fortune, il pensera : « Si je l'épouse, elle aura six ou même douze enfans. Cette belle femme, la maternité et la misère la flétriront. Voilà qui n'est pas bon. Je ne me marierai point avec elle. » Mais, dès ce moment, quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent, il cessera de mener une vie honnête. »

On le voit par cette lettre, c'est la bourgeoisie, la classe raisonnable, éclairée, qui prétend avoir des mœurs et de la tenue, celle qui a fait précisément à l'Angleterre son renom de décence, qui a compris les instructions du docteur Drysdale. Quant aux classes pauvres, elles sont plus difficiles à ébranler, mais les petits traités continuent à s'éparpiller dans les rues des grandes villes manufacturières. Certains conseillent à la fois les deux sortes de tempérance : Ne pas boire et ne pas avoir plus d'enfans qu'on n'en peut nourrir, tel est le devoir du sage. D'autres, écrits sur le modèle des livres moraux des écoles du dimanche, vous content l'histoire du mauvais citoyen qui osa commettre une famille nombreuse, et dont tous les enfans ont été pendus, condamnés aux travaux forcés ou mis au *work-house*, tandis que son voisin, un homme rai-

sonnable, a eu la joie de voir ses deux uniques descendans arriver aux plus hautes situations. La masse des ouvriers acceptera la doctrine qu'on lui prêche d'autant plus facilement qu'en vertu même des efforts heureux faits pour élever sa moralité, la différence qui existait entre elle et la classe moyenne tend à s'amoindrir. Le travailleur anglais, surtout quand il est affilié à une petite congrégation protestante dont les membres exercent les uns sur les autres une grande surveillance, tient à passer pour un *gentleman*. « Quand vous avez besoin d'un maçon à Londres, nous disait un propriétaire, vous le voyez arriver le matin avec des vêtemens noirs très convenables et du linge immaculé. Il porte son costume de travail dans un paquet, il exige qu'on lui donne une chambre spéciale où il pourra se changer et se laver avant de sortir. » Entre de tels ouvriers et la petite bourgeoisie, il n'y a plus aucune différence. Ils ont pris à celle-ci ses habitudes tranquilles et propres, et l'instinct du calcul. Beaucoup d'Anglais de la classe aisée se félicitent de les voir se convertir aux doctrines de Mme Besant. Ils s'imaginent que la diminution des naissances empêchera une crise sociale d'éclater. Il est à craindre qu'ils ne se trompent. Aucune décroissance de la natalité n'empêchera jamais celui qui vit de son travail de chaque jour de se demander « pourquoi il y a des gens qui mangent la ration de mille personnes, » et de trouver qu'il pourrait, avec ces rations superflues, nourrir sa famille, si considérable qu'elle fût.

La vérité est que l'Angleterre commence à être congestionnée et qu'elle essaie de se débarrasser de sa population par tous les moyens. Le rapport préliminaire du *Registrar General*, pour l'année 1891, accuse un mouvement d'émigration plus considérable pour les dix dernières années que celui qui eut lieu dans les précédentes périodes décennales. De 1881 à 1891, plus de 600,000 Anglais ont quitté leur patrie sans esprit de retour. Mais cette saignée n'a pas empêché le *restreint* malthusianiste d'agir. Les naissances ont diminué. Elles sont de 288,000 têtes en dessous des prévisions faites d'après la moyenne de 1881. Il faut ajouter que les rapports précédens signalent un phénomène accessoire intéressant. La proportion des personnes mariées pour 1,000 est tombée de 17 en 1874 à 14,7 en 1889; mais ce dernier chiffre est lui-même un progrès sur les années précédentes, où il était plus bas encore. On dirait qu'effrayés des charges qu'ils auraient à supporter, les timides se sont abstenus du mariage; ensuite, les individus mariés se sont abstenus d'augmenter leur famille; et maintenant que cette habitude s'introduit, on va peut-être entrer en ménage plus hardiment.

III.

Si un affaissement de la natalité existe en Angleterre, et qu'il soit intéressant de le constater, il n'en faut pas exagérer la portée. La situation n'est nullement là ce qu'elle est en France. Il est bien vrai que la natalité a baissé de 5 pour 1,000 depuis quinze ans; qu'il y a, sur les prévisions de 1881, un déficit de 288,000 naissances pour l'Angleterre et les Galles qui contiennent seulement les trois quarts de la population du royaume-uni. Mais qu'on n'oublie pas qu'il y a eu encore 3 millions de naissances, et c'est là un beau chiffre, surtout quand on songe que, dans la dernière période quinquennale, la France s'est enrichie à grand'peine de 200,000 habitans, dus en partie à l'immigration d'étrangers. Le seul fait est celui-ci : il y a tendance de la natalité anglaise à décroître. Seulement, une fois qu'on a excité les instincts égoïstes de l'homme, il est difficile de les réfréner. Actuellement, l'Angleterre ne court encore aucun danger, mais il y a pour elle menace de danger. Au moment même où nous écrivions ces lignes, Mme Besant faisait, dans une revue anglaise, une solennelle abjuration de sa foi malthusienne. Elle avoue que les conseils qu'elle a donnés ont été suivis, et que les résultats en ont été nuisibles à l'homme et à la race. Peut-être est-il bien tard pour faire une telle confession, maintenant que son livre a été lu par des milliers de personnes, traduit dans toutes les langues, et la ligue qu'elle a formée en pleine action. Elle a encouru une lourde responsabilité. Nous avons exposé, le plus impersonnellement possible, l'histoire du mouvement qu'elle a dirigé. Nous en avons indiqué les résultats. Qu'il soit permis maintenant de dire à cette âme sans équilibre qu'il est bien difficile de lui pardonner l'effrayante légèreté avec laquelle elle a jeté son pays dans une voie dangereuse. C'est une question trop grave, trop complexe, que celle de la population, pour que nous songions même à la discuter ici; mais c'est une obligation absolue de déclarer qu'avoir prêché de gaîté de cœur la stérilité du mariage est une œuvre tout simplement monstrueuse.

Il est évident que ne pas diminuer de population est d'un intérêt vital pour un État civilisé; car il deviendrait incapable de se défendre et serait bientôt envahi par ses voisins. Si par impossible cette invasion n'avait lieu par force, elle aurait lieu par infiltration pacifique, lentement, et les résultats n'en seraient pas moins funestes. A des croisemens nombreux avec des individus d'origine ethnique différente les anciens propriétaires du sol perdraient rapidement leurs qualités morales et physiques : ce ne seraient plus des Anglais

ou des Français qui vivraient sur tel territoire géographiquement déterminé, mais une race nouvelle qui aurait peu de chances de valoir l'ancienne, car on connaît les tristes résultats que donne en général le métissage. Il se pourrait même que la race ancienne disparût complètement, *se laissât mourir*, prise d'une invincible tristesse de voir installés, sur ce sol où naguère elle régnait seule, ces étrangers plus ardens, plus aptes à la vie et au bonheur. L'histoire a vu de ces suicides mystérieux et muets de tout un peuple : ainsi disparurent les Étrusques.

Non-seulement une nation ne doit pas diminuer, mais elle a le devoir d'accroître sa population et de la jeter sur les parties de la terre désertes ou habitées par des races inférieures de façon à faire monter le niveau moral de l'humanité. Ces émigrans vivront mieux, la loi est qu'ils réussissent. Il n'en faut pour preuve que l'extraordinaire fortune économique des colonies anglaises de l'Amérique, de l'Australie et de l'Afrique du Sud. Quoi qu'en ait dit Mme Besant, les Anglais ont continué à émigrer, et ces fils lointains ne sont pas des enfans perdus. Ils ont emporté avec eux leur langue, leurs besoins, leurs habitudes originelles, ce sont les meilleurs cliens de la mère patrie, ils contribuent à la faire prospérer. Laissons, d'ailleurs, de côté ces considérations économiques qui sont connues; ne parlons pas non plus de l'ordre divin : « Croissez et multipliez. » Mais il est des esprits, et non des moindres, qui pensent que peut-être il est bon pour l'humanité que le plaisir soit compensé parfois d'une douleur. La joie de l'amour, la femme doit la payer par l'enfantement, l'homme, par des préoccupations de chaque jour pour nourrir et élever sa postérité ; et c'est là peut-être la seule chose qui justifie et ennoblisse la volupté. L'homme qui n'a pas d'enfans demeure léger, inconstant. La femme, si elle n'est mère, n'a plus guère de but que le plaisir. Il ne suffit même pas que cet homme et cette femme se contentent d'une paternité limitée. C'est un fait trop fréquent que le fils unique ne connaît pas le respect et qu'arrivé à l'âge d'homme, il manque de virilité et d'initiative. Dans les familles nombreuses, au contraire, les enfans s'élèvent les uns les autres.. Les parens, de leur côté, négligent moins leur devoir de direction parce que leur affection est moins folle et moins molle. « N'ayez qu'un enfant, dit très justement M. Dumont, vous en êtes l'esclave; ayez-en six, vous êtes leur maître. » Et il fait remarquer avec raison que ce serait une triste armée que celle qui serait composée de fils uniques, ayant toujours vu l'intérêt de leur conservation passer avant tout autre, n'ayant ni endurance, ni instinct de la solidarité, ni habitude de l'obéissance. La diffusion des principes de la nouvelle école

anglaise provoquerait donc un grave abaissement de la moralité et de la dignité publiques. Et puis, à côté de la question quantité, il y a la question qualité. Vous nous dites que les enfans, moins nombreux, seront mieux instruits, qu'ils vaudront plus. Admettons-le un instant. Il n'en est pas moins vrai que c'est prendre une terrible responsabilité que de supprimer volontairement une chance de donner le jour à l'être qui peut résumer les qualités de la race en les portant à leur degré suprême : à l'inventeur qui trouvera précisément le moyen de faire vivre un plus grand nombre de ses frères, au médecin qui leur donnera une vie moins douloureuse et plus longue, à l'artiste qui leur fera connaître les jouissances les plus hautes de l'existence, celles qui en sont la raison d'être. On découvre trop facilement des lois sociologiques, et quand on les a découvertes on croit avoir tout fait. C'est ici le moment de reprendre contre elle l'argument de Mme Besant et de dire que, lorsqu'on a vraiment trouvé une de ces lois, on n'est qu'au début de sa tâche. Il faut s'en servir pour le bien de l'humanité, en modifier les effets si cela est utile, les empêcher même d'agir s'ils sont nuisibles. Or on dit maintenant, et surtout en France, que l'abaissement de la natalité est une loi naturelle. Dans une société où tout le monde peut arriver à tout, où les revenus, l'éducation et même les intelligences tendent à s'égaliser, chacun vit pour soi, consomme toute sa substance. Un homme ayant des goûts d'ambition, de luxe et d'esthétique, dépense naturellement beaucoup plus qu'un ignorant dont les goûts peu élevés sont peu coûteux : celui-ci seul a donc assez de superflu pour nourrir de nombreux enfans. En résumé, dans un pays dont la moyenne intellectuelle est supérieure, la natalité doit être faible ; dans un pays à moyenne intellectuelle basse, et où les classes sont des castes dont on ne peut sortir, la natalité doit être élevée : il en est ainsi en Italie, en Autriche et en Russie. Ceci est vrai, mais par cela même que les démocraties en question sont intelligentes, le jour où vous leur aurez démontré qu'elles se nuisent en réduisant au-dessous d'un certain chiffre le nombre des familles, le jour surtout où elles l'auront éprouvé d'une manière sensible, à la suite d'une guerre, ou même d'un simple *manque à gagner* économique, — et c'est le cas de la France, dont le commerce extérieur doublerait si elle avait dans ses colons, comme l'Angleterre, des cliens naturels, — ce jour-là, vous verriez cette démocratie renverser votre loi : car il y a une chose dont les économistes ne tiennent jamais compte, et qui peut à tout instant modifier les faits qu'ils constatent, c'est la liberté humaine.

PIERRE MILLE.

LA PAPAUTÉ

LE SOCIALISME ET LA DÉMOCRATIE

I.

L'ÉVOLUTION DU SAINT-SIÈGE ET L'ENSEIGNEMENT SOCIAL DE LÉON XIII.

« De quoi donc aujourd'hui vient se mêler l'Église? et par où la question sociale regarde-t-elle le pape et les curés? » Ainsi s'exprimait un vieillard, et, en tenant ce langage, il était bien dans la tradition de ce siècle expirant, dans la tradition française, du moins. Le XIXe siècle, — nous en pouvons déjà parler au passé, — s'était flatté d'exclure l'Église des affaires de ce monde. Il lui semblait que la religion, faite pour les choses du ciel, n'avait rien à prétendre aux choses de la terre. Le libéralisme, en faisant profession de respecter la liberté religieuse, avait pris soin d'enfermer le clergé dans ses églises, dans ses séminaires et ses couvens. Le siècle avait fait comme ces maires ou ces sous-préfets qui, de par la loi, font défense au Christ de se montrer dans la rue. La croix ne devait plus se laisser voir que dans la solitude des cimetières, sur la tombe des morts, ou, loin des regards des vivans, sur la flèche des tours perdues, là-haut, dans les airs. A beaucoup il semblait même, par là, servir la religion : c'était la compromettre que de la laisser sortir de son double domaine, la nef de ses églises et

le sanctuaire de la conscience. L'y confiner, en fermant sur elle les portes du temple, c'était la ramener à sa mission.

Eh bien! non, ce n'était là qu'une illusion. Nous avons eu beau séparer le temporel du spirituel, on ne peut ainsi en faire deux compartimens isolés par une cloison étanche. L'Église ne saurait longtemps se désintéresser de tout ce qui vit et s'agite autour d'elle. Ses prêtres ne pouvaient toujours se borner à psalmodier dans l'immobilité de leurs stalles des oraisons latines, à entonner le *De profundis* devant le catafalque des morts, à faire réciter le catéchisme à des enfans distraits, et à écouter dans le silencieux demi-jour du confessionnal les monotones aveux des dévotes de tout âge. L'Église, il est vrai, tout en protestant contre cette réclusion, semblait peu à peu en prendre l'habitude. On eût dit que le pape, interné au Vatican, allait devenir le symbole vivant de la situation faite à la religion et au Christ. A l'imitation du suprême pontife, les évêques n'apparaissaient guère sous le portail de leurs cathédrales que pour jeter un anathème aux nouveautés du jour. Par ses malédictions chagrines, l'Église semblait elle-même se reléguer à l'écart de ce monde qui se retirait d'elle. Prétendait-elle encore s'adresser à eux, les peuples ne la comprenaient plus. Nombre même de ses enfans ne lui prêtaient qu'une oreille inattentive. C'est qu'elle les fatiguait de ses doléances sur les malheurs des temps, ne cessant de vanter le passé à des générations qui n'avaient d'yeux que pour l'avenir. — Et voilà que cette vieille mère, traitée de radoteuse par l'irrévérence de tant de ses fils, s'est mise à parler aux hommes de ce qui les passionne et les divise le plus. Tout comme aux temps des Grégoire VII et des Sixte-Quint, le pape veut dire son mot sur les affaires humaines; et le monde ne s'en irrite point, et le siècle ne s'en montre pas trop surpris. C'est encore là un signe des temps qui viennent. Il semble bien que nous assistions à la rentrée en scène d'un des grands acteurs de l'histoire; — et, sur le vieux théâtre d'où on l'avait crue à jamais bannie, la papauté aperçoit un personnage nouveau, bien différent de ceux auxquels, pendant mille ans, elle a donné la réplique. A la place des dynasties sacrées par ses mains, elle a en face d'elle la démocratie; émouvante rencontre, en vérité, et d'où dépend beaucoup le dénoûment du drame des temps prochains. La papauté en a le sentiment, et, sans s'attarder à des discours inutiles, elle va droit à la démocratie, et de quoi lui parle-t-elle? De ce qui tient le plus au cœur du peuple, de la question sociale.

I.

Cette intervention de l'Église dans la plus brûlante des questions contemporaines, le saint-siège y avait été, dès longtemps, sollicité par deux des voix les plus retentissantes du siècle, toutes deux françaises, l'une partie du sanctuaire et l'autre du monde; mais aucune des deux, pour des raisons diverses, n'avait trouvé d'écho à Rome. Voici déjà trois ou quatre générations qui s'éprennent tour à tour du rêve de renouveler les sociétés humaines; entre tous les esprits qu'a hantés ce beau songe, quelques-uns, plus libres ou moins infatués, sentant que, pour une pareille entreprise, ce n'était pas trop de toutes les forces sociales, avaient osé inviter la vieille Église, à prendre elle-même en main l'initiative de la réforme. C'est ainsi que Paris fit appel à Rome, et que la question sociale, encore novice et déjà hardie, frappa bruyamment, presque impérieusement, deux fois en quelques années, à la porte du Vatican. La première fois, c'était par la main de Saint-Simon, la seconde, par celle de La Mennais, deux prophètes des temps nouveaux presque également téméraires et également superbes, qui, à travers toutes leurs chimères, ont tous deux, à certaines heures, été des voyans. Saint-Simon, La Mennais, voilà les deux grands ancêtres de cet enfant, né d'hier, qu'on appelle le socialisme chrétien.

Alors que tout le siècle semblait se complaire à repousser l'Église loin du monde pour la confiner dans l'ombre mystérieuse de ses cathédrales, c'est de l'école la plus impatiente de nouveautés qu'est parti le plus ancien et peut-être le plus pressant appel à la coopération sociale de la papauté. Qui s'en souvient aujourd'hui parmi les adhérens de M. de Mun ou de M. Decurtins? Le premier à réclamer pour les classes ouvrières le secours du pontife romain a été Saint-Simon. En cela, l'utopiste était plus clairvoyant que les politiques. Il pressentait que les convulsions des sociétés modernes devaient offrir à la papauté l'occasion d'un rôle nouveau; seulement, il n'était pas assez catholique pour en apercevoir les conditions. Il avait le tort de croire qu'il fallait, pour cela, renouveler tout le christianisme. La révolution qu'il projetait d'accomplir dans le monde, le gentilhomme socialiste eût voulu la pouvoir placer sous le patronage de la papauté. Dès 1825, dans son *Nouveau christianisme*, Saint-Simon, s'adressant au pontife suprême, lui disait, en ses pesantes formules : « Vos devanciers ont suffisamment perfectionné la théorie du christianisme, ils l'ont suffisamment propagée. C'est de l'application de la doctrine qu'il faut vous occuper. Le véritable christianisme doit rendre les hommes heureux non-seulement dans le ciel, mais sur la terre.

Votre tâche consiste à organiser l'espèce humaine d'après le principe fondamental de la morale divine. Il ne faut pas vous borner à prêcher aux fidèles que les pauvres sont les enfans chéris de Dieu, il faut que vous usiez franchement et énergiquement de tous les pouvoirs et de tous les moyens de l'Église militante pour améliorer promptement l'état moral et physique de la classe la plus nombreuse (1). » Saint-Simon démontrait à l'Église que, pour garder, ou pour reconquérir son empire sur les peuples, il lui eût fallu s'emparer de la direction de la grande réforme sociale qui se préparait dans le monde (2).

Pareille sommation ne pouvait être entendue de la Rome de 1825. Puis, l'auteur du *Nouveau christianisme* mêlait à ses vues humanitaires des thèses philosophiques malsonnantes pour un pape. Le vicaire du Christ ne pouvait se faire le prosélyte de Saint-Simon, ou devenir le collègue du père Enfantin, le pape laïque de Ménilmontant. Mais, cinquante ans plus tard, lors de l'avènement du pape Léon XIII, en 1878, le même vœu, sous une forme plus respectueuse et plus acceptable, était adressé, de Paris, au nouveau pontife, par un survivant de l'église saint-simonienne. Cette fois, les temps étaient accomplis; ce cri de la société nouvelle ne devait pas frapper l'oreille d'un sourd. En relisant l'appel du vieux saint-simonien, on croirait lire, treize ans d'avance, le sommaire, la matière de l'encyclique *Rerum novarum*. Et pour que cette invocation à l'Église fût plus caractéristique, comme pour mieux montrer à ce siècle orgueilleux l'inanité puérile de ses préventions, il se trouva que le vieux saint-simonien qui suppliait le pape de résoudre « le redoutable problème du paupérisme et du travail » n'était ni catholique, ni même chrétien; c'était un juif, tant aux esprits émancipés des préjugés de la foule l'intervention de l'Eglise apparaissait légitime et désirable.

« Comment, disait ce juif au pape, l'Église a-t-elle pu ne pas comprendre que la transformation profonde qui s'opérait dans le monde, loin d'être une œuvre impie, destructive du christianisme, était un fait providentiel, une application de l'idée chrétienne dans

(1) Voyez le *Nouveau christianisme*, p. 138-149 (*Œuvres de Saint-Simon*, publiées par Olinde Rodrigues en 1832). Par un bizarre anachronisme, Saint-Simon imaginait de placer tout ce long discours dans la bouche de Luther, indiquant par là quel langage devait tenir à la papauté un véritable réformateur.

(2) La même idée se rencontre, beaucoup plus tard, dans un rare et volumineux ouvrage écrit, à Rome même, par une femme, la princesse Wittgenstein, sous ce titre bizarre : *des Causes intérieures de la faiblesse extérieure de l'Église* (voyez particulièrement t. XII, p. 297). On retrouve dans cet ouvrage anonyme, dont il ne subsiste que quelques exemplaires (un ou deux en France), toutes les grandes lignes de ce qu'on a depuis appelé « le socialisme catholique. »

ce qu'elle a de plus juste et de plus sublime (1)? » Et si la papauté ne l'avait pas senti plus tôt, l'ancien saint-simonien en rejetait la faute sur l'État, sur la Révolution, sur la guerre inepte faite par de faux libéraux et d'aveugles démocrates à l'Église et à l'idée religieuse. « Jamais, continuait le banquier israélite, œuvre plus digne d'elle, plus conforme à l'enseignement de son divin maître, ne s'est offerte à la sollicitude de l'Église. N'est elle pas, par son principe même, la mère de tous les petits, la protectrice de tous les opprimés? Elle n'a qu'à se rappeler son histoire et sa tradition. Après avoir détruit l'esclavage antique et le servage féodal, l'Église doit encore améliorer le sort de l'ouvrier moderne. Elle accomplira ainsi l'œuvre de rédemption universelle que son divin fondateur a définie par ces deux maximes : « Laissez venir à moi les petits ; — Aimez-vous les uns les autres. »

Tel était le programme que, à la veille de quitter ce monde, dont sa jeunesse avait rêvé la transfiguration, le saint-simonien vieilli osait tracer au nouveau pontife. Il sentait que, pour une pareille œuvre, il fallait autre chose que la propagande de philanthropes enrichis, ou l'agitation de sociétés humanitaires. Par sa bouche, la petite église saint-simonienne, revenue de l'orgueilleuse ambition de fonder un nouveau pouvoir spirituel, abdiquait devant ce pontificat romain, dont le siècle avait cru le rôle à jamais fini. Ce n'était pas seulement, comme le reconnaissait Isaac Pereire, que « le catholicisme est la seule église organisée assez fortement pour exercer une grande action sociale; » c'est, affirmait-il, qu'elle seule était capable de ce noble apostolat (2). Et en suppliant le pape Léon XIII de faire prêcher la moderne croisade contre la misère, le vieux juif lui montrait la papauté « rep'acée au sommet de la pyramide humaine, reprenant son antique prestige et faisant triompher, contre l'individualisme protestant, le principe vraiment chrétien de la solidarité universelle. »

Ce que sentaient si vivement des étrangers au Christ, il était malaisé que des catholiques n'en eussent pas le sentiment. Aussi bien, sous l'immobilité apparente de la surface, y avait-il, depuis longtemps, au fond de l'Église, un courant démocratique. Ici en-

(1) Isaac Pereire, *la Question religieuse;* Paris, Motteroz, 1878, *passim.*

(2) « Pour accomplir cette œuvre de paix et d'harmonie, à côté ou plutôt au-dessus des législateurs, des savans, des industriels, il faut des apôtres, des missionnaires prêts à se dévouer pour le salut de l'humanité, des prédicateurs du droit et de la justice, assez indépendans pour dire à tous la vérité, et où en trouver en dehors de l'Église? — Il faut que l'Église reprenne, dans des conditions nouvelles, le grand enseignement moral par lequel, il y a quinze siècles, elle a transformé le paganisme romain et civilisé les barbares. » Isaac Pereire, *ibidem.*— Je retrouve, quinze ans plus tôt, des idées analogues chez un autre ancien saint-simonien, également d'origine israélite, M. Gustave d'Eichthal : *les Évangiles,* Hachette, 1863; préface, p. xxxvi-xl.

core, l'initiative semble être partie de la France. Le « catholicisme social, » tout comme le « catholicisme libéral, » a eu ses premiers représentans chez nous; mais, dans notre France, il est longtemps resté à l'état d'aspiration vague. C'est à l'étranger, en Allemagne surtout, qu'il a pris corps, et c'est de l'étranger qu'il nous est revenu. La Mennais, l'homme du siècle, peut-être, dont l'action dans l'Église a été la plus profonde, n'avait pas attendu sa rupture avec Rome, pour s'éprendre de la question sociale. Le fougueux Breton entrevoyait le parti qu'en pourrait tirer l'Église pour le triomphe du nouvel ultramontanisme, rêvé par lui sous les ombrages de La Chesnaie. A ses yeux, déjà, la question sociale était, à la fois, le but et le moyen. Pour mettre la papauté à la tête du mouvement démocratique, il lui demandait, suivant les conseils de Saint-Simon, de se faire, devant le monde, le porte-voix des revendications ouvrières. C'était là un des points du hardi et confus programme de *l'Avenir*, un des articles de foi du nouveau *credo* que l'auteur de *l'Essai sur l'indifférence* eût voulu greffer sur l'ancien. Pour le vertigineux agitateur, la réforme sociale devait accompagner les libres institutions démocratiques que la papauté émancipatrice allait apporter au monde. Il annonçait hautement, dans *l'Avenir,* que, « à moins d'un changement total dans le système industriel, un soulèvement général des pauvres contre les riches deviendrait inévitable. » Il voyait déjà « la société bouleversée de fond en comble périr dans d'effroyables convulsions (1). » Pour lui, il n'était pas douteux que l'Église ne dût se tourner du côté des faibles et des petits, et se faire l'avocat des multitudes souffrantes. Et, lorsque la papauté, sommée de se déclarer, refusait de le suivre, le fougueux abbé dénonçait, dans son langage apocalyptique, le pape et les prêtres comme traîtres à l'Évangile et apostats de la loi de charité, pour s'être ligués avec les tyrans et les despotes contre les faibles et les opprimés, les pauvres et les petits que Jésus était venu sauver. Cette idée, chez La Mennais, était déjà entrée si avant que, une fois le prêtre disparu, il ne resta, du nouveau père de l'église, qu'un démocrate socialiste. On sentait, dès longtemps, ce dernier couver sous l'apologiste; il fit éruption dans les *Paroles d'un croyant.*

Un tel parrain devait porter malheur à ses filleuls. L'intempérante éloquence de La Mennais était faite pour compromettre toutes les causes qu'elle plaidait. La trace de ses tendances sociales et démocratiques resta, cependant, toujours visible chez son grand disciple, Lacordaire. Et l'on en distingue, çà et là, des vestiges chez bien d'autres, dans les deux groupes rivaux entre lesquels se

(1) *L'Avenir,* 30 juin 1831.

partagèrent, vers le milieu du siècle, les catholiques militans. La révolution de 1848 réveilla, un moment, dans l'Église de nuageuses aspirations sociales. A Rome, le langage et les actes du futur pape du *Syllabus* semblaient autoriser toutes les espérances et toutes les alliances. « Passons aux barbares et suivons Pie IX, » s'écriait Ozanam, à la veille du 24 février. *L'Univers* prêchait que la démocratie n'était qu'une application du christianisme. Veuillot voyait dans la révolution de 1848, et « dans les principes sociaux qui allaient se formuler en institutions», l'avènement de la pensée chrétienne dans le gouvernement des sociétés (1). Lacordaire fondait, avec Ozanam et l'abbé Maret, le journal *l'Ère nouvelle* qui semblait reprendre le programme de *l'Avenir*. Les plus conservateurs des catholiques se déclaraient, par la bouche de Montalembert, « prêts à descendre dans l'arène, avec tous leurs concitoyens, pour revendiquer toutes les libertés politiques et sociales (2). » Durant quelques semaines, on put croire à l'alliance de la démocratie et de l'Église sur cette terre vague des réformes sociales. Les journées de juin en France, la république romaine au centre de la catholicité vinrent bientôt décourager les catholiques les plus optimistes. Pour eux, comme pour le pape, les tendances socialistes se confondirent avec les passions révolutionnaires. Pie IX, revenu de ses illusions généreuses, leur gardait les rancunes d'un esprit déçu et d'un cœur blessé. Le Pie IX de 1848 était mort de ses mécomptes ; il ne les devait jamais pardonner à la démocratie. Polititiques ou sociales, toutes les nouveautés redevinrent suspectes à Rome. La curie, systématiquement fermée aux voix de ce monde, inclinait à condamner toutes les aspirations du siècle, sous le nom maudit de révolution. C'est ainsi que, après avoir paru un moment à la veille de s'achever, l'évolution sociale de la papauté se trouvait indéfiniment ajournée. Pour qu'elle pût être tentée de nouveau, il fallait un nouveau pape, une nouvelle Rome, une nouvelle Europe.

Durant tout le long pontificat de Pie IX, pour ne pas dire durant tout notre XIXe siècle, la conduite de la papauté et la politique de l'Église ont été dominées par un souci qui, de loin, peut sembler mesquin, celui du maintien de la royauté temporelle des papes (3). Comment s'en scandaliser, quand il semblait que l'indépendance spirituelle du saint-siège fût liée à sa souveraineté territoriale?

(1) *Univers*, 27 février 1848, article de L. Veuillot, cité par Daniel Stern dans son *Histoire de la Révolution de 1848*; cf. *M. Veuillot et les Évêques de France*, par l'abbé Ansault, p. 72 et 74.

(2) Manifeste publié par *l'Univers*, le 28 février 1848.

(3) Voyez *les Catholiques libéraux, l'Église et le Libéralisme de* 1830 *à nos jours*, chap. XII; Plon, 1885.

Tout, à Rome, était subordonné à la défense de la chétive monarchie pontificale. C'était la faute des temps plus que celle des hommes, si le Vatican mesurait toutes choses à cette courte mesure. La démocratie semblait une ennemie de la papauté parce qu'elle était une menace pour sa royauté temporelle. La démocratie se personnifiait, pour l'ancien exilé de Gaëte, dans Mazzini et dans Garibaldi, dans les hommes qui s'étaient insurgés contre le trône sacré du souverain pontife, de même que le libéralisme lui apparaissait sous les traits de Cavour, de Ricasoli, de Minghetti, des politiques qui ne craignaient pas de porter une main sacrilège sur l'héritage de saint Pierre. Entre la démocratie et le saint-siège romain, la question romaine semblait creuser un fossé infranchissable. Or, ce fossé a été, en partie, comblé par la ruine même de l'antique monarchie pontificale. De toutes les conséquences de la chute du pouvoir temporel des papes, c'est peut-être la plus considérable et la moins prévue.

Il ne fallait rien moins que cette révolution dans sa capitale pour que le saint-siège pût, de nouveau, accueillir le rêve d'une alliance entre l'Église et la démocratie. La papauté, dépouillée par un roi, avec le concours des parlemens et la connivence des chancelleries, devait être amenée à chercher les peuples par-dessous les trônes et les gouvernemens. Le 20 septembre 1870 a coupé le lien séculaire qui semblait enchaîner les successeurs du pêcheur galiléen aux rois, aux princes, aux riches, aux grands de ce monde. La brèche de la Porta Pia a ouvert au saint-siège des perspectives nouvelles. Les bornes du *non possumus* ont été déplacées. Si le siècle voulait garder une prise sur la tiare, il ne fallait pas la laisser alléger de sa couronne temporelle. La papauté évincée de ses domaines terrestres nous réserve plus d'une surprise. Elle ne saurait voir le monde et les affaires du monde des mêmes yeux que ses prédécesseurs, les papes rois, la dynastie pontificale reléguée, avec les dieux de marbre, au fond d'un palais malsain, n'ayant le choix qu'entre l'internement ou l'exil, condamnée à demeurer captive ou à se faire errante, et déjà redevenue mendiante. Que de fois le siècle n'avait-il pas répété que, en se laissant enrôler parmi les souverains terrestres, en attachant les clefs mystiques à un sceptre et en faisant porter devant elle les deux épées nues, symbole des deux pouvoirs, la papauté avait perdu l'esprit de l'évangile! Le jugement était dur, et contre lui protestent bien des actes de l'Église romaine. N'importe, en cessant d'être puissance temporelle, la papauté est, en quelque façon, redevenue toute spirituelle. La matière a moins de prise sur elle; elle ne tient pour ainsi dire plus à la terre; ayant cessé de compter parmi les princes de ce monde, il lui est plus aisé de se

montrer évangélique. Par sa dépossession même, par sa captivité, par sa pauvreté, par sa faiblesse apparente, elle se trouve plus près du peuple, plus près des pauvres et des petits, qu'elle ne l'avait été depuis mille ans.

Nous le voyons déjà. L'horizon du Vatican a reculé; il s'est élargi, tout en s'assombrissant, depuis 1870 et la mort de Pie IX. Pour Pie IX et pour Grégoire XVI, — comme pour M. Clémenceau et les pontifes du radicalisme, — la révolution formait un bloc; Rome en repoussait tout *in globo*. Entre les idées modernes que La Mennais avait, en vain, voulu lui faire bénir et qui paraissaient également réprouvées par le *Syllabus*, la curie romaine devait apprendre à faire des distinctions. Elle s'est mise à les trier, elle les a secouées dans le van de ses docteurs, elle les a passées au crible subtil de ses théologiens, et plus d'une a trouvé grâce devant elle. Rome a déclaré que la démocratie, la république, les réformes sociales n'avaient rien pour l'effrayer. Elle ne craint plus de sourire à la société moderne; au lieu de lui barrer le chemin avec des anathèmes, elle offre de lui aplanir la route. C'est aux petites gens, aux ouvriers, à ceux qui supportent le poids de la chaleur du jour, que semble s'adresser, de préférence, le pape détrôné; et il leur parle de ce que ces pauvres gens, absorbés par les soucis de la vie, ont le plus à cœur, de leur travail, de leur salaire, de leur pain quotidien. Le Vatican, qu'on s'était habitué à regarder comme la borne de l'immobilité, est, à son tour, dans le mouvement. La papauté, elle aussi, « va au peuple, » la papauté « se fait peuple. »

C'est que les revendications ouvrières offrent au saint-siège un moyen de s'associer aux aspirations du siècle sans rompre avec les doctrines traditionnelles. N'allons pas croire que la tradition ait perdu toute autorité à Rome, que le pape octogénaire se soucie peu d'être d'accord avec ses deux cent cinquante prédécesseurs. Nullement; la solidarité pontificale n'est pas en cause; il serait malséant de crier à la contradiction. Pour la papauté, la question ouvrière a, précisément, cet avantage, qu'elle lui permet de donner la main au peuple tout en tournant le dos à la révolution. C'est là un point à retenir. La chaîne sacrée des enseignemens pontificaux est demeurée intacte; parce qu'elle a été pliée et comme coudée dans une direction nouvelle, il n'y a pas de rupture entre ses anneaux. Ne cherchons pas à mettre les encycliques du pape Léon XIII en opposition avec le bullaire de ses prédécesseurs. Nous n'y réussirions point. A tout prendre, il n'y a pas ici de palinodie. L'importance croissante donnée aux questions sociales n'est pas un démenti à l'Église; ce serait plutôt un démenti à la révolution, ou à ce que l'Église considère comme un dangereux succédané de la révolution, au libéralisme. Le peuple, longtemps

nourri de la viande creuse des théories politiques et enivré de l'eau-de-vie capiteuse des principes abstraits, le peuple réclame des alimens plus substantiels. Cela seul, dit-on à Rome, n'est-il pas la justification de l'Église? et n'avait-elle pas raison quand elle accusait la révolution d'offrir aux peuples des pierres au lieu de pain et du poison sous forme de miel? N'est-ce pas là une défaite pour les arrogantes prétentions du libéralisme parlementaire et des doctrinaires bourgeois qui s'imaginaient suffire à tous les besoins des sociétés avec leur table des droits de l'homme? Pour apaiser la faim du monstre imprudemment déchaîné et follement investi de la souveraineté, il faut autre chose que des bulletins d'électeurs ou de vagues formules de liberté et d'égalité. — Et, demande l'Église, qu'ont d'autre à lui jeter en pâture le libéralisme bourgeois ou le radicalisme révolutionnaire? Leurs mains sont vides; qu'ils les ouvrent: rien dedans.

Ayons la loyauté de le reconnaître: nous avions trop présumé de la liberté. Elle n'a pas tenu toutes les promesses que nous avions faites en son nom, et elle devient, maintenant, victime de l'excès des espérances mises sur elle. Pourquoi ne pas l'avouer? Le seul fait que, cent ans à peine après la révolution qui devait renouveler la face du monde, les sociétés nouvelles appellent de nouvelles transformations et de nouvelles révolutions est un dur désaveu pour l'orgueil du siècle et pour l'ordre social nouveau. Je ne sais s'il est dans l'histoire spectacle plus attristant. — Mais qu'importe à l'Église? Pourquoi s'affligerait-elle des déconvenues du siècle? Que lui fait l'ébranlement de cet édifice à peine achevé d'hier, et qu'il nous semble dejà entendre craquer sur nos têtes? elle n'en redoute pas la chute; elle en triompherait plutôt. N'avait-il pas été construit sans elle et parfois contre elle? La révolution avait prétendu rebâtir la société sans la croix et sans Dieu; qu'a d'inattendu, ou de lamentable, pour l'Église, l'échec des présomptueux qui avaient obstinément refusé ses bénédictions? Elle n'a jamais cru à la solidité de leur œuvre; elle n'a cessé de leur en prédire le renversement. — Puis, en quoi l'Église avait-elle tant à se féliciter de l'ordre social, issu de 1789, qu'elle en dût redouter la précoce décadence? Que notre orgueilleuse société moderne vienne à s'écrouler, ce ne sera pour la papauté qu'une nouvelle application de l'éternel *Nisi Dominus*. Voilà bien des années que, sans crainte d'être accusée de radoter, elle nous répète, chaque jour, que si nous voulons raffermir la société, il nous faut la replacer sur la pierre angulaire, sur Dieu et son Christ.

Quand les sociétés nouvelles menaceraient ruine, la papauté, peut-on dire, sait bien que les forces qui en minent les fondemens ne travaillent pas pour l'Église. Ce n'est point pour rétablir

la royauté du Christ et de son vicaire que la démocratie ouvrière s'efforce de renverser le règne de la bourgeoisie et du « capitalisme. » Cela est vrai, et Rome a des raisons de ne pas l'ignorer; mais Rome, malgré tout, se défie peut-être moins de la démocratie et du populaire que des classes moyennes et de la bourgeoisie. L'Église a, de tout temps, témoigné peu de confiance aux légistes et aux parlementaires, en qui s'est incarné l'esprit bourgeois. Elle a trouvé en eux ses adversaires les plus dangereux, sinon les plus ardens : elle craint moins la grossièreté, les coups de tête et les coups de main des masses ignorantes que l'astuce perfide et les hypocrites respects des hommes de loi. N'est-ce pas ces derniers qui, sous le couvert d'un libéralisme souvent plus soucieux de domination que de liberté, l'ont frustrée de son autorité, dépouillée de ses biens, et, ce qui lui est plus sensible, l'ont bannie successivement de toutes les sphères de la vie sociale? La démocratie, avec ses violences, ses appétits, ses emportemens, le peuple avec sa brutalité et sa férocité, c'est le barbare, le sauvage, si l'on veut; mais des sauvages et des barbares, l'Église en a tant rencontré dans sa longue existence, elle en a tant baptisé qu'elle se flatte d'avoir aussi raison de celui-là. La brute ne lui fait pas peur; elle croit avoir de quoi la mater. Libre au monde de taxer sa confiance de témérité; elle lui répond en répétant les promesses de son divin fondateur. L'Église a cette chose unique qui s'appelle la foi; elle l'a autant, elle l'a plus peut-être qu'à aucune époque des quatre ou cinq derniers siècles. Comme autrefois, dans l'arène du Colisée, sous les regards des Césars et des vestales, elle trouverait des hommes pour descendre, les mains jointes, au milieu des léopards. Apprivoiser les lions, rogner les griffes des tigres lui a toujours paru de sa mission; elle a, de sa jeunesse, gardé le goût du métier de dompteur.

Un rôle, au contraire, qui, à Rome et partout, commence à lui peser, c'est celui que notre égoïsme s'imaginait fait pour elle, celui de chien de garde à la chaîne, — ou, comme disait Veuillot, celui de gendarme en soutane, le seul que consentissent à lui laisser les maîtres de la société bourgeoise (1). Une sorte de police spirituelle, complément et auxiliaire de l'autre, c'est bien en effet ce que Thiers comme Napoléon, ce que le patron de la loi Falloux de même que l'auteur du Concordat eussent voulu faire du clergé (2).

(1) Lettre de L. Veuillot à M. Rendu, évêque d'Annecy, 2 mars 1849 : « M. Thiers voudrait aujourd'hui fortifier le parti des révolutionnaires contens et repus, dont il est le chef, d'un corps de gendarmes en soutane, à cause de l'insuffisance manifeste des autres. »

(2) Rappelez-vous le langage du cardinal Maury à M. Pasquier, préfet de police de

Daignait-il reconnaître au christianisme un office social, c'est bien ainsi que ce siècle de peu de foi a généralement compris la fonction de l'Église : une succursale de la gendarmerie. Besogne ingrate, en vérité, et méchant rôle pour les successeurs des Grégoire VII et des Innocent III, des Ambroise et des Augustin, des Becket et des Bossuet! Y a t-il quelque part, en Prusse ou en Russie, des clergés qui s'en peuvent contenter, ce n'est point celui du pontife romain; s'il a parfois semblé s'y résigner, ce ne pouvait être pour longtemps. Comme, naguère, les ministres des monarchies semblaient croire l'Église instituée pour faire la sentinelle autour des trônes ou former aux rois des sujets dociles, les bourgeois enrichis se figuraient qu'elle était faite pour veiller sur leur coffre-fort et sur leur garde-manger, pour permettre à leurs femmes ou à leurs filles de passer en sécurité les nuits à danser, et à leurs fils de souper en joyeuse compagnie dans les cabarets à la mode. Voilà à quoi se réduisait, pour la plupart des hommes du XIXe siècle, l'utilité de la religion. Interrogez M. Prudhomme, c'est pour cela qu'il consentait à voter le budget des cultes. Ce n'est pourtant point pour cela que le Verbe s'est fait chair; que Pierre de Galilée et Paul de Tarse ont apporté l'Évangile aux nations; que les Urbain et les Sixte, les Hildebrand et les Alexandre ont lutté dix siècles contre les anciens et les nouveaux Césars. — Et pourquoi ne pas le dire? nous-mêmes qui prétendions la défendre contre l'inepte fanatisme de bornés libres penseurs, nous nous faisions de l'Église et de la religion une assez piètre idée. Ce que l'humanité a connu de plus divinement sublime, la croix du Calvaire, nous le ravalions au terre-à-terre d'un utilitarisme grossier. Jamais peut-être on n'avait plus ingénument matérialisé la religion. Alors que, par nos égards et par l'affectation de nos respects, pour ne pas dire de nos politesses, envers l'Église et ses ministres, nous nous vantions d'avoir rompu avec l'impiété à courte vue du XVIIIe siècle, nous demeurions, à notre insu, dans la tradition du voltairianisme, mais d'un voltairianisme déniaisé par les révolutions. A l'imitation du Béarnais, la reine d'hier, la parvenue du jour, la bourgeoisie avait dit : « Régner vaut bien une messe! » Elle sentait le besoin d'avoir entre le peuple et elle, entre les convoitises d'en bas et les jouissances d'en haut, quelqu'un qui prêchât aux masses la patience et la résignation; une voix qui, durant ses fêtes ou ses plaisirs, criât aux misérables : « Tenez-vous tranquilles, regardez jouir les autres ; vous aurez votre récompense

l'Empire : « Avec une bonne police et un bon clergé... » Voyez M. Taine: *la Reconstruction de la France en* 1800, *l'Église.* (*Revue* du 1er mai.)

ailleurs. » Nous croyions, bonnement, que c'était pour cela surtout que la religion méritait de vivre, — et nous nous en cachions si peu que le peuple a appris de nous à s'en méfier, si bien que, pour lui, aussi, la religion a perdu presque toute son efficacité. Après avoir enlevé à l'Église ses biens et ses fondations, après l'avoir dépossédée de ses droits et privilèges, après avoir souvent fermé ses écoles, ses monastères, ses noviciats, et tout en prenant soin de la tenir à l'écart des affaires de ce monde, nous l'appelions volontiers à notre aide pour refréner les passions et brider les appétits du populaire. Le calcul de notre part était sage; c'était de bonne politique, et d'hommes avisés. L'erreur, la naïve erreur était de croire que l'Église dût toujours se prêter à ce jeu.

Si nous lisions encore la Bible, notre manière de procéder avec l'Église, vis-à-vis des masses ouvrières, nous rappellerait une des lointaines histoires du *Pentateuque*, celle du prophète Balaam que le roi de Moab va chercher pour maudire le camp d'Israël et arrêter par ses imprécations l'invasion des douze tribus. Nous, aussi, nous avions, en quelque sorte, été chercher la vieille Église pour exorciser les foules et arrêter, au seuil de nos demeures, l'irruption des hordes inquiétantes qui campent à nos portes. Nous nous promettions de l'entendre maudire les revendications téméraires qui menacent notre repos et l'héritage de nos enfans. Et comme Balaam, en présence des tabernacles d'Israël, la vieille Église, amenée devant les foules démocratiques, s'est mise à parler un langage qui nous a surpris et qui n'était pas celui que nous attendions d'elle. Elle, aussi, a refusé de maudire; au lieu d'anathèmes, elle a répandu sur les tribus des travailleurs ses bénédictions. « J'ai reçu commission de bénir, » nous répond-elle, à son tour, comme Balaam à Balac, roi de Moab. Aux foules démocratiques, rangées devant elle en bataille pour la conquête du monde, elle a dit que leurs souffrances étaient imméritées et que leur cause était juste. — Voulez-vous sortir des arides régions du désert où vous peinez, depuis des générations, suivez-moi, leur a-t-elle dit, et je vous conduirai dans la terre de Chanaan où vos enfans trouveront l'abondance. Tel est, en substance, avec des précautions de langage, le discours tenu par la papauté à la démocratie. Encore une fois, ce n'est pas tout à fait celui que le monde attendait d'elle. Quelques-uns en ont pris scandale. Ils ont tort. Comme Balac, roi de Moab, ils ont oublié qu'on ne fait pas la leçon aux prophètes; que lorsque l'Église ouvre la bouche, c'est pour répéter les paroles que Dieu lui met sur les lèvres. Or, le Dieu de l'Évangile est avec les petits, et ses faveurs sont pour les pauvres. Ils sont les bénis du Père céleste.

II.

Ce n'était pas, il est vrai, sur les classes ouvrières que semblaient, de préférence, tomber les bénédictions que, de la *loggia* de Saint-Pierre, le pape, les bras étendus, jetait solennellement *urbi et orbi*. Aujourd'hui, les ouvriers sont les pèlerins les mieux accueillis du père commun. Ils sont devenus les fils chéris de l'Église ; le pape fait pour eux ce qu'il n'accorde point aux princes ; il les reçoit dans son palais et tient à les avoir pour ses hôtes ; il descend vers eux dans la grande basilique et déploie, à leur intention, le fastueux cérémonial dont le pontificat en deuil semblait avoir oublié les pompes.

Pour être une nouveauté dans l'histoire du siècle, ces démonstrations de tendresse paternelle n'en sont pas moins dans la tradition de l'Église. La papauté devait, un jour, se pencher vers le peuple ; elle y était prédestinée. Ce qui doit étonner, c'est qu'elle ne l'ait pas fait plus tôt, qu'elle ait attendu si longtemps pour entendre les revendications des masses ouvrières : le pourquoi, nous en avons dit quelques raisons, nous dirons les autres tout à l'heure. Par son principe, par l'esprit de ses enseignemens, le siège romain est naturellement porté à prendre le parti des faibles et des misérables. En principe, dans la théorie chrétienne, sinon toujours dans la pratique, la pauvreté n'a jamais cessé d'être, aux yeux de l'Église, un titre de faveur, un privilège, une dignité. N'est-ce pas aux pauvres que le Christ a été d'abord envoyé : *Evangelizare pauperibus misit me*. Bossuet, en plein XVIIe siècle, osait dire que « l'Église est proprement la ville des pauvres, que dans son premier plan elle n'a été bâtie que pour les pauvres, et qu'ils sont les véritables citoyens de cette bienheureuse cité que l'Écriture a nommée la cité de Dieu. » Les riches, ne craint pas d'ajouter l'évêque de Meaux, les riches étant de la suite du monde, n'y sont soufferts que par tolérance. A-t-elle quelquefois paru l'oublier devant les grands de la terre, l'Église devait, tôt ou tard, se rappeler pour qui elle avait été spécialement construite. Si, dans ses mains, la symbolique balance de la justice, toujours malaisée à tenir en équilibre, devait pencher d'un côté, ce ne pouvait être longtemps du côté des privilégiés de ce monde. L'Église a-t-elle quelque prédilection, c'est, comme toute mère, envers les plus petits, ou les plus débiles de ses enfans. Pour que nous ayons pu nous y tromper, il faut que, sur ce point, nos idées aient été singulièrement faussées, ou que nous ayons cru l'Église, dégénérée et mondanisée, à jamais incapable de revenir à sa mission pre-

mière. Le « malheur à vous, riches, qui avez reçu votre récompense en ce monde! » n'avait pourtant pas été rayé de l'Évangile, et le terrible mot d'Abraham : *Fili recordare quia recepisti bona in vita tua*, est toujours demeuré sur les lèvres de l'Église, lors même qu'elles s'efforçaient de sourire aux heureux de la terre. Une fois placée, par notre siècle industriel, en face des revendications de la multitude courbée sur les métiers de nos manufactures ou rampant au fond des mines, la papauté devait répéter, sur la foule des ouvriers, le *misereor super turbam* du Sauveur, devant les milliers d'hommes affamés dans le désert.

Le monde va, depuis quelques années, parlant, comme d'une nouveauté, de la religion de la souffrance humaine. Cette religion-là n'est pas nouvelle ; ce n'est ni Dostoïevski, ni Tolstoï, — ni leur maître, le *moujik*, près duquel tous deux se vantent de l'avoir apprise, — qui l'ont inventée. Cette religion, elle est aussi vieille que le Calvaire. C'est tout bonnement l'Évangile, le christianisme, et, en particulier, le catholicisme, celle de toutes les Églises chrétiennes qui a le plus aimé les misérables, parce qu'elle a le plus ressenti la folie de la croix, et que jamais elle ne s'est lassée de baiser les pieds saignans du Crucifié. Pendant longtemps, elle a cru pouvoir soigner tous les maux des membres souffrans du Christ avec l'aumône et la charité, avec la main virginale de ses sœurs et de ses frères, des frères de Saint-Jean-de-Dieu ou des filles de Saint-Vincent-de-Paul, également propres à panser les plaies du corps et les ulcères de l'âme. L'Église avait en ce genre, depuis un ou deux siècles surtout, un choix de spécialités unique au monde ; elle s'était ingéniée à ne laisser sans secours aucune des innombrables infirmités humaines. Nulle part cette charité multiforme n'avait été pratiquée avec plus d'amour et plus de variété que dans la Rome papale, devenue, déjà, presque aussi ancienne pour nous que la Rome impériale. Les papes semblaient avoir mis leur orgueil à faire de leur capitale la ville de la charité et la cité des pauvres. Ils y avaient même trop bien réussi. Dans leur zèle de père et de prince, ils avaient péché par l'excès de leur bienfaisance, décourageant involontairement l'esprit d'initiative et de travail, à force de parer à toutes les suites de l'imprévoyance ou de la fainéantise. Rome, avec ses palais des pauvres, avec ses orphelinats, ses hospices, ses hôpitaux, ses refuges, ses asiles de toute sorte, Rome elle-même donnait la démonstration de l'impuissance de la charité, publique ou privée, à guérir tous les maux de l'humanité.

Le monde, aujourd'hui, dit que l'aumône ne suffit point, en quoi il a raison. Le monde se révolte contre le vieux mot de charité, *caritas*, en quoi il a tort, car il n'en comprend plus le sens. Riches

et pauvres l'ignorent presque également. La foule des déshérités se réclame de la justice. Cela n'est pas fait pour effrayer l'Église. Ce n'est point là un vocable qu'elle n'entende point. La justice, elle en a faim et soif. Bienheureux! va-t-elle répétant, depuis le Sermon sur la montagne, ceux qui sont altérés de justice. Il y a des siècles qu'elle la prêche aux grands, comme aux petits, sans l'isoler de la charité, car, pour sa sagesse, plus profonde que celle de nos modernes réformateurs, justice et charité sont inséparables, toutes deux n'étant que les deux faces d'une même vertu. Justice, solidarité, fraternité, autant d'idées ou de sentimens d'origine chrétienne. C'est le christianisme qui les a apportés à notre monde méditerranéen, et il les avait trouvés dans l'héritage de ses ancêtres de Judée. La justice, au sens social aussi, est un mot de son vocabulaire; il a passé du psalmiste et des prophètes aux apôtres et à l'Église. C'est de là qu'il est venu à ceux qui l'emploient en dehors d'elle, et parfois contre elle; ils le lui ont dérobé, et, en le lui enlevant, ils en ont souvent faussé le sens. Ce n'est pas une raison pour que l'Église ne le reprenne point. Au contraire, dès qu'il se pose dans le monde une question de justice, l'Église ne peut se taire. Il faut que la papauté parle, car elle seule a qualité pour cela. Le pape est, de droit divin, le gardien de la justice. La chaire romaine a été fondée pour l'enseigner aux hommes, et nous aurons beau chercher entre toutes les puissances de ce monde, nulle n'a pareille autorité pour en faire entendre la voix aux peuples ou aux classes en lutte. Le jour où ceux qui paient l'ouvrage et ceux qui exécutent l'ouvrage se disputent sur les limites de la justice, se demandant où elle commence, où elle finit, il était impossible que la papauté n'intervînt pas. S'enfermer dans le silence eût été abdiquer.

Et dès que Rome parlait, quel langage pouvait-elle faire entendre? Faut-il nous demander ce qu'eussent dit les douze pêcheurs de Galilée devant les revendications de ces artisans, de ce menu peuple des villes, par lequel l'Évangile a conquis Rome et vaincu les Césars? Et le restaurateur du christianisme évangélique au moyen âge, le doux François d'Assise, si peu tendre à la féodalité guerrière, croyons-nous qu'il eût hésité à se prononcer? ou que, dans cet âpre débat entre ceux qui ont la puissance de l'argent et ceux qui n'ont d'autre richesse que leurs bras, « le Christ de l'Ombrie » se fût toujours mis du côté de l'argent, avec les riches et les patrons? S'il se fût gardé d'inciter les foules à la révolte, saint François, escorté de ses « mineurs, » n'eût pas manqué de se faire, devant les princes de la finance ou les barons de l'industrie, le champion des droits du « pauvre peuple. » — Les défenseurs du pauvre peuple, les saints l'ont été, de tout temps;

de Chrysostome à Vincent de Paul, tel a été leur rôle de prédilection. En se retournant vers la plèbe, l'Église, loin de s'écarter de sa tradition, y est rentrée. Elle revenait à son principe; et, comme le dit Léon XIII, pour les institutions religieuses, de même que pour les États, revenir à son principe, c'est souvent se retremper dans sa jeunesse.

Faut-il le dire? Entre l'Église et le monde, il y avait un malentendu séculaire. Cela datait de la révolution, ou, plus exactement, cela datait de la fin du moyen âge, du XVe, du XIVe siècle, des temps de Rome ou d'Avignon, où la papauté était devenue riche et quasi-mondaine; où l'Église, secouée par le schisme et par l'hérésie, avait pris l'habitude de s'appuyer sur les monarques et sur les monarchies. Cela, depuis Luther et depuis Voltaire, semblait convenir à la débilité de ses vieux jours. C'est ainsi que nous nous étions accoutumés à voir dans l'Église du Christ l'auxiliaire naturelle des princes, des grands, des riches. Mais ce que notre myopie ou notre irréflexion prenait comme une condition normale de son existence n'était, dans l'histoire de l'Église, qu'une phase passagère. Le temps devait venir où, lasse d'alliances qui tendent parfois à se changer en servitudes, l'Église, se ressouvenant de sa jeunesse, chercherait à se dégager de solidarités souvent plus gênantes que profitables.

Les temps sont venus, en effet, et plus vite qu'on ne l'eût supposé au Vatican. Ceux d'entre nous qui se plaisent à chercher dans la couleur du ciel et dans la direction des vents les signes des changemens de saisons ne s'y sont pas trompés. Ils n'ont pas attendu que le pape parlât pour annoncer que, du fond de sa prison volontaire, la papauté, dépossédée par un roi, s'allait tourner vers la démocratie. Un homme dont les yeux aiment à percer par-delà l'horizon, M. E.-M. de Vogüé, en faisait part aux lecteurs de la *Revue*, dès son retour de Rome, au printemps de 1887 (1). A beaucoup de bons esprits les prévisions de l'audacieux écrivain paraissaient quelque peu chimériques; il a suffi de quatre ans pour qu'elles fussent, en grande partie, justifiées. Ce qui semblait paradoxe sera bientôt lieu-commun. La question sociale s'est officiellement imposée à la sollicitude de la curie romaine. Nous-même, s'il nous est permis de le rappeler, nous avions, quelques années plus tôt, indiqué, à cette place, les surprises que pouvait ménager à notre inattention l'attitude de l'Église vis-à-vis de la démocratie. Par-dessus les combinaisons de la savante diplomatie du pape Léon XIII,

(1) Voyez la *Revue* du 1er mai 1887 et *Spectacles contemporains* (A. Collin, 1891), 1re partie : Affaires de Rome.

nous entrevoyions, dans le lointain, la possibilité d'une double évolution de la papauté, et sur le terrain social et sur le terrain politique.

« Au risque de la scandaliser, écrivions-nous alors, on pourrait presque prédire à la papauté une évolution républicaine. De même que, au moyen âge, elle s'est faite souvent l'alliée des libres communes contre les empereurs du Nord ou les rois du Midi, elle pourrait, un jour, selon les conseils qu'elle a jadis repoussés de la bouche de La Mennais, « abandonner les rois pour les peuples, » passer, avec les pauvres et les humbles du Christ, à la politique démocratique. Ce ne sont pas les textes évangéliques qui feraient défaut pour autoriser une telle conversion. Bien plus, ajoutions-nous, rien n'interdirait au saint-siège d'emprunter la tactique essayée déjà par les catholiques dans plusieurs États, de chercher, lui aussi, à tirer parti des revendications sociales, de faire valoir, à son profit, les intérêts des classes déshéritées, de prêcher au monde, avec la fraternité chrétienne, la rénovation économique de nos vieilles sociétés (1). »

Ce que nous osions à peine annoncer, en 1883, la papauté l'accomplit, sous nos yeux, presque simultanément, dans les deux directions indiquées par nous. Le pape sourit, en même temps, à la démocratie sociale et à la république. Il dit, ou il fait dire aux conservateurs français : Acceptez le régime populaire et la royauté du suffrage universel ; ne vous faites pas scrupule de jouer *la Marseillaise* ou de marquer vos maisons du R. F.; au lieu de vous effrayer de la démocratie et de ses applications politiques, apprenez à les faire tourner au profit de l'Église. Il dit aux riches et aux classes dirigeantes : Écoutez les voix qui montent d'en bas, et efforcez-vous de satisfaire les vœux des multitudes qui crient vers vous, car la situation du peuple est dure et ses réclamations sont justes.

Ce langage nouveau sur les lèvres pontificales, nous l'attendions moins, il est vrai, du pape Léon XIII que de ses successeurs ; mais les années courent vite de nos jours, et, à Rome aussi, dans la somnolente cité naguère immobile, le temps précipite sa marche. Rien, au début de son pontificat, ne faisait présager encore, en Léon XIII, le pape de la démocratie. Il n'avait pas renoncé au vieux jeu de la curie ; il paraissait plus préoccupé des gouvernemens que des peuples. S'il rompait avec les erremens des dernières années de Pie IX, c'était pour renouer des négociations avec les cours catholiques ou hétérodoxes. Il s'adressait de préférence aux chanceliers et aux empereurs-rois ; il semblait chercher, jusque parmi

(1) Voyez, dans la *Revue* du 1er janvier 1884, l'étude intitulée : *le Vatican et le Quirinal*, p. 145.

les fils de Luther, l'épée d'un nouveau Charlemagne qui relevât le trône et l'ascendant de la papauté. L'ancien nonce de Bruxelles s'annonçait surtout comme un pape diplomate; mais c'était en même temps un pape politique, et, n'ayant pas trouvé chez les empereurs ce qu'il avait espéré d'eux, il s'est retourné vers les peuples.

Rien ne ressemble moins à un coup de tête que le coup de barre vers la démocratie donné par le vénérable pilote à la barque de saint Pierre. A l'inverse de son ardent prédécesseur, Léon XIII n'est pas l'homme des impulsions soudaines. Tout, chez lui, est pesé, calculé. Des sept vertus dont ses yeux rencontrent partout l'image sur les murs de son palais, la prudence est sa préférée. Il en a donné la preuve jusque dans son apparente témérité. Le mouvement qui entraîne l'Église vers la démocratie et les questions ouvrières n'est pas, en effet, parti de Rome. Le pape, en réalité, l'a plutôt ralenti ou modéré qu'il ne l'a accéléré. L'initiative n'est pas venue de Léon XIII. En lui faisant prendre position sur le terrain social, le saint-père n'a pas fait exécuter à l'Église et aux milices ecclésiastiques, comme à une armée docile au commandement, un demi-tour soudain. Tout au contraire, le saint-siège a suivi le clergé et les catholiques dans la voie où laïques, prêtres et moines s'étaient déjà engagés d'eux-mêmes. Presque partout, depuis quelques années, les influences religieuses tendaient à s'immiscer dans les questions sociales. Les hommes que leurs adversaires se plaisent à désigner du nom équivoque de cléricaux s'efforçaient de s'emparer de la direction du mouvement ouvrier pour ramener les foules au giron de l'Église. L'impulsion ici ne pouvait guère venir du Vatican. La cour de Saint-Damas, isolée à une extrémité de la vieille Rome, est peut-être un des endroits du monde où retentissent le moins les revendications ouvrières. Pour s'y faire entendre, il a fallu qu'elles y fussent apportées par des voix lointaines dans toutes les langues du monde catholique.

III.

On se représente souvent l'Église romaine, avec son chef omnipotent, comme une machine dont toutes les parties sont mues du centre par un moteur unique. Rien de plus erroné : en dépit de la concentration graduelle de tous ses pouvoirs dans une seule main, l'Église, aujourd'hui comme au moyen âge, demeure un corps vivant, composé de membres et d'organes vivans qui, d'une extrémité à l'autre de ce corps gigantesque, conservent cette grande chose, la spontanéité de la vie. Cette spontanéité, la tension même de l'autorité n'a pu l'étouffer. L'Église la plus centralisée du monde

est peut-être encore celle où l'initiative individuelle, — partout le grand ressort du progrès, — garde le champ le plus large. On ne lui demande guère que de ne pas franchir les limites du dogme. L'individu, sous le nom de saint ou de bienheureux, a toujours dans l'Église joué les grands rôles, sans même avoir besoin pour cela de titres ni de dignités. Nulle part peut-être le plus humble des hommes ne peut exercer une action aussi lointaine et aussi profonde. Le XIXe siècle en a fourni plus d'un exemple, et, phénomène presque nouveau dans l'histoire ecclésiastique, ceux qui donnent le branle à l'Église, ceux qui jettent l'idée ou lancent la parole répercutée par tous les échos du monde catholique, ce n'est pas seulement les clercs, les oints, les évêques, les moines, mais, bien aussi, les laïques, les simples fidèles, sans place ni fonctions dans le sanctuaire. Cela est si vrai que, à certains momens, en telle contrée, les pasteurs ont eu l'air d'être conduits par les brebis. Le siècle a ici réagi sur l'Église, et la cité terrestre sur la cité de Dieu. La presse et la tribune ont introduit dans la vie, sinon dans le gouvernement, de la société chrétienne un facteur nouveau. Les hommes habitués, par la politique, à se jeter dans toutes les luttes qui passionnent les peuples ont pris, eux aussi, leur part des combats livrés autour de la religion. Et l'Église a été heureuse d'avoir ses journalistes et ses tribuns. C'est ainsi que jamais, à aucune époque, les laïques n'ont eu plus d'influence dans l'Église ; et, naturellement, avec les laïques, devaient pénétrer dans le sanctuaire les préoccupations du dehors. L'attention et les efforts de la hiérarchie ont dû se tourner vers des questions, en elles-mêmes, plus intéressantes pour la masse des fidèles que pour le corps des pasteurs. Cela seul eût introduit la question sociale dans l'Église.

Autre remarque et autre fait connexe. Dans la société religieuse comme dans la société civile, et dans l'Église, de même que dans l'État, les grandes initiatives partent rarement du gouvernement, de l'autorité suprême. Cela, pour l'Église, a été particulièrement vrai du XIXe siècle. Si nous laissons de côté le dogme, l'impulsion est venue plus fréquemment des membres que de la tête, de la circonférence que du centre ; elle est venue, généralement, d'au-delà des monts ou d'au delà des mers, si bien que la papauté l'a plus souvent reçue de l'Église qu'elle ne la lui a donnée. Rome n'est pas le moteur dont tout part ; c'est le centre où tout aboutit et qui coordonne tous les mouvemens. Rome, toujours fidèle au vieux génie romain, ne fait souvent que codifier, que réduire en lois et en corps de doctrine ce qui a été pensé, rêvé, prêché, ce qui a été tenté ou élaboré par ses enfans des quatre parties du monde. Ainsi a procédé le siège romain pour la question sociale. Léon XIII, cédant aux pieuses instances de ses fils, a rédigé en

latin pour l'universalité de l'Église, afin de donner plus d'unité à l'action catholique, une solennelle consultation sur des problèmes remués,depuis des années, loin des académies romaines, par des évêques tels que Ketteler, Manning ou Gibbons, par des curés, tels que Winterer, par des laïques, fils d'anciennes familles ou fils du peuple, tels que de Mun ou Decurtins.

Allemands, Belges, Suisses, Autrichiens, Américains, Français même, les catholiques, pour s'attaquer à la question sociale, n'avaient pas attendu le mot d'ordre de Rome. Ils avaient, dès longtemps, pris les devans. En Allemagne, le mouvement était déjà ancien, il était contemporain du pontificat de Pie IX. Le principal instigateur en a été un noble prélat, le baron von Ketteler, évêque de Mayence. Il y a partout beaucoup d'aristocrates de naissance parmi les fauteurs des revendications ouvrières ; on sent parfois, chez ces nobles patrons du « quatrième état, » comme une pointe de rancune féodale contre le règne usurpateur du bourgeois. L'évêque baron de Ketteler a été plus qu'un précurseur. Il ne se contentait pas, comme La Mennais, d'un vague socialisme de rhéteur. Au rebours de ce que nous attendions naguère de l'Allemagne, l'idée sociale catholique sortait, avec Ketteler, des brouillards de la spéculation pour entrer dans l'étude pratique des questions ouvrières. L'action de Ketteler a été considérable, surtout dans les pays de langue allemande, de la Schlucht au Wienerwald. Catholiques, protestans, juifs, libres penseurs étaient du reste, en Allemagne, tous entraînés dans la même direction. C'était, entre les différens groupes politiques et religieux, comme une course où chacun cherchait à dépasser ses rivaux. La question sociale était inscrite en vedette sur les drapeaux de tous les partis. Il y avait le socialisme conservateur inauguré, dès avant 1848, par Rodbertus Jagetzow, — le socialisme chrétien ou évangélique de l'ex-pasteur de la cour, Stöcker, — le socialisme de la chaire des professeurs d'université, jaloux de donner à l'Allemagne une « économie nationale » différente de celle de la France ou de l'Angleterre, — le socialisme d'État de M. de Bismarck et des bureaucrates, heureux d'étendre encore l'action de l'etat prussien. Il fallait bien qu'il y eût, aussi, un socialisme catholique ou un catholicisme social. C'était l'époque du *Kulturkampf;* les catholiques, obligés de se défendre contre l'administration prussienne et toutes les forces du nouvel empire, n'avaient pas le choix ; pour faire front à la coalition des *junkers* piétistes et des pseudo-libéraux, il leur fallait se retrancher au fond des couches populaires et, pour ainsi dire, dans le cœur même du peuple. Ce n'est qu'en faisant cause commune avec l'ouvrier de Westphalie et de Silésie, en prenant en main les mieux fondées de ses revendications, en multipliant les associations

ouvrières et les *Bauernvereine*, que Windthorst et le « centre ultramontain » ont fini par battre le grand tacticien de Friedrichsruhe. C'est avec la pioche du mineur et le ringard du puddleur que le vieux guelfe a remporté la plus grande bataille qu'ait gagnée l'Église depuis Lépante, et conduit le très victorieux empereur Guillaume et son très orgueilleux chancelier jusqu'aux portes de Canossa.

Quel exemple pour les catholiques voisins! Puisque l'Église militante semblait, plus que jamais, vouée aux combats et aux assauts, n'y avait-il pas là, pour ses défenseurs, une tactique nouvelle à opposer aux nouvelles machines de guerre de l'éternel ennemi? Il ne suffisait plus à l'Église de recruter ses soldats dans les classes dirigeantes, parmi les gentilshommes épris des souvenirs du passé ou les fils de la bourgeoisie satisfaits des jours présens; il lui fallait chercher des recrues là où sont le nombre et la force, dans les classes inférieures, parmi les masses ouvrières mécontentes de l'ordre social actuel. Grand changement pour les habitudes et pour les goûts des *leaders* catholiques! C'était une révolution analogue à celle qui a déjà, deux ou trois fois, transformé les conditions de la guerre, quelque chose comme la substitution des roturières armées de fantassins à l'ancienne chevalerie bardée de fer. « Pour le peuple et par le peuple! » tel était le mot d'ordre jeté par les novateurs au camp catholique. La nouvelle tactique trouvait d'ardens et nombreux partisans dans presque toute l'Europe continentale, germanique ou latine. L'Irlande avait, dès longtemps, donné l'exemple. Aux États-Unis, en Angleterre même, comment les évêques et le clergé eussent-ils hésité? La clientèle catholique étant, en grande majorité, composée d'ouvriers et d'artisans, il leur fallait prendre leur point d'appui sur les masses, ou se résoudre à l'effacement et au dépérissement. Pareille résignation ne va guère au caractère anglo-saxon. Les Américains se sont lancés dans la mêlée avec l'énergie de leur tempérament. Quand le pape Léon XIII, qui n'était pas encore le pape des ouvriers, s'apprêtait à condamner les « chevaliers du travail, » le cardinal Gibbons accourait au Vatican arrêter les foudres pontificales. On sait avec quelle vaillance l'octogénaire cardinal Manning s'est constitué l'avocat des *dockers* de la Tamise; après cela, il ne craignait guère d'entendre les rues de Londres lui crier : *no popery*. Tout le poids du monde anglo-saxon et des espérances mises par Rome sur cette race dont l'ubiquité est rivale de la sienne était jeté dans la balance; l'Europe et l'Amérique la faisaient pencher du même côté.

Rome a cédé; c'est ainsi que, après avoir failli mettre en interdit les *knights of labour*, le pape Léon XIII est, à quatre-vingts ans, devenu le pape des prolétaires. Évêques, prêtres, moines, laïques, tout ce qu'il y avait de hardi et d'entreprenant dans l'Église la pous-

sait dans le même sens, se félicitant d'avoir enfin donné à la vieille mère, si longtemps négligée, une prise sur ses filles ingrates, les nations modernes. « Allez au peuple! répétaient au pape des voix d'Orient et des voix d'Occident, des voix du Septentrion et des voix du Midi, et, par le peuple, vous rétablirez l'ascendant du Christ et vous préparerez le triomphe de son Église.» Léon XIII, après de longues réflexions, s'est rendu à ces conseils; sa réponse a été l'encyclique *Novarum rerum*, la bien nommée; car, si elle parle de choses en réalité aussi vieilles que le monde, du travail, de la souffrance, du pain gagné à la sueur du front, elle le fait avec des accens nouveaux dans l'Église, en des termes inconnus du latin ecclésiastique. Ce n'était plus pour réprouver les aspirations du siècle que le saint-père s'adressait aux peuples, c'était pour leur montrer qu'elles ne pouvaient être satisfaites que par la religion et par le Christ.

Et ce n'était pas là, de la part du pontife romain, pure habileté politique. Certes, l'ascendant qu'elle a trop souvent perdu sur les classes populaires, il est permis à l'Église de chercher par quels moyens elle peut le rétablir. Mais il y a autre chose ici. Pour emprunter le langage du maître de la politique réaliste, la question sociale n'est pas seulement une carte dans le jeu du Vatican, un atout tenu en réserve, que, en joueur habile, le pape jette sur table, au moment venu, pour gagner une manche de l'interminable partie engagée entre l'Église et l'État moderne. Non; — qu'il en soit ainsi, en certains pays, de différentes écoles sociales, plus ou moins chrétiennes, nous n'y contredirons point. Avec le régime électif, tout, pour les partis, devient tactique électorale; et, le sort des élections dépendant des masses démocratiques, chacun s'ingénie à s'affubler en démocrate. C'est ainsi que, presque partout, les halles publiques, où se fait la criée des votes du peuple, retentissent de surenchères démoralisantes. Gauche ou droite, républicains ou monarchistes, — le socialisme est la fausse monnaie dont les joueurs de la politique paient les voix du peuple. La papauté a trop de foi dans sa mission pour se résigner à de pareils marchés. Je ne sais rien, — de nos jours du moins, — à lui comparer pour la sincérité. Que de fois n'a-t-elle pas montré qu'elle craignait peu de froisser les sentimens du siècle! La politique et les considérations humaines ont-elles eu leur part dans la conduite de Léon XIII, c'est dans un sens plus élevé qu'on ne le croit d'ordinaire. Si lente que Rome ait été à s'y décider, cette évolution démocratique rentre dans le plan général qu'avait longuement médité, à Pérouse, le grand pontife qui a succédé à Pie IX.

Quel est le but que paraît s'être donné le cardinal Pecci en acceptant l'anneau du pêcheur? Un double but, semble-t-il; il

visait deux choses simultanément, et l'une par l'autre. Il voulait réconcilier l'Église et la société moderne, et il voulait, par cette réconciliation, relever l'ascendant du saint-siège et restaurer son indépendance. La paix de l'Église et de la société moderne, entre lesquelles le *Syllabus* de Pie IX semblait creuser un fossé, tel était le premier article du programme pontifical, apporté de l'Ombrie. Relisez les deux lettres pastorales de « l'archevêque-évêque » de Pérouse sur l'Église et la civilisation (1). S'il était permis de se servir ici de comparaison profane, nous dirions, à l'américaine, que ces lettres pastorales ont été la plate-forme de l'élection de Léon XIII. Elles contenaient, dans ses grandes lignes, tout un programme de gouvernement spirituel (2). Les quatorze années du pontificat de Léon XIII n'en ont guère été qu'une application. Si le pape a parfois semblé hésitant, tâtonnant, vacillant, c'est sur les voies et les moyens, non sur le but. Pie IX avait laissé l'autorité du saint-siège fortifiée dans l'Église et affaiblie au dehors; il laissait la papauté, dépouillée de sa couronne temporelle et nimbée de l'auréole de l'infaillibilité, en guerre avec presque tous les États et toutes les puissances de ce monde. Léon XIII a voulu réconcilier le saint-siège avec les puissances, en même temps qu'avec la société moderne; — et parmi ces puissances, il a rencontré la souveraine des temps nouveaux, la démocratie, et derrière la démocratie, la question sociale.

Léon XIII était, ainsi, par la logique de ses propres idées, silencieusement conduit là où le poussait bruyamment la pression du dehors. Comment donc un pape, si peu avare de ses enseignemens, a-t-il attendu d'être octogénaire pour se prononcer sur la plus pressante des questions et nous donner l'encyclique *de Conditione opificum?* C'est que, si bien des considérations inclinaient l'Église vers la démocratie, d'autres la retenaient sur cette pente. L'évolution que d'aucuns veulent attribuer uniquement à la politique, la politique l'a retardée longtemps. Des liens multiples et anciens liaient le siège romain à la politique conservatrice. Le long pontificat de Pie IX l'y avait attaché par des nœuds qu'aucuns doigts ne semblaient pouvoir dénouer. La guerre, ouverte ou sournoise, menée en tant de pays contre l'Église, au nom de la démocratie, avait, plus que jamais, rejeté la papauté vers les idées d'autorité et les « principes conservateurs. » Alors que le saint-siège, traqué jusque dans les murs de la ville sainte, ne trouvait guère de dévoûment que parmi les classes intéressées au maintien

(1) *Lettres pastorales* pour le carême de 1877 et pour celui de 1878.

(2) On y trouve déjà la préoccupation du sort des ouvriers, et spécialement du sort des enfans et des femmes assujettis, trop tôt ou trop longtemps, au travail industriel.

de l'ordre social actuel, il était malaisé à la papauté d'avoir l'air de déserter le camp de ses défenseurs pour se ranger du côté de ses ennemis. Le Vatican ne pouvait guère encourager les revendications ouvrières que le jour où, par calcul ou par entraînement, l'élite des classes conservatrices se déciderait elle-même à leur prêter l'oreille. Or, ce jour est venu. La mode est aux questions sociales. L'homme du monde, le *clubman* n'en a plus peur, et les politiciens de toute origine leur font bon visage. Elles ont, pour elles, ce qu'il y a de plus généreux et ce qu'il y a de plus intéressé dans le cœur des hommes, avec ce qui subsiste de sérieux dans les cervelles frivoles. Les uns, en quête d'idéal, rêvent d'acheminer nos vieilles sociétés vers un vaporeux Eldorado ; les autres, en quête des moyens de parvenir, s'ingénient à capter les faveurs du nouveau souverain. Les espérances que les générations précédentes avaient placées sur la liberté politique, les générations nouvelles, désabusées de la politique, tendent à les reporter sur les réformes sociales. La foi dont ont besoin les peuples et la jeunesse a changé d'objet. Ce siècle, à son déclin, qui se croyait revenu de tout, se reprend, lui aussi, à croire. On l'a dit ici même : il y a, dans la vieille et sceptique Europe, un état d'esprit socialiste (1). Les cercles et les salons nous font assister à un spectacle qui n'est pas sans analogie avec celui de 1789. Il nous semble, par momens, revoir les bergeries idylliques de Berquin et de Gessner. Les idées vagues, les formules creuses d'un humanitarisme naïvement optimiste foisonnent autour de nous. Les gentilshommes libéraux de 1789 ont des descendans qui font complaisamment risette aux revendications du quatrième État, comme jadis leurs ancêtres de la révolution, à celles du tiers ; — puissent les fils être mieux récompensés que les pères !

Une autre considération retenait naguère encore la papauté. Le saint-siège, depuis trois ou quatre siècles, depuis la révolution surtout, s'était habitué, nous l'avons dit, à faire cause commune avec les souverains et les princes. Le pape, le pontife-roi se regardait comme solidaire des rois ; l'autel s'adossait au trône. Rome mettait volontiers son espoir dans les monarchies. C'est là, faut-il le répéter, une confiance bien ébranlée aujourd'hui. Ici encore, se manifestent au Vatican des signes d'une évolution peut-être plus importante pour les destinées de l'Europe. On commence à se poser dans les antichambres pontificales des questions dont l'entourage de Pie IX se fût scandalisé, que Léon XIII, lui-même, au début de son pontificat, eût peut-être regardées comme singulièrement déplacées. On se demande à demi-voix, au Vatican, si la ré-

(1) M. le comte d'Haussonville, *Socialisme d'État et Socialisme chrétien.*

volution qui a renversé la vénérable royauté pontificale est arrivée, en Italie et en Europe, à son dernier terme. Lui aussi, le frêle et vaillant vieillard, sur qui est tombée la succession de Pie IX, il s'était promis l'aide des monarchies et des gouvernemens. A tous, à l'Allemagne, à l'Angleterre, à l'Autriche-Hongrie, à l'Espagne, à la Russie, à la France même, il ne se lassait point d'offrir l'alliance du saint-siège; sa plume infatigable leur prouvait doctement que les intérêts des princes et des États et les intérêts de l'Église étaient connexes. Il ne désespérait point de trouver, au-delà des Alpes, un appui vis-à-vis de l'usurpateur subalpin. Peu de papes ont autant compté sur la politique et sur la diplomatie; elles lui ont valu, en Allemagne surtout, quelques succès mêlés à plus d'une déception. Le vengeur de l'Église, vainement attendu, ne s'est pas encore levé, et rien n'annonce son approche. Aujourd'hui, l'on se demande, sous les loges vaticanes, si les cours et les monarchies ne seraient pas de précaires soutiens à qui oserait s'appuyer sur elles. On se demande si Rome ne va pas, une fois encore, être témoin des révolutions des États, et si le flot qui a emporté la royauté terrestre des papes doit longtemps s'arrêter au pied des trônes laïques, de droit héréditaire ou de droit populaire. On se dit que l'Église, qui a les promesses de la pérennité, ne doit pas s'enchaîner aux choses qui passent : ni aux institutions vieillies, ni aux dynasties vieillissantes; qu'elle seule n'est point caduque, et que, autour d'elle, les formes politiques et sociales peuvent se modifier, sans que son antique jeunesse en soit atteinte. Après avoir vu le vieux monde passer de la cité romaine à la commune du moyen âge, et de l'anarchie féodale aux grandes unités monarchiques, pourquoi la papauté s'effraierait-elle d'assister à une nouvelle évolution des sociétés qui lui ont été données en héritage? A-t-elle toujours eu tant à se louer des monarchies modernes, absolues ou constitutionnelles, que sa dignité ou sa liberté en doivent redouter l'ébranlement? — Mais, s'il n'est pas du rôle de l'Église de faire obstacle aux transformations sociales ou politiques, il ne lui convient pas davantage de hâter l'écroulement des institutions édifiées par les siècles. Ce n'est pas à elle d'anticiper sur les solutions de l'avenir ; et, sans s'épouvanter des révolutions de demain et des ruines prochaines, elle n'a pas pour mission de les précipiter. A ses mains sacrées a toujours répugné la pioche des démolisseurs.

Certains voyans, lui montrant les signes entrevus à Sainte-Hélène par Napoléon, ont beau lui crier que, avant cent ans, l'Europe, comme l'Amérique, ne connaîtra plus que de libres républiques; — certains Anglo-Saxons, lui représentant le déplacement graduel du centre de gravité de notre monde civilisé, ont beau

lui conseiller de traverser les mers (1), — la papauté réside encore dans sa vieille Rome, en Europe; et dans cette Europe arriérée, empereurs et rois font toujours quelque figure. Kaisers et tsars, monarques et chanceliers ne sont pas encore quantité négligeable. Si la papauté ne sent plus le besoin de lier son sort au leur, elle ne se sent pas le droit de les heurter sans y être contrainte. Tant que les ennemis des trônes ont été seuls à lever le drapeau de la réforme sociale, le Vatican devait hésiter à faire campagne, avec les novateurs, contre les vieilles dynasties, ses anciennes et incommodes alliées. Mais quel scrupule peut avoir le saint-siège à remuer, à son tour, les questions ouvrières, quand il a vu des chanceliers les soulever bruyamment pour emporter un vote parlementaire, et des souverains s'efforcer de s'en emparer pour rehausser le lustre pâlissant de leurs couronnes? Ce qu'a tenté un empereur novice, désireux de donner au principe monarchique une force nouvelle, en faisant du souverain l'arbitre des luttes de classes, pourquoi un pape n'en aurait-il pas l'audace? S'il peut y avoir un empereur des ouvriers, pourquoi n'y aurait-il pas un pape des prolétaires? Et si, de ces deux hommes que le moyen âge appelait les deux luminaires du monde, et le poète, les deux moitiés de Dieu; si du vieux pape et du jeune césar, il en est un qui mérite d'être taxé de témérité, et qui, en prétendant raffermir la société, risque de la bouleverser, — assurément, ce n'est pas celui qui n'a que des âmes à conduire, qui n'est pas responsable de la paix de l'usine et de l'atelier, qui ne peut donner aux peuples que des conseils et non des lois, qui en prêchant la réforme des sociétés n'est pas chargé de l'exécuter; celui surtout qui, alors même qu'il encourage les revendications populaires, garde toujours un frein contre le déchaînement des convoitises; celui qui dans ses doctrines, dans sa foi, dans les mœurs chrétiennes, peut présenter au monde une solution toute prête. Car tel est l'avantage du pape et de l'Église sur tous les souverains et les ministres, sur les réformateurs d'en haut ou les révolutionnaires d'en bas. Seul, en s'adressant aux foules, en les conviant à prendre une place plus large au maigre banquet de cette vie terrestre, il a, de par l'Évangile, de quoi mater leurs appétits et discipliner leur grossièreté native. Seul, il sait ce qu'il promet et ne peut être accusé de chimère ou de charlatanisme, parce qu'il possède les clés du paradis rêvé, et que, si les peuples consentaient à le suivre, il saurait les conduire aux terres nouvelles où règnent la paix et la justice.

(1) M. W. Stead, par exemple : *The Pope and the new era*, 1890.

IV.

Rome a parlé : l'Église a désormais une doctrine sociale. Dans l'ardeur de leur foi, j'entends des catholiques nous assurer que la question est à jamais tranchée par le magistère du juge infaillible. A leurs yeux, plus de problème social; il n'y a qu'un enseignement à mettre en pratique. Pour les plus confians, l'application ne saurait se faire attendre longtemps. Deux cents millions de catholiques, réunis en immense et docile équipe, vont opérer de concert, au signal pontifical, et, d'un même coup d'épaule, pousser en mesure la société vers le but marqué.

Ce sont là de vastes espérances. A part leur hardiesse, je ne sais si c'est bien comprendre la portée de l'acte pontifical et le langage de Léon XIII. Est-il interdit de se demander si les questions économiques sont de celles qui peuvent être résolues par le *Roma locuta est?* C'est à quoi il vaut la peine de réfléchir quelques instans. A parler franc, nous ne soupçonnions point que les problèmes sociaux fissent partie du mystique dépôt de vérités dont le successeur de Pierre a la garde. Peut-être, étions-nous dans l'erreur; mais l'erreur naguère était commune. Le large champ des questions économiques nous semblait une terre ouverte où, clercs ou laïques, les plus scrupuleux des catholiques se pouvaient mouvoir en liberté. Il y a vingt-cinq ans, un vieil ami disait à mon frère qui commençait ses études économiques : « Jeune homme, vous faites de l'économie politique, c'est très bien; mais il faut faire de l'économie politique chrétienne. » Le mot, à cette époque reculée, nous fit l'effet d'un non-sens. De l'économie politique chrétienne, — quoique certains écrivains, tels que Villeneuve-Bargemont ou Perrin de Louvain, en eussent déjà posé les principes, — cela ne nous semblait guère moins bizarre que de la physique ou de la chimie chrétienne. Les temps ont changé, et il en va autrement de nos jours. Mais, même après l'encyclique *De conditione opificum*, y a-t-il bien une économie politique catholique, avec un formulaire arrêté *ne varietur*, dont aucun croyant ne puisse s'écarter sans péril d'hérésie? Nous connaissons, en Europe et en Amérique, de nombreux catholiques qui prétendent faire de l'économie sociale chrétienne, c'est-à-dire, si nous comprenons bien, s'inspirer, dans les questions économiques, de l'esprit de l'Évangile. Hier, encore, ils étaient partagés, sur des points essentiels, en écoles diverses. L'an dernier, ces divergences s'étaient bruyamment manifestées au « congrès de Liège » convoqué pour les faire cesser. A Liège, en 1890, comme cet automne

à Malines, on était entre économistes catholiques : l'unité de foi religieuse n'empêchait pas la diversité des tendances sociales. Les uns se déclaraient partisans de la liberté individuelle, les autres en faisaient bon marché. Ceux-là redoutaient l'intervention de l'État, ceux-ci la réclamaient. De ces deux sortes d'économistes chrétiens, les uns sont-ils devenus hétérodoxes, et va-t-il y avoir, pour les catholiques, une orthodoxie économique comme il y a une orthodoxie théologique?

Si singulier que cela nous semble, c'est bien ainsi, paraît-il, que l'entendent certains des patriarches, primats, archevêques, évêques auxquels Léon XIII s'est adressé dans son encyclique. Le souverain pontife s'est prononcé, nous affirme-t-on ; il a parlé *ex cathedra;* les catholiques n'ont qu'à s'incliner. Autrement, écrivait naguère à son clergé le primat d'Afrique, « un schisme, une hérésie seraient bientôt à craindre (1). » Faire ici des distinctions entre les enseignemens du vicaire de Jésus-Christ, prétendre que « dans l'ordre des faits qui intéressent pratiquement la religion et l'Église, » ses conseils ou ses préceptes n'ont pas un droit absolu à la soumission des catholiques, « c'est là, maintient l'archevêque d'Alger, une erreur grave, condamnée par le concile du Vatican, avec les autres erreurs de l'ancien gallicanisme. » — « Rien ne peut être plus funeste que les conséquences d'une telle distinction dans les temps troublés où nous vivons. » Et le cardinal conclut par cet avertissement : Sur les points décidés par Léon XIII, la libre discussion était permise jusqu'ici; elle ne l'est plus après l'encyclique.

Il ne nous appartient pas de discuter ici l'opinion de l'ardent cardinal; il nous suffit de la signaler. Les conséquences en mèneraient loin. Elles n'iraient à rien moins qu'à faire de l'économie politique, comme autrefois de la philosophie, la servante, « l'ancelle, » de la théologie. Nous doutons que cela soit de l'intérêt de l'Église. Ses adversaires ont coutume de dire que, chez elle, il ne reste plus de place pour la science, parce qu'il ne reste plus de place pour la liberté. N'y a-t-il pas inconvénient à rétrécir sans cesse, jusque dans les sciences profanes, le domaine abandonné aux libres discussions des hommes? Si l'autorité pontificale devait, à chaque génération, rendre ainsi plus étroit le terrain où se meut la science humaine, le savant catholique ressemblerait bientôt à un homme attardé sur une plage de l'Océan, en face de la marée montante, et obligé de reculer, pas à pas, pour n'être point gagné par le flot. Les artistes du moyen âge représentent le pape Grégoire le Grand

(1) Lettre pastorale du cardinal Lavigerie, archevêque d'Alger (août 1891).

avec une colombe lui parlant à l'oreille. La symbolique colombe va-t-elle souffler aux successeurs de Grégoire le Grand les vérités économiques avec les vérités théologiques? et les héritiers d'Adam Smith et de J.-B. Say devront-ils se borner au commentaire des paroles pontificales? Dans ce cas, il faudrait ajouter au catéchisme un chapitre sur les vérités et les erreurs économiques. Cela, paraît-il, est déjà fait; certains ecclésiastiques ont, du moins, réduit les leçons de Léon XIII en formules à apprendre par cœur (1).

Il nous semble, quant à nous, que, au point de vue théologique même, il y aurait, dans les encycliques de Léon XIII, une distinction à faire entre la partie morale et la partie économique des enseignemens du souverain pontife. Pour la morale, aucun doute: d'après la tradition et les conciles, elle rentre assurément dans les attributions de l'Église et du saint-siège. Qu'il s'agisse de morale sociale ou de morale privée, les préceptes du siège apostolique ont, pour le croyant, la même valeur; ils ont force de loi, ils sont sans appel. En est-il de même des doctrines économiques? Cela, je l'avoue, me paraîtrait une nouveauté: ce serait étendre la sphère de l'infaillibilité pontificale à des matières que, d'habitude, les théologiens n'y faisaient pas rentrer. Rassurons-nous, du reste, l'encyclique *Rerum novarum* est bien moins une leçon d'économie politique qu'une instruction morale. Le saint-père s'y tient, de préférence, sur le terrain où l'incrédule même aurait mauvaise grâce à nier sa compétence. Dans ces irritantes questions sociales, obscurcies par l'égoïsme d'en haut et par l'égoïsme d'en bas, le père commun s'attache surtout aux principes de morale, au point de droit. Son encyclique est, avant tout, un code de morale sociale. Le pape, du haut de la chaire de vérité, énonce les principes de justice que, dans les rapports sociaux, les chrétiens doivent toujours avoir dans leur cœur; — et, en même temps que ces principes, il indique, sans prétendre l'imposer, la méthode qui lui paraît la plus apte à en assurer l'application. S'il vient à toucher les questions proprement économiques, questions d'ordre pratique surtout, avec quel tact, avec quelle mesure il le fait! et cela, en s'appuyant sur la raison et les vérités d'ordre naturel, plutôt que sur les vérités révélées. Lui, le docteur par excellence, il semble alors éviter de dogmatiser; il se défend, au besoin, de nous apporter des solutions toutes faites; il nous renvoie aux leçons de l'expérience et à l'étude des faits. Ce n'est pas ainsi, nous paraît-il, que se libellent les dogmes. Sur les points les plus contestés, on cher-

(1) Un prélat français, Mgr Lecot, a ainsi tiré de l'encyclique *Rerum novarum* un catéchisme qui, assure-t-on, ne contient pas moins de cent trente-six questions.

cherait vainement les formules nettes, catégoriques, décisives, habituelles au siège romain, quand il tranche des questions dogmatiques. Je ne retrouve pas ici, comme dans les suprêmes arrêts rendus sur les querelles théologiques, l'intention formelle de mettre fin à toute controverse, en proclamant la vérité des uns et l'erreur des autres. L'encyclique sur la condition des ouvriers est quelque chose de plus et de mieux qu'un programme économique; c'est un baiser du Christ à ses pauvres, et l'embrassement du peuple par l'Église. C'est un acte, — l'acte d'un père qui se jette entre ses enfans, mis aux prises par la jalousie, pour les rappeler à leurs devoirs mutuels d'amour et de condescendance. Le pape a vu la société moderne coupée en deux armées ennemies, et il est descendu au milieu des combattans rangés en bataille, et entre les deux camps, il a planté la croix.

Après cela, peu importe la valeur dogmatique de cet enseignement social. La question en elle-même n'a aucune importance pratique. La réponse qu'y peuvent faire les docteurs n'a d'intérêt qu'autant qu'elle montre comment on entend dans l'Église les décrets du concile du Vatican : quel orbite reconnaît la théologie à l'infaillibilité du souverain pontife. Or, nous le voyons ici : pour la plupart des catholiques, pour le clergé notamment, l'infaillibilité fait au pape comme une auréole éblouissante dont l'éclat rayonne en tout sens, au delà même de la sphère dogmatique. Laissons aux théologiens le soin de décider jusqu'à quel point les enseignemens de l'encyclique *Rerum novarum*, et des encycliques en général, sont obligatoires pour tous les fils de l'Église. La thèse soutenue, à cet égard, par certains prélats ou certaines feuilles religieuses ne fait que confirmer nos prévisions sur les conséquences de la définition de l'infaillibilité pontificale (1). Les catholiques ne se demandent plus si le pape est infaillible; ils se demandent si, en telle matière, le pape a parlé comme docteur infaillible. Le différend entre « ultramontains et gallicans, » déjà, en 1870, plus théorique que pratique, a seulement été déplacé et reporté plus loin. Si l'esprit d'amour et d'union n'avait banni de l'Église l'esprit de dispute, il y aurait toujours, pour ce dernier, matière à chicanes; la dent des ergoteurs aurait encore de quoi mordre aux encycliques ou aux bulles pontificales. En proclamant le souverain pontife infaillible, le concile du Vatican n'a pas rigoureusement précisé les conditions dans lesquelles s'exerce cette infaillibilité (2). Le pape est infaillible en matière de doctrine sur la foi et

(1) Voyez *les Catholiques libéraux, l'Église et le Libéralisme de 1830 à nos jours*, ch. XIII; Plon, 1885.

(2) *Constitutio dogmatica prima : De Ecclesia Christi*, cap. III; *De vi et ratione prim. rom. pontificis.*

sur les mœurs; mais où finit la morale et où commence la politique ou l'économique? Le pape est infaillible quand il parle *ex cathedra*, comme pasteur et docteur suprême de l'Église; mais quels sont les signes certains de l'*ex cathedra?* Les théologiens ne semblent pas tous l'entendre de la même manière; à en croire plusieurs, et non des moindres, l'*ex cathedra* n'est hors de doute, et l'infaillibilité doctrinale ne s'impose à la foi des fidèles que lorsque les enseignemens pontificaux sont corroborés par un anathème contre les rebelles qui ont l'audace de les repousser (1).

Parmi les catholiques également agenouillés devant les clefs pontificales, persistent encore, tacitement, les deux tendances qui les divisaient avant 1870. Les uns, de tout temps jaloux de faire intervenir le *Roma locuta est*, sont portés à étendre, en tout sens, sur les sciences humaines, l'ombre ou la lumière de l'infaillibilité pontificale. Les autres, désireux de ne point voir rétrécir le champ des « opinions libres, » restent enclins à ne pas agrandir la sphère de l'autorité doctrinale. Et de même que, avec le *Syllabus* et l'encyclique *Quanta cura*, on avait voulu fermer la bouche aux catholiques suspects de libéralisme politique, certains docteurs de la chaire ou du journal voudraient, aujourd'hui, avec l'encyclique *De conditione opificum*, clore les lèvres des catholiques suspects de libéralisme économique. A entendre tel apôtre du catholicisme social, tout catholique est tenu d'être « interventionniste, » sous peine de cesser d'être orthodoxe (2). En revanche, tel adversaire de l'intervention de l'État conclut déjà, de la même encyclique, que les apologistes de l'ingérence de l'État doivent, sous la même peine, renoncer à leur système. Le document pontifical est ainsi tiré en sens opposé par les écoles rivales. Comment s'en étonner, dès lors qu'on prétend trancher de telles questions par voie d'autorité? Il reste, en effet, aux plus soumis des fils de l'Église un droit dont ni pape, ni concile ne les a privés, le droit de commenter les actes pontificaux. C'est le seul dont la plupart osent user, mais prêtres ou laïques, les plus scrupuleux en usent à l'occasion. Au lieu de disputer sur la valeur dogmatique des encycliques pontificales, on en discute le sens. Les théologiens les plus larges, ceux qui étendent le moins le domaine de l'infaillibilité, professent, en effet,

(1) Cette délicate question a été élucidée, avec autant de clarté que de science, par M. Ém. Ollivier, d'après les principaux théologiens romains (voyez *l'Église et l'État au concile du Vatican*, t. Ier, p. 186, 199; t. II, p. 359, 371. Cf. du même auteur: *Commentaire de l'encyclique de Léon XIII sur la constitution chrétienne des États* (*Immortale Dei*); les mêmes réflexions peuvent s'appliquer à l'encyclique *Rerum novarum*. (Voyez également Mgr Bougaud, *le Christianisme et les temps présens*, t. IV, 1re partie, chap. V, 3; et Fessler, *de la Vraie et de la fausse infaillibilité*.)

(2) Voyez, entre autres, le P. de Pascal, *l'Église et la question sociale*.

que, alors même que le pape ne parle point *ex cathedra*, en pontife infaillible, il y a témérité, orgueil, partant péché, à ne pas se courber devant les enseignemens du chef de l'Église. L'obéissance est devenue la première vertu du catholique; mais, le plus souvent, par la faculté d'interprétation, la liberté d'opinion trouve moyen de se concilier avec l'obéissance. A cet égard, il en sera des encycliques de Léon XIII comme du *Syllabus* et des encycliques de Pie IX. Elles, aussi, échapperont malaisément à la diversité des interprétations, quoique, aujourd'hui, dans l'Église, on semble se faire un devoir de jeter, sur toutes les divergences, le voile du silence. Si bien disciplinés que soient les catholiques, il restera, parmi eux, dans les questions sociales, comme dans les questions politiques, deux tendances : ni ici, ni là, l'unité absolue n'est de ce monde. Est-il quelqu'un pour s'en plaindre, ce ne sera point nous. Qu'il s'agisse de M. Freppel ou de M. de Mun, des disciples de Le Play ou des imitateurs de Ketteler, il nous déplairait de voir mettre des cadenas à des bouches éloquentes, fût-ce celles de nos contradicteurs.

IV.

Si, en matière sociale, les enseignemens du souverain pontife ont quelque autorité, il est désormais interdit à un catholique de se dire socialiste. On s'en est aperçu, cet automne, au « congrès » de Malines. Un avocat de Bruxelles, M. Dumonceau, avait engagé les catholiques à ne pas se montrer hostiles au socialisme, à ne point avoir peur d'un mot. Ce langage a soulevé les protestations de l'assemblée et provoqué de véhémentes répliques de la part de M. le chanoine Winterer, comme de Mgr d'Hulst. Le débat a été résumé aux applaudissemens du « congrès » par M. Hellepute, professeur à l'université catholique de Louvain. « Un socialisme chrétien, a-t-il dit, serait celui qui admettrait les principes que tous les socialistes rejettent. Il faudrait alors changer le sens du mot. Mais il est trop tard : Karl Marx, Bebel, Liebknecht l'ont fixé. On peut regretter que ce nom leur soit échu en partage, comme je regrette, pour ma part, que le nom de libéralisme soit échu aux libéraux; mais ce sont là des regrets stériles. — Le mot de démocratie, au contraire, ajoutait le professeur de l'université catholique, n'est pas encore confisqué, et comme il exprime une idée très conforme à l'Évangile, nous le prenons, de peur qu'on nous le prenne ; — et nous saurons le justifier. » L'explication est

à retenir, car, sur ce point il est difficile aux catholiques de ne pas raisonner partout comme l'orateur de Malines.

Aucun doute, en effet; le socialisme a été formellement et nominativement réprouvé par le pape Léon XIII. En cela, du reste, Léon XIII n'a fait que renouveler les condamnations portées par ses prédécesseurs, par le pape Pie IX notamment. Le socialisme était une des « pestes » anathématisées par le *Syllabus*. Pour Léon XIII, comme pour Pie IX, socialisme est demeuré synonyme de communisme ou de collectivisme. Le siège apostolique ne s'est pas prêté à l'équivoque de tant de bonnes gens qui, voyant dans ce mot une amorce pour la pêche des suffrages ou un miroir à alouettes pour la chasse aux électeurs, se déclarent bravement socialistes, sauf à ajouter une épithète émolliente ou un adverbe adoucissant, comme « sagement socialistes, prudemment socialistes. » Pareille ambiguïté eût été peu digne de la chaire romaine. Le vicaire du Christ ne peut parler aux peuples comme un candidat, du balcon d'un hôtel de ville, ou de l'estrade des réunions publiques. Pour lui, le socialisme est demeuré ce qu'il était pour ses prédécesseurs, une erreur antisociale condamnée par l'Église. En ce temps de confusion, où le scepticisme des ambitieux jongle impudemment avec les mots et les formules, cela seul est une leçon de moralité que la papauté nous donne à tous, d'autant que, en réprouvant ce mot de socialiste, elle s'enlève, sciemment, une prise sur les masses qu'elle prétend reconquérir. Il est bon que les mots gardent le sens que leur avait donné l'usage, — non-seulement, afin qu'en parlant l'on se puisse entendre, mais aussi, parce qu'il est mauvais que les défenseurs et les adversaires de la famille et de la propriété se donnent le même nom et se rangent, même en apparence, sous la même bannière ; — mais, parce qu'on ne désarme point les passions révolutionnaires et les convoitises anarchiques en leur empruntant leur vocabulaire, et que, tout au contraire, en prenant le mot, on risque d'être obligé de subir la chose.

Quand il identifie le socialisme et le collectivisme, le pape, dira-t-on peut-être, fait lui-même une confusion, car à ce vague nom de socialisme, en train de perdre toute signification précise, il donne un sens plus étroit, plus défini, que ne le font beaucoup de ceux qui, en France ou ailleurs, s'intitulent socialistes. Alors même que l'objection aurait quelque fondement, — quand il serait vrai que, en sacrifiant les droits individuels à l'intérêt présumé de la collectivité, tout socialisme n'aboutit pas forcément au collectivisme, — les catholiques les plus pressés de faire intervenir Rome dans les débats économiques ou politiques seraient les der-

niers à pouvoir se plaindre de cette soi-disant confusion. Est-ce la seule de ce genre qu'un œil attentif puisse découvrir dans les encycliques pontificales? Si le suprême pasteur semble à quelques-uns n'avoir pas donné du mot socialisme une définition exacte; s'il leur paraît en avoir étendu ou aggravé la signification en l'entendant partout dans le sens le plus outré, ne pourrions-nous pas rappeler qu'il en a été de même, *a fortiori*, du libéralisme condamné par les encycliques de Grégoire XIII, de Pie IX, de Léon XIII lui-même? Les libéraux, ou tels d'entre eux, n'auraient-ils pas le droit de dire qu'ils n'entendent pas toujours le libéralisme de la même manière que le *Syllabus* et l'encyclique *Quanta cura?* que, lorsqu'ils défendent la liberté de la presse ou la liberté des cultes, ils ne prétendent point, comme on le suppose à Rome, que l'erreur et la vérité, le mal et le bien aient théoriquement les mêmes droits. Cela n'empêche point que le libéralisme n'ait été condamné, aux applaudissemens de la majorité des catholiques militans; cela n'empêche pas que, aujourd'hui encore, dans la plupart des séminaires, le libéralisme est taxé d'erreur et d'hérésie, et que, à l'heure même où l'Église n'a de chance de liberté que dans les libertés communes, certaines feuilles religieuses font toujours défense à ses fils de se dire libéraux. Heureusement pour eux, et heureusement pour l'Église, la distinction, quelque peu scolastique, de la *thèse* et de l'*hypothèse* est venue donner aux catholiques, amis des libertés publiques, le moyen de mettre d'accord leurs convictions libérales et leur foi religieuse. Un des services que Léon XIII a rendus à l'Église, c'est assurément d'avoir, par l'encyclique *Immortale Dei* (1), donné à ce compromis la sanction pontificale. Pareil compromis se fera-t-il jamais pour le socialisme, et tout en le repoussant en théorie, les catholiques pourront-ils, en fait, se déclarer socialistes, ou agir comme tels? Oseront-ils, là aussi, user de distinction entre le mot et la chose, entre la thèse et l'hypothèse? Il m'étonnerait peu que d'aucuns le tentassent un jour; que, laissant à d'autres le nom repoussé par l'Église, certains, s'abusant eux-mêmes, fissent du socialisme, en le démarquant. De cela, le saint-siège ne saurait être responsable, car, en réprouvant le socialisme, la papauté a réprouvé le nom et la chose.

— Si le pape condamne le socialisme, c'est que l'Église a oublié l'Évangile. Qui parle ainsi? Est-ce uniquement le prolétaire et les tenans de la révolution sociale? Non. J'ai entendu mainte fois

(1) L'encyclique sur *la Constitution chrétienne des États* (voyez particulièrement le commentaire de M. Ém. Ollivier).

des réflexions analogues, jusque dans le camp adverse. Combien, parmi les gens du monde, sont persuadés que l'Évangile est imprégné de socialisme! Pour un peu, l'on ferait de Proudhon, l'athée, ou de Marx, le juif, d'inconsciens disciples de Jésus. Il y a là une équivoque. Ce qu'on appelle le socialisme de l'Évangile, loin de ressembler au socialisme que nous connaissons, en est l'opposé. Il est né du renoncement et non de la cupidité ; il a pour principe le dédain et non le désir des richesses. Le prétendu socialisme évangélique, c'est celui des couvens, dont le premier article est le vœu de pauvreté. Voilà le seul socialisme qui se puisse réaliser et qui puisse durer; mais ce n'est pas celui dont se berce notre siècle. Avec le vœu de pauvreté, le communisme cesse d'être une utopie. Il devient aisé de faire vivre en paix de petites sociétés où tout est mis en commun, quand chaque membre se dépouille joyeusement de tout ce qu'il possède. La cité monastique, fondée sur ce communisme évangélique, est aux antipodes de la chimérique cité égalitaire, rêvée par le socialisme moderne. L'une a été bâtie par l'esprit de sacrifice et a eu pour ouvrières la charité et la libre obéissance ; l'autre ne peut être édifiée que par la convoitise et l'envie, et elle ne saurait avoir d'autre architecte que la contrainte.

Bien plus, loin d'être la réalisation de l'idéal chrétien, le socialisme serait le renversement de toute l'économie sociale chrétienne. Car le christianisme a, dès longtemps, son économie sociale, enseignée par les Pères et transmise traditionnellement dans l'Église, de siècle en siècle. Nous la trouvons résumée dans le hautain sermon de Bossuet sur « l'éminente dignité des pauvres dans l'Église. » Le principe en est simple : riches et pauvres font également partie du plan providentiel. Dieu, pour leur sanctification mutuelle, a besoin des uns et des autres. Les riches sont les intendans des pauvres, voilà la doctrine. Le superflu des uns doit, par le canal de la charité, servir au nécessaire des autres; telle est, à proprement parler, l'économie sociale catholique, celle qui appartient en propre au christianisme ; jamais l'Église ne l'a répudiée. On en retrouve la marque jusque dans l'encyclique de Léon XIII. Les inégalités sociales sont une loi de la Providence, et, si j'ose m'exprimer ainsi, une loi de la grâce, en même temps qu'une loi de la nature. Par là seul, le socialisme serait en contradiction avec le christianisme. Il ruine le plan divin ; et cela, de deux façons : en prétendant niveler toutes les inégalités sociales, et en prétendant, partout, substituer l'obligation légale à la libre charité, la contrainte à l'amour. L'égalité qu'il rêve n'est qu'une lourde parodie de l'égalité évangélique, et sa solidarité, une grossière et diabolique contrefaçon de la frater-

nité chrétienne. On y reconnaît sans peine la main de Satan qui se plaît à imiter, en les défigurant, les œuvres du Seigneur.

Pour l'Église, le problème de la distribution des richesses est, avant tout, un problème moral. La solution est dans la charité, et bien que la charité soit un devoir strict, un devoir de justice auquel le riche n'a pas le droit de se soustraire, la charité, pour être méritoire et demeurer une vertu, doit rester volontaire. Par là, qu'on le remarque bien, l'Église, dans la question sociale, aboutit à la liberté. Elle ne saurait, sous peine de renier son principe, se rallier au socialisme autoritaire qui prétend remplacer l'initiative privée par l'action de l'État, et la charité vivante par le mécanisme administratif. En ce sens, pourrions-nous dire, l'Église est forcément libérale ; elle sera toujours avec les adversaires de l'absorption de l'individu par la collectivité.

Cela est si vrai, — il n'est pas inutile de le constater, — que s'il est sorti de l'Évangile des sectes socialistes, communistes, c'est toujours en dehors de l'Église, — que dis-je, en dehors des grandes églises chrétiennes. Prenez l'antiquité, prenez le moyen âge ; regardez l'Occident, regardez l'Orient, il n'y a de socialistes que parmi les hérétiques. Des gnostiques et des manichéens aux anabaptistes, il s'est trouvé, à presque toutes les époques, de religieux prédicateurs du socialisme, mais jamais dans le giron de l'Église. Aujourd'hui même, il en surgit encore, çà et là, dans la confusion des sectes anglo-saxonnes ; et, à l'autre extrémité du monde chrétien, j'ai rencontré de ces apôtres du communisme chez les moujiks de la Grande-Russie (1). L'Église n'a jamais été plus favorable à ceux qui ont voulu abolir la propriété qu'à ceux qui ont voulu abolir le mariage. Loin d'être une pousse naturelle du christianisme, le socialisme n'a pu être greffé sur l'arbre de la croix.

Pour ne pas condamner le socialisme, Léon XIII eût dû rompre avec toute la tradition catholique. Non content de le réprouver, le pape s'est fait un devoir de le réfuter. Dans l'encyclique où il présentait au monde les revendications des ouvriers, il a voulu prendre la défense de la société menacée par les meneurs des classes ouvrières. Il s'est appliqué à consolider l'édifice que, aux yeux des plus timorés, sa main tremblante semblait devoir ébranler. C'est pour qu'on ne pût se méprendre sur ses intentions qu'il nous a donné cette longue réfutation du socialisme. Il l'a fait d'une manière toute rationnelle, joignant aux argumens des anciens scolastiques ceux des modernes économistes. Léon XIII, il faut se le rappeler

(1) Voyez *l'Empire des tsars et les Russes*, t. III ; *la Religion* (Hachette, 1889), liv. III, ch. VI et IX.

n'est pas absolument novice en ces questions. L'archevêque-évêque de Pérouse s'en était inquiété avant le successeur de Pie IX. On en trouve la trace dans ses lettres pastorales de 1877-1878. Il avait étudié les auteurs, il ne dédaignait pas de citer Bastiat à côté de saint Thomas. Léon XIII n'a jamais été de ces dévots qui font fi de la science. Aussi ne sommes-nous pas étonné de retrouver, dans l'ample et ferme latin pontifical, les démonstrations classiques des économistes et des philosophes. Le souverain pontife est ici l'interprète de la loi naturelle, en même temps que de la loi révélée. La propriété n'a jamais eu de champion plus vigoureux. C'est sur la pierre inébranlable du droit naturel qu'il prétend l'asseoir. A ses yeux, la propriété n'est pas simplement une création de la loi pour l'utilité commune; de même que la famille, elle émane de la nature, elle repose sur un droit antérieur aux lois et aux conventions sociales. Par suite, le socialisme n'est pas seulement une utopie, il est une injustice, une violation du droit. Pour le pape, comme pour la plupart de nos économistes, la propriété est le complément naturel de la personnalité humaine ; elle a pour base le travail et l'épargne. Sa légitimité est fondée sur le droit de l'individu et sur le droit de la famille ; elle est confirmée par l'intérêt général. Et cela, selon le pape, est vrai de l'appropriation du sol, aussi bien que de l'appropriation des capitaux, de façon qu'il combat le socialisme, sous sa double forme, le socialisme agraire de H. George ou de Tchernychevsky, non moins que le socialisme ouvrier de Marx et de Lassalle. Pour Léon XIII, comme pour nos économistes, la substitution de la propriété collective à la propriété personnelle appauvrirait les sociétés. Pour lui, comme pour nos juristes, le droit de propriété a pour corollaire le droit de transmettre la propriété, l'un et l'autre étant de droit naturel. Et cette propriété et cet héritage, « l'autorité publique viole la justice, quand sous le nom d'impôts, elle les grève de charges exagérées, » car ils appartiennent aux particuliers et non au public. A l'État, comme aux foules, aux rapines masquées du fisc, comme aux convoitises brutales des masses, le souverain pontife oppose les règles éternelles de la justice, contre laquelle ne sauraient prévaloir ni décrets souverains ni lois populaires. Cela n'est pas permis ! *Non licet!* leur crie-t-il. Les spoliateurs d'en haut, ou d'en bas, ont beau se couvrir de l'intérêt public, le pape leur barre la route avec le vieux commandement du Décalogue : « Tu ne prendras pas le bien d'autrui. »

A toute cette démonstration, la science laïque n'a qu'un mot à dire : *Amen*. Économistes, philosophes, juristes doivent se féliciter d'entendre, dans les deux hémisphères, les déductions de la science

répétées par la chaire chrétienne, comme des oracles d'en haut. Le savant le plus engoué de ce qu'on appelle un peu prétentieusement « l'orthodoxie économique » n'aurait qu'à s'incliner devant le langage de Léon XIII. Le premier de nos journaux spéciaux le déclarait, il y a peu de semaines : si le saint-père n'était au-dessus de toutes les distinctions mondaines, l'Académie des Sciences morales et politiques pourrait, à l'unanimité, l'élire comme un de ses membres (1).

Est-ce à dire que le pape, le suprême pasteur des âmes, parle toujours en savant et en économiste ? Nullement ; car tout autre est son point de vue, comme tout autre est son rôle. Un pape, faut-il le répéter? n'est pas un professeur d'économie politique, et l'on ne saurait attendre de la chaire vaticane la même rigueur de termes que d'une chaire du Collège de France. Un pape parle, avant tout, en interprète de la morale éternelle, chargé de rappeler, à ceux qui les transgressent, les lois de l'équité morale, supérieure à l'équité des lois positives. Il parle en apôtre qui veut refréner la passion des richesses et émouvoir les privilégiés de la fortune en faveur de ceux qui souffrent. Comment s'étonner de rencontrer, sous sa plume ou sur ses lèvres, une critique sévère de l'âpreté de la spéculation et de cet amour du lucre qui semble avoir gagné toutes les classes? Le pape cherche à toucher les âmes autant qu'à éclairer les intelligences. Il secoue, pour l'éveiller, la torpeur des satisfaits insensibles aux maux de leurs frères. Il découvre, il étale, devant nous, les plaies de la société. C'est le procédé habituel de la chaire chrétienne. Ainsi ont, de tout temps, parlé les pères de l'église et les sermonnaires. Nous ne saurions exiger d'un pasteur de l'humanité souffrante la minutieuse et froide précision du savant qui analyse patiemment les phénomènes sociaux, avec les balances de la statistique ou le microscope de la monographie. Les accusations véhémentes contre les abus de notre régime industriel, le contraste fortement marqué de l'opulence des uns et de la misère des autres, tout ce qui, dans les discours ou les encycliques de Léon XIII, semble à quelques-uns encourager les déclamations révolutionnaires est dans le langage traditionnel de l'Église. Ce sont là les lieux-communs de l'éloquence ecclésiastique. Chrysostome et Bourdaloue en ont dit bien d'autres aux mondains de Byzance ou aux courtisans de Versailles.

Le pape nous représente les « prolétaires dévorés par l'usure vorace, » en proie à une misère imméritée ; il nous montre les richesses « affluant dans les mains du petit nombre, tandis que

(1) *L'Économiste français*, 3 octobre 1891.

la multitude gémit dans l'indigence. » Ce ne sont pas là des nouveautés dans la chaire chrétienne; nous y reconnaissons des traits habituels aux auteurs sacrés de toutes les époques. Est-ce plus vrai de la nôtre que des précédentes? — Non, assurément. Jamais la propriété, sous toutes ses formes, titres de rente ou morceaux de terre, n'a été répartie en autant de mains; jamais le bien-être matériel n'a été accessible à un aussi grand nombre. Ce sont là des faits d'une évidence trop manifeste pour qu'il soit nécessaire de les confirmer par des chiffres. De même, quand le saint-père nous montre la « multitude des prolétaires soumise à un joug presque servile, » nous ne saurions prendre ces expressions à la lettre, au moins pour notre France ou pour l'Angleterre, pour les pays où la vie industrielle est le plus développée. Loin d'avoir vu leur condition empirer avec les progrès de l'industrie, l'ouvrier et le paysan sont les deux classes de la société qui ont le plus gagné au développement de la richesse. Des trois facteurs de la production, des trois co-partageans habituels dans la répartition des produits, le travail est celui dont la part tend à croître le plus rapidement. Tandis que l'intérêt du capital et même les profits de l'entrepreneur vont diminuant avec le progrès de la richesse, le salaire de l'ouvrier, la rémunération du travail va sans cesse en augmentant. L'accumulation des capitaux tend à réduire le rendement du capital. C'est là un fait qui crève les yeux de qui ne veut pas les fermer. L'indolent égoïsme du rentier ne se lamente pas à tort : il lui devient de jour en jour plus difficile de vivre de ses revenus. Aux riches mêmes la baisse du taux de l'intérêt rendra bientôt l'oisiveté malaisée. Ce n'est rien moins qu'une révolution économique qui va s'accomplissant sous nos yeux, — une révolution au détriment du capital, à l'avantage des bras du prolétaire (1).

S'ils regardaient, derrière eux, le chemin parcouru depuis un siècle, les travailleurs, loin de jeter l'anathème à la société contemporaine, la béniraient. Mais ce qui les irrite contre elle, c'est bien moins leurs souffrances d'aujourd'hui que leurs progrès d'hier. Ne soyons pas dupes des apparences : si notre société est plus agitée, plus travaillée de convulsions intérieures, ce n'est point que la situation des classes populaires soit pire qu'aux époques précédentes, c'est plutôt qu'elle est sensiblement meilleure; c'est que les améliorations obtenues récemment rendent les masses ouvrières plus rebelles aux maux du jour et plus ambitieuses de conquêtes nouvelles. Je dirai de l'ouvrier et du « quatrième état » ce que

(1) Voyez l'ouvrage de mon frère, Paul Leroy-Beaulieu sur *la Répartition des richesses* (Paris, Guillaumin).

Tocqueville a dit du tiers-état et de la bourgeoisie à la veille de la Révolution : c'est de ses progrès mêmes que proviennent ses impatiences et ses exigences. La misère, en se faisant plus rare, choque davantage. L'ouvrier, redevenu un homme et un citoyen, supporte avec colère des maux qu'autrefois il endurait sans révolte. Le fardeau, depuis qu'il est moins lourd, lui semble plus pesant; c'est quand il n'en est plus écrasé, qu'il cherche à le secouer. Ses besoins ou ses appétits ont crû avec son bien-être, avec son instruction, avec ses libertés. Non content d'être quelque chose, lui aussi, à son tour, il veut être tout. Le pape Léon XIII en a le sentiment : « l'opinion plus grande qu'ont d'eux-mêmes les ouvriers, » l'instinct de leur force et de la puissance du nombre, le relèvement intellectuel et matériel des masses, joints, comme dit le saint-père, à la corruption des mœurs et à l'altération des rapports entre les ouvriers et les patrons, voilà, bien plus que la misère, les fauteurs du socialisme contemporain. Les causes en sont plus morales que matérielles, et c'est pourquoi l'intervention du pape et de l'Église n'a rien que de légitime. Le peuple, l'ouvrier en possession de la liberté politique et du droit de suffrage, tend à s'en faire une arme pour monter à l'assaut de l'aisance et de la richesse. Contrairement aux flatteuses prévisions de notre optimisme, l'égalité civile et l'émancipation politique des masses menacent d'aboutir à la guerre sociale. Serait-ce là le terme fatal de l'évolution démocratique? Avec la démocratie, les questions politiques doivent reculer au second plan et laisser le peuple face à face avec la grande, l'unique question pour les foules : celle de la vie, du ménage, du pot-au-feu.

V.

Devant ce péril, que faire? *Chto délat?* comme se demandent anxieusement, là-bas aussi, de Tchernychevsky à Tolstoï, nos amis les Russes. A ces maux des modernes sociétés, où donc est le remède, et quel sera le médecin? *Remedium unde petendum?* interroge le pape. Celui que proposent les novateurs, le socialisme, est pire que le mal ; « à la place de l'égalité rêvée, il apporterait l'égalité dans la misère et le dénûment. » — Le remède, répond le pape, l'Église le possède; le médecin, le seul qui vous puisse guérir, c'est le Christ; il sait l'huile qui adoucit les plaies, le baume qui cicatrise les blessures. Allez à lui et vous serez guéris. Le Christ seul est capable de vous rendre la paix et de faire régner parmi vous la justice, car seul il en connaît les lois. Ces questions sociales qui vous tourmentent, riches et pauvres, effrayant les uns, irritant les au-

tres, vous ne sauriez leur trouver de solution en dehors de Dieu et de la religion. Sans Dieu, tous les efforts des hommes seront vains, *inania conata hominum.*

Le pape a raison. Si suranné, si démodé que semble le remède qu'il nous propose, c'est encore le plus sérieux qu'on nous puisse offrir. Veut-on un spécifique, je n'en sais pas d'autre; tous ceux qu'on nous vante d'ailleurs sont plus dangereux qu'efficaces. Dieu seul pourrait nous rendre la paix sociale; à son Christ seul appartient de nous dire le *Pax vobiscum.* Tout l'art, toute la science des hommes, y échoueront. Il n'y faut rien moins que l'intervention divine, — et c'est pour cela que l'état de nos sociétés est si grave. Un philosophe a dit que Dieu avait fait son temps et que l'heure était venue de le reconduire à la porte de nos cités, car le monde moderne n'avait plus de services à recevoir de lui. L'insensé! jamais la société n'a eu plus besoin de Dieu et de l'Évangile. L'humaine solidarité dont rêve cette société industrielle, l'Évangile seul la lui peut apporter; il lui peut seul enseigner la vraie fraternité, qui, au ciel, a nom charité. L'Évangile a pour cela d'autres ressources que la vaporeuse religion de la souffrance humaine, ou le culte vide de l'Humanité, — une assez vilaine déesse, après tout. — Il y a dans le christianisme une mystérieuse vertu sociale. La religion, un pape a le droit de s'en glorifier, a ce qui fait défaut à la loi ou à la science; seule elle a, pour entrer dans les âmes, pour y planter la justice et l'amour « des instrumens qui pénètrent jusqu'au fond du cœur. »

La vertu sociale du christianisme, est-il besoin d'encyclique pour la démontrer? Irons-nous contredire le pape quand il nous affirme que c'est, de toute manière, par ses enseignemens, par l'éducation chrétienne, par la prédication, par l'exemple, par ses œuvres, que l'Église contribue à l'apaisement des conflits dans la société? Qu'avons-nous à objecter quand Léon XIII nous rappelle que le christianisme a ennobli la pauvreté et réhabilité le travail? Le travail manuel que le monde antique ne concevait que sous la forme d'un esclave, le christianisme l'a mis sur ses autels sous la forme d'un Dieu. Car, dit le pape aux ouvriers, le dieu-homme que nous adorons a été lui-même ouvrier; c'était un des vôtres, il a voulu passer pour le fils d'un artisan; il a vécu, la plus grande partie de sa vie, du travail manuel, *opere fabrili.* Ainsi envisagé, le christianisme, en effet, est une sorte d'apothéose du travail et du travailleur (1). Je ne sais plus le nom de ce moine du moyen âge qui

(1) La dévotion moderne a rendu cela encore plus sensible par le culte spécial rendu aujourd'hui à saint Joseph, le traditionnel charpentier de Nazareth.

baisait avec respect la main calleuse du paysan. Aux yeux de l'Église, les privilégiés n'ont jamais été les riches, les grands de ce monde, mais bien les petits et les pauvres; n'est-ce pas à eux que vont, de préférence, les béatitudes du Sermon de la montagne? Pour entrer dans le royaume des cieux, il faut que les riches eux-mêmes se fassent pauvres en esprit. Être pauvre en esprit! combien, — parmi les riches, ou parmi les pauvres, — savent l'être aujourd'hui?

Une erreur commune autour de nous, c'est de s'imaginer que le christianisme ne contribue à la paix des sociétés qu'en apprenant aux masses la patience et la résignation. S'il en était ainsi, vraiment, si la religion n'était, pour le peuple, qu'un agent de compression ou de subordination, les défiances du peuple pour la religion seraient justifiées. Mais c'est là un préjugé de notre égoïsme d'hommes du monde. Nous nous trompons quand nous nous figurons que l'action sociale du christianisme se borne à éteindre la flamme des colères populaires, à étouffer les plaintes d'en bas, à contenir la révolte des appétits ou l'explosion des rancunes de la foule. C'est dénaturer, en le tronquant, le rôle social de la religion. Elle n'est pas seulement un frein pour les masses, pour les pauvres, au profit des riches, mais un frein pour tous, un frein pour les riches et les puissans, au profit des pauvres et des petits. L'Évangile est le grand maître de ce que nous appelons, aujourd'hui, le devoir social. C'est le Christ et ses apôtres qui l'ont révélé au monde, sur les collines de Galilée, ou, plutôt, c'est, avant eux, sur les brunes montagnes de Judée, leurs lointains précurseurs, les prophètes d'Israël. Voilà des siècles et des siècles que, par tous ceux qui ont parlé en son nom, la voix de Dieu a enseigné aux maîtres, aux propriétaires, aux patrons, qu'ils avaient des devoirs envers leurs serviteurs et leurs ouvriers; qu'ils étaient tenus de respecter, en eux, la dignité humaine; qu'il leur était défendu d'abuser des forces de leurs subordonnés; qu'il leur était enjoint d'attribuer, à chacun, un salaire conforme à la justice et suffisant à ses besoins : *justa unicuique*.

Si l'Évangile devait apporter la paix au monde, c'était à la condition qu'il agît, à la fois, en haut et en bas des sociétés, sur le pauvre et sur le riche, sur le patron et sur l'ouvrier. Or, il faut bien le confesser, ce n'est pas seulement au fond des sociétés modernes, c'est souvent aussi à leur sommet, parmi les classes supérieures et les classes moyennes, que le christianisme a perdu la meilleure partie de son efficacité sociale. En dépit des apparences, malgré leur mince vernis religieux, je ne sais si nos hautes classes ont beaucoup plus de christianisme que le peuple; en

tout cas, elles ne sont guère moins étrangères à l'esprit évangélique. Nous voyons la paille dans l'œil du prolétaire et nous ne voyons pas la poutre qui est dans notre œil. Le riche, en tant que riche, n'est guère plus chrétien que le pauvre, en tant que pauvre; ils ont, l'un et l'autre, même opinion de la richesse et même opinion de la pauvreté, tous deux chérissant l'une et abhorrant l'autre, tous deux ne voyant dans la fortune qu'un instrument de jouissance. Ils ont même façon de comprendre la vie : pour tous deux, Mammon est plus que jamais le prince de ce monde. Et jamais Mammon n'a montré une superbe aussi insolente. Je ne sais si, à aucune époque, l'opulence a eu, pour la foule, des spectacles plus démoralisateurs. Les riches, les hautes classes, sont inconsciemment les grands fauteurs du socialisme. Leur vie est une prédication contre la société. Combien se préoccupent de la mission sociale de la richesse? La légitimité de la fortune est sans cesse mise en question par la façon dont le monde en use et en mésuse. Les plus mauvais sentimens d'en bas découlent en quelque sorte d'en haut. L'oubli de la loi biblique du travail, la frivolité impertinente de la jeunesse de nos salons, l'oisiveté ridiculement affairée de nos *sportmen* et de nos *clubmen*, le faste provocateur de nos fêtes mondaines, l'étalage outrageant de la débauche élégante et du vice renté, quelles leçons pour le peuple de la rue! et comme, en vérité, tout ce qu'il voit de notre vie est propre à lui inculquer le respect de la société! Cette société, pour ne point soulever contre elle les rancœurs et les colères des foules, il faudrait qu'elle apprît à se purifier et qu'elle eût la force de se régénérer; et comment, avec qui, si ce n'est par l'Évangile et par le christianisme. — Mais est-il seulement permis de l'espérer?

— Soyez chrétiens, répète le pape, au riche comme au pauvre au patron aussi bien qu'à l'ouvrier; soyez chrétiens, et la société sera sauvée, car la question sociale deviendra facile à résoudre. Il n'y aura plus de lutte de classes; à tout le moins, la religion en tempérera l'âpreté. Le pape, encore une fois, a raison : cela est si clair et si connu que cela en est banal. A beaucoup, en effet, le pape semble, par sa mission, contraint de nous servir de fastidieuses banalités. Le malheur est que la vérité est dans ces redites, et que, pour être banale, la vérité n'en est pas moins vraie; car c'est ici le nœud de la question. Ils sont aveugles, ceux qui n'y voient qu'un théorème économique. Elle dépasse toute la science des économistes, et les sages, parmi eux, sont ceux qui en font l'aveu. Le problème social, — il vaut la peine de nous le persuader, — est avant tout un problème religieux, un problème moral. Ce n'est pas seulement, comme l'imagine trop souvent le

matérialisme contemporain, une question de gros sous, ou, comme on dit au cabaret du coin, une question de beefsteak, une question d'estomac, c'est tout autant, et plus peut-être, une question spirituelle, une question d'âme. La réforme sociale ne peut s'accomplir que par la réforme morale. En ce sens, Tolstoï et les mystiques disent vrai ; pour relever la vie du peuple, il faut d'abord relever son âme. C'est par le dedans, plutôt que par le dehors, que doivent commencer les réformateurs. Pour réformer la société, il faut réformer l'homme, — réformer le pauvre et réformer le riche, réformer l'ouvrier et réformer le patron, leur rendre, à l'un et à l'autre, ce qui leur manque presque également, l'esprit chrétien. Sans cela, toutes les mesures législatives, tous les progrès matériels risquent fort de demeurer stériles, car les appétits croîtront avec les moyens de se satisfaire, et les convoitises n'en deviendront que plus exigeantes et plus impérieuses. Bien plus, sans la réforme intérieure, sans le relèvement moral de l'ouvrier, l'accroissement des salaires et la diminution des heures de travail, ces deux *desiderata* de tout ce qui vit du labeur de ses mains, menacent de tourner, simplement, au profit du cabaret et du comptoir de zinc, au profit des apéritifs et du petit verre, au détriment de la santé de l'ouvrier, au détriment de sa femme et de ses enfans. Si l'Église souhaite l'augmentation des salaires et la diminution des heures de travail, c'est, nous dit Léon XIII, pour que l'âme et le corps de l'ouvrier puissent se développer librement, c'est pour qu'il y ait plus de dignité et de décence à son foyer, pour que, en un mot, l'ouvrier puisse être un homme, et l'ouvrière une femme. Or, que voyons-nous dans nos ateliers ? Ne pourrions-nous pas citer des métiers dans lesquels les hauts salaires et la courte durée des journées deviennent fréquemment la perte des ménages ? Tous ceux qui connaissent l'ouvrier le sentent ; le grand obstacle à ses progrès, ce qui ruine sa santé et flétrit sa famille, ce sont ses vices. Les maîtres qui exploitent sa jeunesse et usent son âge mûr, ce sont les sept péchés capitaux. Le joug dont il a besoin d'être affranchi, c'est bien moins celui de l'usure que celui de la débauche, elle aussi « omnivore, » et, pour l'en délivrer, la loi ne suffit point. « La force légale, disait excellemment le juif Isaac Pereire, ne saurait suppléer la force morale. La loi punit le mal, elle ne crée pas le bien. La loi, la science, l'industrie, sont impuissantes ; il faut que la religion dénoue le drame social, qui, sans elle, ne se dénouera que par la force. »

Ne laissons pas notre orgueil d'hommes modernes se bercer d'illusion. Cela est aussi vrai de nos vieilles sociétés, et de l'humanité, soi-disant adulte, que des peuples enfans. Une société ne

saurait se passer d'autorité morale, de principe moral; et, pour nos nations européennes, il n'en est guère en dehors du christianisme. La première pierre de la réforme sociale, comme le répétait jusqu'à satiété Le Play, c'est le Décalogue. En dehors de ce fondement, rien de solide. Il faut aux sociétés une base morale, et c'est précisément ce qui manque à la nôtre. Elle est pour ainsi dire en l'air, elle ne porte sur rien qui la soutienne. Elle reposait sur l'Évangile, qu'on lui a enlevé, et que rien ne remplace. A toute société, il faut un lien social qui en rattache et en rapproche les membres. Or, nos sociétés contemporaines tendent à n'avoir d'autre lien que les intérêts matériels, et les intérêts matériels séparent plus qu'ils n'unissent. Certes, pour le savant, pour le penseur, les intérêts sont le plus souvent connexes. Ils sont solidaires; mais les masses ne le voient pas, et l'individu ne le sent point. Nos sociétés se montrent divisées contre elles-mêmes; et, l'Écriture l'a dit : toute maison divisée contre elle-même croulera. Voilà ce qui trouble nos yeux et nos cœurs, quand nous essayons de scruter l'avenir de notre présomptueuse société moderne. Le principe de son mal est plus moral que matériel, et elle se refuse à le voir. Le flot grossissant des convoitises monte autour de nous, il menace de nous submerger. — « Seigneur, sauvez-nous, nous périssons! » sommes-nous tentés de nous écrier, comme les disciples sur la barque couverte par la vague. Le Christ seul peut faire tomber le vent et calmer la mer; et le monde ne le sent point; et le siècle ne veut pas le croire; et, loin de le comprendre, les gouvernemens qui s'intitulent progressistes s'efforcent d'arracher le Christ aux masses. Il n'y a que le sentiment religieux qui puisse soutenir la société; qui, non content d'enseigner la fraternité, sache l'inspirer; qui puisse nous souffler ce qu'il y a de plus difficile aux hommes, partagés, par classes, en camps ennemis : la charité sociale, l'amour des classes les unes pour les autres; il n'y a que lui, en un mot, qui puisse nous rendre la paix sociale; et nous voyons des conducteurs de peuples, aveugles qui conduisent des aveugles, s'ingénier à déraciner, chez les couches populaires, la foi en Dieu et l'espérance au ciel. C'est là ce que j'oserai appeler le péché contre le peuple; c'est le crime social. — Il n'y a qu'un remède à nos maux, et ce remède, les médecins, assis au chevet du malade, le rejettent dédaigneusement; ils repoussent le seul traitement efficace pour lui appliquer un régime tout contraire.

La paix sociale! le christianisme seul peut nous l'apporter; en dehors de lui, il n'y a que la guerre de classes; et la guerre de classes, nous y marchons; la guerre de classes, nous l'avons déjà!

La papauté est là, entre les armées près d'en venir aux mains, qui nous montre dans l'Évangile les conditions de la paix, d'une paix qui dure; — mais, faut-il le dire? à son attitude, on sent que l'Église se fait peu d'illusion sur le succès de sa mission pacificatrice. Du train dont va le monde, les apôtres eux-mêmes, ceux qui, depuis des siècles, lui parlent de paix et d'amour, n'osent plus guère espérer le voir se ranger à leurs enseignemens. Ils ressemblent aux pères qui font, à leurs fils prodigues, la leçon de l'affection et de la sagesse, sans grande confiance d'être écoutés. Ainsi paraît-il en être de l'Église et du pape; ils nous exposent la vertu sociale du christianisme, et, après nous avoir montré que l'Évangile seul peut nous sauver, ils se prennent, eux aussi, à regarder autour d'eux pour voir s'il n'y aurait point quelque autre moyen de salut; car ils sentent, tout les premiers, l'insuffisance pratique du divin spécifique préconisé par eux; — non qu'ils aient cessé de le croire efficace, mais parce qu'ils savent que nous aurons à peine le courage d'en approcher nos lèvres, et que, pour ne point lui faire détourner la tête, il faut présenter à notre démocratie une potion qui répugne moins à ses sens. Et ainsi, après nous avoir prouvé qu'il n'y a d'espérance, pour nous, que dans un traitement spirituel, dans la religion et dans le Christ, le pape vient à chercher ce qu'on peut bien attendre des remèdes humains. Puisque les sociétés ne lui prêtent qu'une sourde oreille, l'Église, ici aussi, examine jusqu'à quel point il est loisible de faire appel au bras séculier. La force morale, par la perversité de l'homme, se montrant insuffisante, il faut bien essayer de la force matérielle. C'est ainsi que l'Église, se reconnaissant impuissante toute seule, se retourne vers son ancien allié et son vieux rival, l'État, lui demandant ce qu'il peut bien faire pour parer à l'égoïsme des hommes. Le monde ne voulant pas se soumettre volontairement à la justice, l'autorité publique l'y peut-elle contraindre? C'est là, en somme, le grand problème de notre temps, le problème capital des démocraties modernes. La papauté, aussi, se l'est posé; il nous reste à voir comment elle l'a résolu.

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

LES

DUPOURQUET

MŒURS DE PROVINCE.

PREMIÈRE PARTIE.

I.

M. Dupourquet sortit de sa chambre et s'avança sur le perron, rasé de frais, vêtu de noir, coiffé d'un très vieux chapeau de soie à larges bords en forme évasée de bolivar, qu'il portait depuis nombre d'années pour s'habiller le dimanche, faire de rares visites, suivre les processions et les enterremens, et assister aux réunions mensuelles du syndicat agricole les jours de foire.

La pelure en était hérissée, avec des tons fauves, marbrée de cassures qui cliquetaient sous la main, et le fond s'affaissait, se creusait de toutes les averses séchées sur place à la longue, par l'action du grand air et le seul coup de fer du soleil.

Après avoir épousseté les pans de sa redingote, frotté du coude quelques taches rebelles, consulté le soleil et regardé sa montre, Dupourquet appela :

d'amour qui l'engourdissait délicieusement comme un chant plaintif et très doux.

Et son secret à la fin lui monta aux lèvres.

Elle aussi, elle l'avait aimé toujours, elle n'avait aimé que lui, elle le sentait bien maintenant; son mariage? Ah! Dieu, quelle honte et quel dégoût elle en gardait! tout ce qu'elle avait connu dans sa vie de déceptions, d'amertumes, de faussetés et de bassesses tenait là dedans; son mariage! Elle en était sortie avec un soulagement indicible, un cri de délivrance comme une noyée qui remonte à la surface et s'accroche aux branches de la rive. Libre, enfin! Et elle avait songé à lui tout de suite, à lui si loin, et qui ne reviendrait jamais plus peut-être. Puis, quand elle l'avait revu, son sang n'avait fait qu'un tour dans ses veines.

— Je ne voulais pas croire que ce fût toi! J'étais comme folle... quand tu m'as embrassée, j'ai cru que j'allais tomber raide de saisissement et de joie!..

Ils se tutoyaient à présent comme aux jours lointains de leur enfance, et Julien maintenait la tête de Thérèse sur son épaule, la baisait au front tendrement, les lèvres plaquées sur ses boucles rebelles qui lui caressaient le visage, l'enivraient d'une odeur subtile et forte de verveine et de femme...

... Ils causèrent ainsi longuement, détachés de terre, envolés dans les régions hautes de l'amour, si complètement isolés de tout qu'ils ne s'apercevaient pas que l'orage était loin déjà, engouffrait le fléau de ses brumes blanches chargées de grêle dans la vallée de Castelfranc et de Luzech, et qu'au ciel, redevenu d'un bleu pur, les étoiles brillaient sans nombre...

... Des falots couraient ras de terre, à travers la campagne, des voix inquiètes les appelaient. Alors ils tressaillirent, arrachés brutalement à leur rêve, séparés par la crainte d'avoir été une fois de plus victimes d'eux-mêmes, de s'être laissé tromper par un de ces mirages éblouissans qui donnent le délire.

Thérèse, atterrée, balbutia :

— Julien, nous sommes fous! nous n'avons pas le droit d'être ainsi l'un pour l'autre, votre parole donnée à Jeanne...

Mais il la reprit aussitôt dans ses bras, lui ferma la bouche de ses lèvres comme pour sceller d'une façon irrévocable cette fois leur pacte d'amour, et d'une voix calme, avec son sourire finaud, sa casuistique astucieuse de paysan, il répondit :

— Les Lacousthène n'ont rien à voir en tout ceci. Je leur dois des explications plutôt que des excuses... je ne me suis jamais engagé officiellement vis-à-vis d'eux ni de leur fille.

EUGÈNE DELARD.

LA PAPAUTÉ

LE SOCIALISME ET LA DÉMOCRATIE

II[1].

L'ÉGLISE, L'INTERVENTION DE L'ÉTAT ET LA LÉGISLATION SOCIALE.

L'Église, avons-nous vu, a désormais une doctrine sociale que certains catholiques prétendent imposer à la foi universelle comme un enseignement de l'autorité infaillible. La papauté, se tournant vers la démocratie, s'est présentée aux foules, un programme de réforme sociale à la main; et, à l'encontre des courtisans du peuple, elle a déclaré au siècle que le premier article de la réforme sociale devait être une réforme morale. Parole dure à beaucoup d'oreilles! si bien que, en l'entendant, nombre des sages de ce monde hochent la tête et passent outre. — Est-ce là tout ce que vous avez à nous apprendre? semblent dire les fils du siècle, nous n'avons que faire de nous arrêter à écouter vos moroses conseils. Le temps de ces leçons de morale est passé; ce qu'il faut à nos générations impatientes de progrès, c'est quelque chose de plus neuf et de plus substantiel, quelque chose que l'humanité ne peut guère aller chercher à Rome. — Or, l'on dirait que, du fond de sa solitude, le

(1) Voyez la *Revue* du 15 décembre 1891.

pape Léon XIII a d'avance entendu ces réflexions chagrines. Ce qui distingue son langage de celui de ses prédécesseurs, ce qui en fait la nouveauté, c'est, précisément, qu'il ne se borne point à nous entretenir de religion et de morale. Il sait, tout le premier, que, à ces foules sans foi, cela ne suffit plus. Aussi, après nous avoir rappelé que Dieu seul nous peut sauver, il ne refuse pas de considérer les moyens proposés par la sagesse ou par l'imagination des hommes pour pacifier les sociétés contemporaines. Et ces moyens tout humains, tout terrestres, le souverain pontife les examine avec une sollicitude bienveillante et patiente, non point en mystique enclin à en montrer la vanité, — Léon XIII est ici le moins mystique des papes; il n'a garde de promettre aux nations des cures miraculeuses; il ne leur enjoint pas de se traiter uniquement par la prière et le recours aux grâces d'en haut, — mais en homme pratique, jaloux de trouver des solutions prochaines et sincèrement anxieux d'améliorer la position matérielle des classes ouvrières.

Il y a, pour cela, deux voies ouvertes devant nos sociétés : l'une est l'intervention de l'État, l'autre est l'association professionnelle. Ces deux voies parallèles, Léon XIII les a, toutes deux, explorées, en relevant le tracé, en notant les fondrières, cherchant si l'Église y devait pousser les démocraties modernes, et à quelle condition elle pourrait leur y servir de guide. Ce qu'il pense de la première, de la plus large, de celle où se précipitent d'instinct les foules, nous l'allons voir aujourd'hui.

Des centaines d'évêques, parmi les mille et quelques prélats que compte l'épiscopat catholique, font, chaque mois, déposer au pied du trône pontifical le témoignage de leur reconnaissante admiration pour le langage tenu au monde du travail. Ainsi convient-il à qui porte la mitre et la crosse; les hauts dignitaires de l'Église, à la fois fils et frères du pontife suprême, n'ont qu'à célébrer la prévoyance de leur chef. Ce n'est pas là pourtant, nous semble-t-il, le meilleur hommage à rendre à la papauté et au pape. Il y a mieux à faire que d'aller encenser la sagesse pontificale de laudatives formules qui s'évaporent en fumée. Le pape est rassasié d'hommages, et, s'il ne craignait de froisser la piété de ses fils, il nous dirait qu'il a assez de l'odeur de l'encens, et qu'il est las de n'entendre que des hommes qui lui parlent à genoux. Pour nous, laïques, l'hommage le plus loyal, — je ne me permettrais pas de dire le plus flatteur, — que nous puissions rendre à sa sagesse, c'est de prendre ses enseignemens sociaux, de les étudier, de les peser en conscience, avec la respectueuse liberté que, en semblable matière, Rome n'a jamais, que nous sachions, contestée aux plus

soumis de ses enfans. Aussi bien, les leçons de Léon XIII en valent la peine.

I.

L'intervention de l'État, tel est le point central autour duquel toute la question sociale tourne. Quelle position va prendre, à cet égard, la papauté? L'Église est-elle pour l'ingérence de l'État, ou bien, l'Église est-elle contre l'ingérence de l'État? Catholiques ou hétérodoxes, il faut, au dire du grand nombre, qu'on soit pour ou qu'on soit contre; ici, comme en toutes choses, à ses yeux, pas de milieu. L'Église, pour employer le jargon à la mode, est-elle ou n'est-elle pas « interventionniste? » Les uns répondent oui, et les autres répondent non.

Comment cela? c'est que, selon la remarque d'un catholique, rien ne prête autant à l'inexactitude comme « la manie de classer les hommes et les idées en groupes séparés et désignés par des néologismes spéciaux (1). » Ici, surtout, pareille classification risque d'être trompeuse, car d'hommes qui n'admettent, en aucun cas, l'intervention de l'État, j'avoue que, pour ma part, je n'en connais point. En un sens, tout le monde serait « interventionniste, » car tout le monde admet, en principe, avec Léon XIII et avec les théologiens, « que l'État doit protéger les droits de chacun et qu'à l'État revient la répression des abus. » Ce n'est point là-dessus que porte le différend; il porte, en réalité, moins sur le principe que sur l'application, sur la manière dont l'État doit protéger les droits et réprimer les abus. Où commence, où finit, jusqu'où s'étend ce rôle de protection des droits individuels, dévolu à l'État? Sur ce point, les hommes ne s'entendent plus. Catholiques ou libres-penseurs, les modernes ne se forment pas tous la même idée des attributions de la puissance publique. Or, cette divergence a, pour nos sociétés, une importance autre que les luttes des républicains et des monarchistes, ou les querelles des opportunistes avec les radicaux. C'est là, et non dans nos fastidieuses controverses sur les formes de gouvernement ou sur la valeur des constitutions, qu'est pour les nations modernes la question capitale.

Il est de bonne foi de le reconnaître : le « laisser-faire, » le « laisser-passer » a naguère, en quelques États, joui d'une autorité qu'il ne méritait pas toujours. Ce fut, en son temps, une devise libératrice; mais c'était une devise négative, et ni la science, ni les sociétés ne

(1) *Quelques mots d'explication*, par le comte Albert de Mun, extrait de *l'Association catholique*. Paris, 1890.

peuvent reposer tout entières sur une négation. Ceux qui ont semblé vouloir y ramener toute la science économique n'ont abouti qu'à discréditer l'économie politique et les économistes. Le « laisser-faire, » transporté là où il n'était pas de mise, appliqué, par exemple, au travail des enfans et des jeunes filles dans l'usine ou dans la mine, le laisser-faire est devenu inhumain et parfois meurtrier; il a paru le complice de l'exploitation criminelle de la misère et du vice. De là sa défaveur; et comme il arrive toujours à notre humaine faiblesse qui ne se redresse d'un côté que pour pencher de l'autre, l'inévitable réaction contre la fameuse maxime de Gournay a dépassé les justes bornes. Mal comprise de la foule et presque également outrée par ses adversaires et par ses partisans, elle a été dénaturée par les uns et faussée par les autres, ceux-là en tirant à plaisir des conséquences immorales ou extravagantes, ceux-ci, par défiance de la tyrannie bureaucratique, la compromettant à force de l'étendre démesurément. — Aux oreilles du chrétien, pénétré de la charité évangélique, ces mots de laisser-faire, laisser-passer, prenaient aisément un accent païen; il s'imaginait y reconnaître l'égoïsme de l'individu posé en règle de vie et l'indifférence aux maux du prochain érigée en principe social. L'ingénuité des simples se scandalisait de n'y point retrouver l'esprit du sermon sur la Montagne.

A quoi s'appliquait-elle surtout, la sèche devise, pour ceux qui l'ont jetée dans le monde? A l'industrie, au commerce, au travail. En réclamant le laisser-faire et le laisser-passer, Gournay et les économistes du XVIIIe siècle demandaient, pour tout Français, le droit de fabriquer, le droit de vendre, le droit d'acheter, le droit de transporter librement les produits agricoles ou industriels. C'était une protestation contre la minutieuse et ruineuse réglementation de l'ancien régime, contre la prétention de tenir en lisières tout ce qui, dans le royaume, vivait de travail. En ce sens, le « laisser-passer » reste éternellement vrai, et en ce sens, il n'a rien d'antichrétien. Les économistes n'ont pas à en faire leur *mea culpa*. C'était, quoi qu'on en ait, une formule féconde, d'où son incomparable fortune. De toutes les paroles prononcées en France, c'est une de celles qui ont résonné le plus loin, — celle peut-être qui a mis des mots français sur le plus de lèvres humaines. Elle a, elle aussi, fait son tour du monde, cette brève maxime dont presque tous ignorent l'auteur, et elle a, pour une bonne part, contribué au renouvellement du monde. C'est à elle surtout que revient l'émancipation du travail, et, par là, le développement de la richesse publique au XIXe siècle. Parce qu'une ou deux générations, en deux ou trois pays, en ont abusé, ce n'est pas une raison pour oublier ses services, — à l'heure surtout où, de divers

côtés, nous voyons apporter des chaînes anciennes, ou en forger de nouvelles, pour en charger l'industrie et le travail.

De ce que l'on repousse la réglementation du travail, il ne suit nullement que l'on refuse à l'État ce qui rentre manifestement dans la mission de l'autorité publique, le droit de veiller au maintien de tous les droits. Non-seulement, en effet, c'est là son droit, mais c'est là son devoir; et contre ce droit, et contre ce devoir de l'autorité publique, l'individu ne saurait, sans sophisme, se retrancher derrière « le laisser-faire. » L'État, notamment, est tenu de veiller à la liberté aussi bien qu'à l'exécution des contrats, au respect de la morale et de la dignité humaine dans l'atelier et dans l'usine, à la sécurité du travailleur dans la mine ou dans la fabrique; il est tenu, en particulier, de défendre contre les périls d'un labeur excessif ou prématuré les enfans, les adolescens, les jeunes filles, tous ceux qui, par leur âge ou par leur sexe, semblent incapables de se protéger efficacement eux-mêmes. Ces devoirs de l'État, trop longtemps méconnus ou négligés de nos gouvernans, comment l'Église les entend-elle? Et, d'une manière plus générale, comment, dans son enseignement œcuménique, le pape Léon XIII envisage-t-il le rôle de l'État?

Toute la troisième partie de sa magistrale encyclique est consacrée à ce grave sujet. « En premier lieu, dit le pape (*caput autem est*), il faut que les lois publiques soient pour les propriétés privées une protection et une sauvegarde. Et ce qui importe, par-dessus tout, au milieu de tant de cupidités en effervescence, c'est de contenir les masses dans le devoir: *continenda in officio plebs.* » — C'est là, nous la reconnaissons, la théorie de l'État gendarme, de l'État « veilleur de nuit. » La sauvegarde des propriétés sera, en effet, de tout temps, la première fonction de l'État; mais, pour être la première, ce n'est pas la seule. Comme il a le devoir de défendre la propriété, l'équité demande que l'État se préoccupe aussi du sort des travailleurs; les deux devoirs, aux yeux de l'Église, sont corrélatifs. « L'État, enseigne Léon XIII, a pour principal office d'avoir soin également de toutes les classes de citoyens, en observant rigoureusement les lois de la justice dite *distributive.* » L'État peut donc s'occuper du sort des travailleurs; il peut s'efforcer d'améliorer la condition des prolétaires, « et cela, dans la plénitude de son droit (*idque jure suo optimo*), et sans avoir à redouter le reproche d'ingérence (*neque ulla cum importunitatis suspicione*), car, en vertu même de son office, l'État doit servir l'intérêt commun. » Et le saint-père insiste sur ce raisonnement en termes qui ne sont pas pour déplaire aux démocrates : « Les prolétaires, au même titre que les riches, sont, de par le droit naturel, des citoyens (*naturâ cives*), des parties vivantes du corps de la nation... Et comme il

serait déraisonnable de pourvoir à une classe de citoyens et d'en négliger l'autre, il est évident que l'autorité publique doit aussi prendre les mesures voulues pour sauvegarder le salut et les intérêts de la classe ouvrière. Si elle y manque, elle viole la justice qui veut que, à chacun, soit rendu ce qui lui est dû. »

Voilà le principe général posé par le souverain pontife; il est, indubitablement, favorable à l'intervention de l'État. En principe, en théorie, — il serait de mauvaise foi de le nier, — le pape est « interventionniste, » en même temps qu'il est démocrate. Et, en cela, ce n'est pas nous qui l'irons contester, Léon XIII est dans la tradition des docteurs et des théologiens qui, presque tous, ont attribué à l'État le droit de veiller au bien-être des différentes classes de la nation, affirmant, comme le rappelle le saint-père, que « les dépositaires de l'autorité doivent l'exercer à l'instar de Dieu, dont provient toute autorité, et dont la paternelle sollicitude ne s'étend pas moins à chacune des créatures en particulier qu'à tout leur ensemble. » A cet argument de l'école, Léon XIII, entrelaçant, selon son habitude, les idées nouvelles aux idées traditionnelles, joint un argument tout moderne, en grande faveur chez les socialistes. « Tous les biens, toutes les richesses de la société, nous dit le pape, en cela d'accord avec Marx et Lassalle, c'est le travail de l'ouvrier, travail des champs ou de l'usine, qui en est surtout la source féconde et nécessaire; — bien plus, dans cet ordre de choses, le travail a une telle fécondité et une telle efficacité que l'on peut affirmer, sans crainte de se tromper, que de lui seul procèdent les richesses des nations, *non aliunde quam ex opificum labore gigni divitias civitatum.* » La différence ici entre le pape et les socialistes, c'est que ces derniers, oubliant la juste rémunération du capital et de l'entrepreneur, réclament, pour la main-d'œuvre, le produit intégral du travail, tandis que le pape se contente d'en revendiquer, pour elle, une partie. « L'équité, conclut-il, demande donc que l'État se préoccupe des travailleurs et fasse en sorte que de tous les biens qu'ils procurent à la société, il leur en revienne une part convenable, comme l'habitation et le vêtement, et qu'ils puissent vivre au prix de moins de peines et de privations. D'où il suit que l'État doit favoriser tout ce qui, de près ou de loin, paraît de nature à améliorer leur sort. »

Telle est la thèse établie par le pape; c'est bien la justification philosophique du droit d'intervention de l'État. Après cela, l'on s'étonne moins que certains commentateurs aient déclaré que tout catholique était tenu, désormais, d'être « interventionniste » (1). Telle est la théorie pontificale; mais, ici, la théorie importe moins

(1) Le Père G. de Pascal, par exemple, l'*Église et la Question sociale.*

que la pratique. Si l'État a le droit d'intervenir, quelles doivent être les conditions, et quelles doivent être les limites de son intervention? C'est là, en réalité, toute la question, car du droit, ou mieux, du devoir de l'État de veiller au bien de toutes les classes de la société, fort peu discutent en principe. Or, c'est ici qu'il faut admirer la sagesse de l'Église et la prudence du pontife qui la gouverne. La mesure a presque toujours été un des caractères de l'église de Rome ; c'est proprement le trait romain. Nous en avons ici encore une preuve.

Du principe, de la thèse posée dans son encyclique, *Novarum Rerum*, Léon XIII se garde de tirer des conséquences excessives. Loin de là ; quand il en vient à l'application, il se montre généralement réservé, d'aucuns diraient timide. On remarque dans son langage une sorte de balancement, de mouvement alternatif en sens inverse, comme si, après avoir établi le principe de l'intervention, il en redoutait les conséquences. Cette espèce d'oscillation n'a rien qui nous choque; elle tient moins aux hésitations du saint-père qu'aux difficultés du sujet. Toute théorie « interventionniste » y est condamnée, sous peine de verser dans le socialisme. L'ingérence de l'État admise en principe, on ne peut échapper au socialisme qu'en s'en éloignant brusquement, chaque fois qu'on se sent près d'y toucher. C'est là l'inconvénient du principe ; il est lourd, il pèse sur vous, il risque de vous entraîner par son poids. Le pape a soin de ne pas se laisser entraîner; après avoir établi le droit de l'État à l'intervention, il se hâte de limiter ce droit; il déclare que cette intervention ne doit s'exercer que là où elle est absolument indispensable, où il n'est aucun autre moyen de parer aux maux de la société. Écoutons les termes mêmes dont se sert Léon XIII : « Si donc, soit les intérêts généraux, soit l'intérêt d'une classe en particulier, se trouvent lésés ou simplement menacés, et qu'il soit impossible d'y remédier ou d'y obvier autrement (*quod sanari aut prohiberi alia ratione non possit*), il faut, de toute nécessité, recourir à l'autorité publique. » C'est là, dans l'enseignement social de Léon XIII, le point capital; nous le retrouverons partout : le pape n'accepte l'intervention de l'État que lorsqu'il est impossible de ne point faire appel à l'État. Pour lui, nous le verrons, à chaque pas dans cette étude, ce n'est, en quelque sorte, qu'un pis-aller.

Les cas où l'autorité publique peut être contrainte d'intervenir, Léon XIII a du reste pris soin de les énumérer; et il en est plus d'un, hélas ! le premier, entre autres, où nous avons le regret de voir trop souvent, chez nous, l'autorité manquer à son devoir manifeste. « S'il arrive, dit Léon XIII, que les ouvriers, abandonnant le travail ou le suspendant par des grèves, menacent la tranquillité

publique ; — que les liens naturels de la famille se relâchent parmi les prolétaires ; — que la religion soit violée en ne laissant pas aux ouvriers le loisir d'accomplir leurs devoirs de piété ; — si, par la promiscuité des sexes, ou par d'autres excitations au vice, les usines mettent en péril la moralité ; — si le patron accable les ouvriers de fardeaux iniques, ou déshonore en eux la personne humaine par des conditions indignes et dégradantes ; — s'il attente à leur santé par un travail excessif, hors de proportion avec leur sexe ou leur âge, — en pareil cas, il faut absolument employer, dans de certaines limites, la force et l'autorité des lois ; *his in causis plane adhibenda, certos intra fines, vis et auctoritas legum.* » Et ces limites, dans lesquelles il restreint l'action de l'État, le pape prend soin d'indiquer qu'elles ne doivent pas être dépassées ; que l'État doit se borner à faire disparaître les maux qui exigent absolument son intervention ; « que la loi ne doit rien entreprendre au-delà de ce qui est nécessaire pour réprimer les abus et écarter les dangers (1). » Que les « interventionnistes, » catholiques ou libres penseurs, définissent ainsi l'intervention de l'État, et nous n'aurons pas grand'peine à nous entendre avec eux. Selon le langage même du souverain pontife, l'action de l'État se borne, ici, à faire respecter les droits de chacun, *ut suum singuli teneant.* » L'État reste dans sa fonction.

L'État doit sauvegarder religieusement les droits de tous les citoyens ; « toutefois, ajoute le saint-père, dans la protection des droits privés, l'État doit se préoccuper, d'une manière spéciale, des faibles et des indigens. » A cela encore, quel est le chrétien ou quel est l'homme moderne qui voudrait contredire? « C'est pourquoi, continue Léon XIII, les salariés qui appartiennent à la multitude indigente, l'État doit les entourer d'une sollicitude et d'une vigilance particulière (2). » Y a-t-il là de quoi choquer personne? Mais cette inoffensive recommandation, la traduction française « officielle » l'a dénaturée, en lui prêtant un sens que le texte n'a point : « Que l'État, — fait-on dire au pape, — se fasse donc, à un titre tout particulier, la providence des travailleurs. » Comment ne pas se rappeler ici le proverbe italien : *traduttore, traditore?* La providence des travailleurs ! Où voit-on cela dans le texte ? Nous qui devons à notre âge d'avoir passé par le collège, alors qu'on y apprenait encore le latin, nous n'avons pas besoin de lexique, pour savoir que *cura providentiaque* n'a jamais signifié providence ; — et, puisque le pape s'adresse à l'Église universelle en latin, nous

(1) *Quos fines eadem, quæ legum poscit opem, causa determinat : videlicet non plura suscipienda legibus, nec ultra progrediendum, quam incommodorum sanatio, vel periculi depulsio requirat.*

(2) *Quocirca mercenarios,.. debet curâ providentiâque singulari complecti respublica.*

supposons que le texte latin de ses encycliques fait seul autorité (1). Qu'on ne s'imagine point qu'il ne s'agit ici que d'une chicane de pédant. La « providence des travailleurs, » cela sent « l'État providence, » c'est-à-dire la spécieuse devise qui résume toutes les espérances et toutes les erreurs du socialisme, le mot d'ordre le plus dangereux à jeter à l'ignorance et à l'imprévoyance des foules. Aussi ne saurions-nous laisser mettre dans la bouche du souverain pontife rien qui ressemble à une formule contre laquelle protestent la science et la raison.

II.

Nous permettra-t-on de le dire? la théorie de l'État providence ne nous semble pas seulement fausse et pernicieuse au point de vue social ; elle nous paraît avoir, de nos jours, quelque chose de peu chrétien. Elle a pris, pour nous, une saveur païenne ; elle nous a une odeur d'usurpation sacrilège ; on y flaire la prétention de l'État de s'ériger en divinité, qui prend la place du Dieu invisible, et s'arroge son rôle sur la terre. C'est comme une révolution dans le gouvernement de l'univers, comme une autre providence qui vient se substituer à l'ancienne et la détrôner. Prenons-y garde, en effet; c'est là où tend, de nouveau, dans nos sociétés occidentales, la notion de l'État. C'est bien un véritable culte, que nombre de modernes nous convient à rendre à l'État, quand ils font descendre Dieu et la Providence, du ciel en terre. Nous revenons, à grands pas, à l'apothéose des Césars, — avec cette différence que, au lieu d'adorer l'État dans un homme de chair et de sang, les peuples s'adorent eux-mêmes dans une abstraction, se prosternant à l'envi devant une idole anonyme, dans laquelle nos démocraties se déifient elles-mêmes. Or, cette statolâtrie, si l'on nous passe le barbarisme, nous paraît inconciliable avec l'esprit du christianisme, qui n'a jamais consenti à rendre à César ce qui est à Dieu.

Je n'ignore point que, selon la tradition chrétienne, selon les

(1) Le mot *providentia* se trouve plus d'une fois dans l'encyclique sur la condition des ouvriers. Vers la fin, notamment, on y lit : *Adhibeant legum institutionumque providentiam qui gerunt respublicas*, et, cette fois, la traduction française dit elle-même simplement « que les gouvernemens fassent usage de l'autorité protectrice des lois et des institutions. » Bien qu'il soit juste de reconnaître les difficultés d'un pareil travail, la traduction française nous semble avoir, plus d'une fois, oublié combien il est souvent inexact de rendre les termes latins par leurs dérivés français. C'est ainsi que nous rencontrons le latin *tutela publica*, traduit par « tutelle publique, » là où le sens est manifestement protection de l'État. Aussi, dans les passages de l'encyclique pontificale que nous avons cités, nous sommes-nous permis parfois de nous éloigner de la traduction dite officielle pour nous rapprocher du texte original.

théologiens et les scolastiques, toute autorité venant de Dieu, les rois tiennent, en un sens, la place de Dieu, et sont comme les ministres de Dieu sur terre. Nous avons entendu, tout à l'heure, le pape Léon XIII, s'appropriant cette théorie, nous dire lui-même que ceux qui sont les dépositaires de l'autorité doivent l'exercer à l'instar de Dieu, dont la sollicitude s'étend, à la fois, sur tous et sur chacun. C'est, nous l'avons dit, l'enseignement traditionnel. Le pape, en cela, ne fait que suivre la doctrine commune. Saint Thomas, le grand scolastique dont Léon XIII, en son encyclique *Æterni Patris,* s'est attaché à restaurer l'empire sur les écoles catholiques, saint Thomas allait plus loin. Le roi, ne craignait pas d'écrire l'ange de l'école, doit agir dans le royaume, comme l'âme dans le corps, ou comme Dieu dans le monde (1). Cela, j'y consens, n'est pas sans ressembler à la théorie de l'État providence. Et l'on trouverait chez Suarez, par exemple, des textes analogues. Le coryphée des théologiens de la Compagnie de Jésus est, quant au rôle de l'État, d'accord avec le grand docteur dominicain. Les « interventionnistes » catholiques, nous l'avons déjà remarqué, peuvent se vanter d'avoir pour eux la tradition. J'ai eu, naguère, le plaisir d'en causer avec un des plus savans et des plus séduisans de leurs chefs, M. Decurtins ; il m'affirmait que ses amis et lui ne réclament que l'application des principes de saint Thomas. Loin d'innover dans ce sens, ou de dépasser les anciens docteurs, Léon XIII, si thomiste qu'il soit, me semble être resté en-deçà de saint Thomas. — Pourquoi cela? C'est peut-être, ce qu'oublient trop de catholiques, que depuis le XIIIe siècle et depuis le XVIe, que depuis saint Thomas d'Aquin et depuis Suarez, le souverain, l'État, a changé, et de substance, et de forme, et de rôle, et d'esprit. Le souverain, le roi de saint Thomas, s'appelait saint Louis, et le roi de Suarez s'appelait Philippe II. Or, de quel nom désigner l'État contemporain, si, au lieu d'en faire une abstraction vide et un être de raison, on l'envisage comme une chose concrète et une réalité vivante? Veut-on, ainsi qu'il convient, l'incarner dans les hommes qui le dirigent, dans ceux qui le font parler ou qui le font agir, l'État, aujourd'hui, ne se nomme ni saint Louis, ni Philippe II, ni Louis XIV, ni Ferdinand II; — l'État s'appelait hier Bismarck, Gladstone, Tisza, Crispi, Frère-Orban, Ferry; — et comment s'appellera-t-il demain? comment s'appellera-t-il dans dix ans? Nul ne le sait, et Rome l'ignore aussi bien que Paris.

N'est-ce pas là, pourtant, un point qui, de la part des théologiens, mérite quelque attention? ou quelle est la valeur d'une

(1) Saint Thomas : *De regimine principum*, I, 14; en admettant l'authenticité de ce traité, dont le premier livre est regardé comme étant bien en effet du grand docteur.

science politique et d'une science sociale qui ne tiennent compte ni des situations, ni des époques? Le défaut des scolastiques est de raisonner trop souvent dans le vide, *in abstracto*, par voie de déduction; singulière rencontre! c'est le défaut même qu'on a le plus reproché aux premiers économistes. Saint Thomas n'a pas prévu l'État moderne. Saint Thomas n'a pas écrit pour l'État moderne. Le roi ou l'empereur du moyen âge ne songeaient pas, d'habitude, à se déifier; ils n'allaient pas s'attribuer, de leur propre chef, une mission divine; — si les légistes d'un Frédéric II ou d'un Philippe le Bel en avaient l'audace, les papes et les docteurs leur en contestaient le droit. L'État du moyen âge, l'État même de l'ancien régime, jusque dans ses plus hautaines prétentions et ses usurpations les plus téméraires, ne rougissait point de s'incliner devant Dieu; il reconnaissait tenir son pouvoir de Dieu, sinon de l'Église; il se croyait obligé de faire respecter les lois divines. L'État, alors encore débile et timide, faisait profession de marcher d'accord avec l'Église et de s'inspirer de l'esprit de l'Église; alors même qu'il refusait de se laisser mener par le pape ou par le clergé, il prétendait toujours conserver pour guide l'Évangile du Christ. L'État était le bras, et l'Église était la tête; il était le miroir et elle était le flambeau. Le roi était « l'évêque du dehors, » et, pour régner, il avait soin de se faire oindre par les pontifes du Christ. On comprend que, à pareille époque, l'Église fût portée à étendre la sphère des attributions de l'État; il n'était pas encore assez fort ou assez entreprenant pour lui porter ombrage; c'était encore son fils, son élève, son pupille; c'était son délégué, son instrument. En travaillant pour l'État, l'Église travaillait, en quelque sorte, pour elle-même; ce que la puissance publique acquérait d'autorité, l'Église pouvait le croire gagné par l'Évangile et par la loi divine. Elle ne voyait pas encore dans l'État un adversaire ou un rival; s'il se révoltait parfois contre sa suprématie, elle pouvait encore espérer le ramener à la docilité et à l'obéissance. Dans leurs rébellions mêmes, le roi ou l'empereur, en lui disputant les corps et les biens, lui abandonnaient les âmes; à tout le moins, ils consentaient à faire, avec elle, part à deux. S'il prétendait déjà être un pouvoir indépendant, l'État reconnaissait, à côté de lui, sinon au-dessus de lui, un autre pouvoir, supérieur au sien par son essence et par sa mission, l'Église, le pouvoir spirituel.

En est-il de même de l'État contemporain? l'Église peut-elle compter sur lui? L'Église a-t-elle chance de gagner à l'extension des droits de l'État moderne et au renforcement de l'autorité publique? N'y a-t-il de changé que des formes et des noms dans la situation réciproque de l'Église et de l'État, ou de ce qu'on appelait autrefois d'un terme qui fait sourire aujourd'hui nos juristes: « les

deux pouvoirs? » Les droits qu'elle reconnaissait volontiers aux rois et à l'État, quand l'État et les rois se faisaient honneur de s'intituler « très chrétiens » et « très catholiques, » la papauté a-t-elle intérêt à les revendiquer pour l'État moderne, émancipé de tout joug religieux et réfractaire à toute tutelle ecclésiastique? pour les gouvernemens revenus à la conception païenne, à l'idée romaine de l'État, qui s'arroge tous les droits, et qui n'admet de pouvoir que le sien et de lois que les siennes, déclarant hardiment qu'il « n'est rien s'il n'est tout (1)? » Est-il sage, de la part de l'Église, d'exalter ou d'agrandir un pouvoir qui conteste le sien, qui, après avoir été son rival, prétend devenir son maître, qui se proclame souverain et omnipotent en toutes choses, pour qui la religion n'est plus qu'une étrangère suspecte, à moins de n'être plus guère qu'une « province du domaine public? » Comme on l'a fort bien dit, quand l'État sera tout, l'Église est-elle sûre d'être quelque chose (2)? Pour moi, je l'avoue, s'il est au monde une autorité, et s'il est une société qui me semblent intéressées à ne pas contribuer à l'agrandissement de l'État, à ne point laisser s'établir la toute-puissance de l'État, c'est la papauté et c'est l'Église. Le triomphe du néo-césarisme, démocratique ou autocratique, ce serait la déchéance du pontificat, et ce serait l'asservissement de l'Église. C'est bien ce que sentaient les premiers chrétiens et l'Église primitive, quand ils refusaient de plier le genou devant la statue des Césars. En vérité, je suis toujours étonné quand je vois des chrétiens, les héritiers des martyrs, prêts à encenser l'antique idole relevée par la Renaissance et par la Révolution; car, peuple ou empereur, l'État, c'est toujours César, et César prétend toujours se faire dieu. A ces chrétiens oublieux, je me sens tenté de lancer à la face le mot de l'Écriture, jeté par le Christ à Satan : « il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu le serviras lui seul. »

Le péril, — nous devons le dire, — n'a pas échappé à la vigilance du saint-siège. Rome ne ressemble point à ces dieux du psalmiste qui ont des yeux et ne voient point, qui ont des oreilles et n'entendent point. En proclamant *in abstracto* le droit d'intervention de l'État, le pape Léon XIII n'a pas omis de se demander ce que devait être l'État. La question que n'avaient guère besoin de se poser les scolastiques, le successeur de Pie IX n'a eu garde de la

(1) Formule employée par Portalis : *Discours et rapports sur le concordat :* « L'unité de la puissance publique et son universalité sont une conséquence nécessaire de son indépendance. La puissance publique doit se suffire à elle-même; elle n'est rien si elle n'est tout. » — Sur le retour de l'État moderne à la conception romaine, spécialement dans les matières religieuses, voyez M. Taine, *Revue* du 1er mai 1891, p. 15.

(2) M. Léon Say.

négliger. Laissons-le parler. Écoutez son langage, il est significatif. Après avoir reconnu le droit de l'État à intervenir, sous telles conditions, dans les questions sociales, Léon XIII a soin de nous dire : « Par État, nous entendons ici, non point tel gouvernement, établi chez tel ou tel peuple, mais tout gouvernement qui répond aux préceptes de la raison naturelle et de la sagesse divine, tels que nous les avons nous-mêmes exposés, spécialement dans notre encyclique sur la constitution chrétienne des États (1). » Ainsi, c'est à l'Etat selon les enseignemens de l'Église, à l'État paternel dont les chefs, sacrés par les ministres de Dieu, se regardent comme les mandataires du roi du ciel; c'est à l'État chrétien, en un mot, que le saint-siège semble réserver le droit de s'ingérer dans les questions sociales. Mais cet État chrétien, tel que l'ont défini les enseignemens de Rome, ce n'est plus, aujourd'hui, qu'un État idéal, ou mieux, ce n'est plus qu'un souvenir à demi effacé d'un passé à jamais évanoui. Cet État chrétien, conforme « aux préceptes de la raison naturelle et de la sagesse divine, » j'ai beau regarder au loin, de tous côtés, en Europe, dans les deux Amériques, je ne l'aperçois nulle part, — si ce n'est peut-être, là-bas, vers les savanes des tropiques, dans la république de l'Équateur, — car je ne pense pas que le saint-père veuille le reconnaître dans l'autocratique et schismatique Russie. Ce n'est point, cependant, pour le passé et pour les morts que le saint-siège nous communique son enseignement social, mais bien pour le présent, pour les nations de nos jours et pour les peuples vivans. Ce n'est pas, du moins, pour un État imaginaire, ou pour un État enseveli, avec les rois très chrétiens et les rois catholiques, dans les caveaux de Saint-Denis ou de l'Escurial, que les générations contemporaines discutent, avec tant de passion, sur les limites de l'autorité publique; c'est pour nos États actuels, pour les États dont nous subissons la loi, — en un mot, pour l'État moderne, tel qu'il fonctionne autour de nous.

Or, cet État moderne, nous nous en défions, très saint-père, non-seulement comme citoyens, mais comme chrétiens; — et nos défiances, vous nous les pardonnerez, très saint-père, car nous sentons que vous les partagez. Cet État moderne, monarchique ou républicain, l'État bureaucratique aux cent bras qui pénètrent partout, l'État électif, acéphale ou polycéphale, changeant, incohérent, capricieux, mais toujours enclin à usurper sur la famille, sur les sociétés privées, sur les particuliers, nous craignons d'en étendre démesurément la compétence. Nous le connaissons trop pour nous abandonner à lui. Nous savons, par expérience, combien lourde et gauche est sa main, combien ses procédés sont violens, tracassiers,

(1) L'encyclique *Immortale Dei*.

arbitraires, tyranniques, ses façons présomptueuses et coûteuses. L'Église elle-même, vos évêques, vos prêtres, vos moines, vos inoffensives religieuses, vous-même, très saint-père, en avez pu apprendre quelque chose. Vous savez ce qu'il a trop souvent fait de vos écoles, de vos confréries, de vos couvens, de vos noviciats. — Votre docteur préféré, saint Thomas, disait de l'État qu'il était le serviteur de Dieu pour le bien, *minister Dei in bonum ;* est-ce bien de Dieu que l'État contemporain se fait toujours le ministre? Vos vénérables prédécesseurs, et vous-même, parfois, très saint-père, vous avez reproché, sévèrement, aux hommes qui osent se dire libéraux, à ceux qui, en politique comme en religion, défendent la liberté, de réclamer la liberté du Mal avec celle du Bien, et de reconnaître à l'Erreur les mêmes droits qu'à la Vérité. Le reproche était-il toujours fondé? Peu importe ici; mais, prenez-y garde, l'État moderne, très saint-père, l'État athée, l'État franc-maçon, comme se plaisent à dire nombre de vos fils, l'État nouveau, issu de la démocratie, nous l'avons vu, déjà, plus d'une fois, ne laisser de liberté qu'à ce que vous appelez le Mal, et ne reconnaître de droits qu'à ce que vous nommez l'Erreur. L'oublier nous semblerait, de la part de l'Église, plus que de la mansuétude chrétienne; mais vous savez mieux que nous, très saint-père, ce qui convient à l'Église. Méconnaissant son incompétence doctrinale, l'État démocratique se laisse volontiers aller à dogmatiser, et il ne prend pas conseil du sacerdoce établi d'en haut. Il se fait, à l'occasion, son *credo* et son catéchisme qu'il enseigne au peuple par des catéchistes à lui; il tend à s'arroger le droit qu'il dénie à votre Église, le droit de fondre les esprits dans un moule et de façonner les générations à sa guise. — Mais, encore une fois, laissons cela, ne considérons que la paix sociale; lors même qu'il ne pèche ni par présomption doctrinale, ni par intolérance antireligieuse, ni par usurpation sur la famille, cet État moderne nous paraît matériellement, et surtout moralement, incapable d'assumer la haute mission que certains de vos fils semblent revendiquer pour lui. Il ne s'inspire ni de la foi chrétienne, ni de la loi de Dieu, ni de la justice idéale que vous lui prescrivez comme guides; il ne s'inspire, le plus souvent, que de l'esprit de parti et des passions du moment. Sa loi, sa règle, n'est pas la justice, mais l'intérêt électoral. Loin d'être, comme vous l'y conviez, une autorité impartialement sereine, élevée au-dessus de toutes les classes et pourvoyant équitablement aux intérêts de tous, l'État que nous connaissons, celui que nous voyons à l'œuvre, chez nous, en France, celui que Votre Sainteté peut juger en Italie, est essentiellement partial; issu du gouverne-

ment de parti, il est, pour ainsi dire, partial par définition. Au lieu des trad tionnelles balances de la justice, il a, en toutes choses, deux poids et deux mesures. Il n'a rien d'une Providence terrestre : ni la prévoyance, ni l'équité, ni l'intelligence, ni la sagesse. Il n'observe aucune des règles et ne respecte aucune des limites posées par vos encycliques; il est toujours prêt à empiéter sur le domaine qui n'est pas le sien; il usurpe en tous sens; il est peu soucieux des droits d'autrui et ne reconnaît guère que ceux qu'il a établis; il prétend seul faire la loi, et il s'imagine volontiers créer le droit. Il se croit tout permis, et il se vante de tout s'assujettir. Il veut être tout, et sa volonté est changeante, tour à tour violente et faible, comme les majorités passionnées et comme les foules ignorantes dont il émane; — et si médiocre est notre confiance en lui, que sa mobilité nous rassure plus qu'elle ne nous effraie. Il ressemble à une barque à voile, mal lestée et mal gouvernée, qui file au hasard, en rasant l'eau, penchant tantôt sur un flanc, tantôt sur l'autre, au gré de la brise qui souffle, à la merci d'un coup de vent.

Oui, très saint-père, nous nous défions de l'État, monarchique ou républicain, populaire ou bourgeois, parlementaire ou césarien; nous nous défions de sa prudence, de ses lumières, de ses doctrines et de ses visées; nous nous défions de ses procédés, de ses méthodes, de son goût de réglementation, de ses engouemens et de son outrecuidance; nous nous défions de sa moralité, de sa conscience, de sa probité. Il nous est malaisé de voir en lui l'organe du droit et l'instrument de la justice. Et, en vérité, ils nous semblent bien confians, ou bien téméraires, ceux de vos fils qui veulent élargir la sphère d'action de cet État moderne, à l'heure même où, en tant de pays, dans votre Italie où vous êtes contraint de vivre en captif, dans notre France même, jadis la fille aînée de l'Église, l'État s'ingénie à éliminer la religion de la vie publique et de la vie privée, expulsant de partout, de l'hôpital comme de l'école, Dieu, le prêtre, la sœur de charité. Car, il ne s'y faut pas tromper, nous n'armerons pas l'État de droits nouveaux, nous ne fortifierons pas la puissance de l'État d'un côté, sans la renforcer de tous à la fois. On ne saurait étendre le domaine de l'autorité publique sur tous les intérêts et les contrats privés sans lui asservir l'individu et lui assujettir la famille. Aucun artifice de la science politique ne trouvera le moyen de faire de l'État le maître de la vie économique, l'arbitre omnipotent de l'usine et de l'atelier, sans que nos sociétés, qui vivent du travail, soient prises tout entières dans sa main. Il n'y a qu'une façon d'établir, à toujours, sur le monde, le despotisme de l'État; mais il y en a une, — c'est celle-là.

III.

Et quand l'État moderne serait plus équitable et serait plus éclairé; quand il serait autre chose, en réalité, qu'une collectivité irresponsable exerçant le pouvoir par des mandataires changeans et passionnés; quand il se déferait de son esprit sectaire et de ses procédés tyranniques, nous douterions encore, pour réglementer l'usine et l'atelier, de sa compétence et de sa capacité. L'État est une machine pesante, aux rouages lents, inutilement compliqués, qui, pour le plus petit travail, exige une dépense considérable de combustible et de main-d'œuvre; aucune n'a un rendement plus faible et ne laisse perdre autant de force; par suite, plus on étend l'action de l'État, plus on risque d'appauvrir le pays. Au lieu de hâter le développement de la richesse nationale, l'intervention de l'État est faite pour le ralentir, en comprimant les libres facteurs de la richesse et du travail. Il est un reproche, en tout cas, auquel son ingérence ne peut échapper et qui, en matière sociale ou économique, est des plus graves, c'est que l'immixtion de l'autorité publique énerve l'initiative privée. Or, cela seul serait inquiétant, car l'initiative privée a, de tout temps, été le grand ressort du progrès; le briser ou le paralyser en l'enveloppant de lois et règlemens qui en arrêtent ou en gênent le jeu, ce serait entraver les progrès de l'industrie et le progrès de la richesse, partant retarder l'amélioration du bien-être des masses. — Ce n'est point tout: dans les questions sociales elles-mêmes, dans les questions proprement ouvrières, l'ingérence de l'Etat, avec ses procédés vexatoires et ses habitudes tracassières, n'aboutit souvent qu'à déprimer, au lieu de les stimuler, les forces privées et les énergies vivantes, la philanthropie humanitaire ou la charité chrétienne. Nous en avons déjà la preuve pour la bienfaisance publique; elle semble, à grands frais, stériliser les champs que fécondait la bienfaisance privée. Prenons-y garde, au lieu de pousser les patrons et les capitalistes, les sociétés industrielles ou les chefs d'industrie, à remplir, plus largement, leur devoir social, l'immixtion arbitraire de l'État menace de les en dissuader ou de les en décourager. Il nous semble déjà, en France, voir des symptômes de ce découragement; et, en vérité, cela est grand dommage.

Nous nous calomnions en effet nous-mêmes, quand nous répétons que, en pareille matière, l'initiative privée est demeurée stérile, et la liberté inerte. Non pas; c'est, au contraire, un des domaines où notre fin de siècle, à tant d'égards si peu digne d'admiration, a le mieux mérité de la France et de l'humanité. Je n'en veux comme

témoin que notre exposition universelle de 1889, et ce groupe de l'Économie sociale, ou, comme on disait si justement, de « la Paix sociale, » dont les salles silencieuses et trop peu visitées s'ouvraient, sur l'Esplanade des Invalides, à quelques pas du palais de la guerre (1). De larges tableaux graphiques aux courbes bizarres, de longues colonnes ou de hautes pyramides de chiffres, des diagrammes de toutes formes et de toutes couleurs, des plans et des modèles de maisons ouvrières, des statistiques, des rapports, des notices de toute sorte et de tous pays montraient, à des curieux trop rares, tout ce qu'ont déjà tenté la liberté et l'initiative privée, les individus et les sociétés, pour relever la situation des ouvriers et pacifier les rapports du travail et du capital. C'était là, dans son austère et froide nudité, un spectacle plein de promesses pour l'avenir. De toutes les sections de cette fastueuse et bruyante exhibition, c'était peut-être la plus suggestive; par son inspiration, c'était, à tout le moins, la plus chrétienne. Le saint-père en eût pu recommander la visite à ses prêtres et à ses moines. Il y manquait une chose, il est vrai, qui en eût fait sans conteste la plus admirable des expositions du monde, il y manquait les œuvres de la charité chrétienne, — une exposition que je voudrais bien voir réunir, quelque part, un jour, si ce n'est dans notre profane Paris, à Rome du moins, dans quelque couvent solitaire de l'Aventin, ou encore chez le pape, sous les loges ou dans les jardins du Vatican, non pour décerner à de mondaines vanités des médailles d'or ou d'argent, mais pour bien faire voir, à ce monde oublieux, ce que doivent au Christ et à son Église les souffrances humaines. Malgré cette lacune, le spectacle de l'Esplanade était digne d'attention; le pape Léon XIII eût assurément eu joie à parcourir les seize sections de notre groupe d'Économie sociale : rémunération du travail et participation aux bénéfices, — associations coopératives de production, — syndicats professionnels, — apprentissage et sociétés de patronage, — sociétés de secours mutuels, — caisses de retraite, — caisses d'épargne, — assurances contre les accidens et assurances sur la vie, — associations coopératives de consommation, — associations coopératives de crédit, — habitations ouvrières, — cercles ouvriers et sociétés populaires, — hygiène sociale et sociétés de tempérance, — pro-

(1) Le jury du groupe de l'Économie sociale s'était préoccupé d'assurer à cette exposition un caractère permanent, par la formation d'un « Musée-Bibliothèque » d'économie sociale. En attendant que ce souhait, qui ne semblait avoir rien de présomptueux, puisse être réalisé, les objets et les documens rassemblés en 1889 sont, paraît-il, relégués dans les écuries du quai d'Orsay.

tection des enfans, — institutions patronales. Ces seize, ou mieux, ces quinze sections de l'Économie sociale (la seizième était consacrée à l'intervention des pouvoirs publics), prouvaient, pièces en main, que les hommes de liberté ne sont pas insensibles aux maux des classes laborieuses et que, pour s'occuper des questions ouvrières, notre société n'a pas attendu l'impulsion de l'État (1). La plupart des œuvres, des fondations, des associations, des entreprises sociales récompensées en 1889, étaient relativement récentes, quelques-unes tout à fait nouvelles ; elles tendaient, depuis quelques années, à prendre un essor rapide ; fasse le ciel que la menace de l'intervention de l'État ne porte pas un coup funeste à toutes ces créations de l'initiative privée ! L'État a la main, pour ne pas dire la patte lourde ; ce qu'il touche, il l'écrase souvent sans le vouloir. La réglementation administrative a quelque chose de déprimant et d'étouffant ; puisse-t-elle ne pas enrayer, pour longtemps, un mouvement dont on pouvait beaucoup se promettre !

Le socialisme d'État, tel est, aujourd'hui, le péril pour nos sociétés modernes. C'est de ce côté qu'elles penchent, et pousser une société du côté où elle penche, c'est la pousser à des chutes. Le pape Léon XIII en a le sentiment. A travers les formules philosophiques percent partout, dans les enseignemens pontificaux, de sourdes défiances envers l'ingérence de l'État, la crainte de son immixtion arbitraire et abusive dans un domaine qui n'est pas le sien. Le socialisme d'État, vers lequel inclinent tant de gens du peuple et tant de gens du monde, avec une myopie presque égale, la plupart ne distinguant ni les conséquences de leurs doctrines ni le terme de la route où ils s'engagent, le socialisme national ou municipal, le pape ne lui est guère moins sévère qu'au socialisme révolutionnaire. Admet-il, en principe, l'intervention de l'État ou de la commune, il a soin de ne le faire qu'avec des restrictions minutieuses et répétées. Il est, partout, opposé à l'absorption du citoyen par l'État ; il en aperçoit les dangers et il les montre ; il affirme, en propres termes, à plusieurs reprises, que ni la famille, ni l'individu ne doivent être absorbés par l'autorité publique : *non civem, ut diximus, non familiam absorberi a republica rectum est.* Prenez la famille sur laquelle tant d'imprudens veulent appesantir le bras de l'État, comme le pape la défend ! comme il en revendique l'autonomie ! et, ici, il ne fait que suivre la

(1) Voyez, sur l'exposition d'Économie sociale, le remarquable rapport de M. Léon Say, rapporteur général du groupe, et parmi les rapports spéciaux des seize sections, tous dignes d'attention, consulter, en particulier, ceux de MM. G. Picot, de Foville, Cheysson, Ch. Robert, Ch. Lavollée, Ch. Lucas. (Cf. M. E.-M. de Vogüé : *Remarques sur l'Exposition du centenaire*, p. 213-216.)

tradition chrétienne qui, sur ce point, a toujours été contraire aux traditions de l'antiquité païenne. « La famille, nous enseigne Léon XIII, à la suite des docteurs, la société domestique a beau être très petite, c'est une vraie société, — *perparva illa quidem, sed vera societas,* — elle est antérieure à toute société civile, — *eademque omni civitate antiquior*; — c'est pourquoi, il faut, de toute nécessité, lui attribuer des droits et des devoirs absolument indépendans de l'État, *quæ minime pendeant a republica.* » Et cela ne suffit point à Léon XIII. « Tout comme la société civile, se plaît-il à répéter, un peu plus loin, la famille est une société proprement dite (*veri nominis societas*), qui a son autorité et son gouvernement propres, l'autorité et le gouvernement paternels; et c'est pourquoi la famille, dans les limites que détermine sa fin immédiate, pour le choix et l'usage de tout ce qu'exigent sa conservation et sa juste indépendance, la famille a des droits au moins égaux à ceux de la société civile; *paria saltem cum societate civili jura obtinet.* — Des droits au moins égaux, insiste le souverain pontife, car la société domestique a sur la société civile une priorité logique et une priorité réelle auxquelles participent nécessairement ses droits et ses devoirs. »

Que voilà de hautes et fortes paroles! et comme nous aimerions à les voir inscrire en lettres d'or sur la porte de nos écoles et sur les murs de nos hôtels de ville! Au christianisme revient, en grande partie, la gloire d'avoir affranchi la famille, et, après vingt siècles, il en demeure encore le rempart le plus ferme. C'est pour cela, et non par genre ou par bigoterie, que tant de pères de famille font cause commune avec l'Église, dans sa lutte contre l'État pour la liberté de l'enseignement. Ne pouvant tenir isolés, en rase campagne, contre les envahissemens de la puissance publique, ils sont heureux de s'abriter, eux et leurs enfans, derrière la vieille Église, et ils se font un devoir d'étayer la seule muraille qui les puisse défendre. — Qu'il s'agisse de l'école ou de l'atelier, de l'instruction ou de l'apprentissage, le pape s'élève, avec véhémence, contre toute autorité qui ose attenter sur le sanctuaire de la famille, contre ceux, notamment, « qui, à la providence paternelle prétendent, comme les socialistes, substituer la providence de l'État. » Ce n'est pas lui qui voudrait assujettir le travail de la maison et les ateliers de famille à la réglementation bureaucratique. Le pape ne concède à l'État, vis-à-vis du foyer domestique, qu'un rôle, celui de faire rendre à chacun son droit, là où les droits mutuels des membres de la famille seraient violés gravement. « A cela, dit-il, doit se borner l'action de ceux qui président à la chose publique; la nature leur interdit de dépasser ces limites : *hos excedere fines natura non patitur.* »

Et ce qu'il affirme de la famille, le saint-père le maintient, également, des sociétés et des associations privées. A elles, aussi, il reconnaît un droit antérieur à la loi et antérieur à l'État. C'est là un point capital, pour qui sait quelle importance l'Église et la théologie ont, de tout temps, attribuée à ces questions de droit et d'origine. Aux yeux du pape, les sociétés et les associations privées reposent, elles aussi, sur le droit naturel, et non sur la volonté ou la tolérance de l'État. Par cela seul, la conception de l'Église quant au droit d'association est aux antipodes de la conception romaine, de la conception païenne, qui est demeurée celle de notre droit public et privé, celle de nos lois et de nos codes (1). La théorie pontificale, ou mieux, la théorie chrétienne est singulièrement plus large, partant plus libérale, parce qu'elle est plus restrictive des pouvoirs de l'État. « C'est la nature, ne craint pas d'écrire le pape, qui a octroyé à l'homme le droit de former des sociétés privées ; — et la société civile, se permet-il d'ajouter, a été instituée pour protéger le droit naturel, non pour l'anéantir (2). » Ne voilà-t-il pas une déclaration catégorique pour des lèvres habituées à rendre les oracles du Très-Haut? et comme, en pareille matière, nos jurisconsultes et nos hommes d'État sont en retard sur le Vatican!

Le lecteur aura remarqué quelle place tiennent, dans les enseignemens du saint-siège, la nature et le droit naturel, *jus naturale*, *jus naturæ*. Ici encore, ce n'est peut-être pas là le langage que le siècle attendait de Rome, et c'est bien celui qui convient aux temps nouveaux. En vérité, à force d'entendre la chaire pontificale nous parler, au nom de Dieu, des droits naturels de l'homme et du citoyen, on songe involontairement aux droits de l'homme proclamés jadis, du haut de la tribune, au nom de la Raison. Et, s'il y a ici autre chose qu'une rencontre, s'il y a imitation ou plagiat, le monde s'imaginerait à tort que c'est de la part de la chaire romaine. Ce ne serait rien moins que renverser les rôles. Léon XIII, cette fois encore, n'a rien innové; il n'a pas été, à dessein ou par mégarde, emprunter les termes d'un vocabulaire étranger. Le pape, quoi qu'en puisse penser l'ignorance contemporaine, est dans la tradition des Pères, dans celle des scolastiques, dans celle des grands théologiens.

J'entends souvent dire que l'Église ne reconnaît à l'homme que des devoirs, — que, aux individus, comme aux peuples, le christianisme ne parle que de leurs devoirs. Certains écrivains, Lanfrey, par exemple, ont vu là le signe et en même temps,

(1) Voyez dans la *Revue* du 15 octobre 1891, la belle étude de M. Pierre Dareste sur *la Liberté d'association.*

(2) *Privatas enim societates inire concessum est homini jure naturæ; est autem ad præsidium juris naturalis instituta civitas, non ad interitum.*

le principe de l'antagonisme entre l'Église et la Révolution, entre la papauté et la société moderne (1). A les en croire, c'est la Révolution et les philosophes du XVIIIe siècle qui ont introduit dans le monde l'idée que l'homme avait des droits imprescriptibles, antérieurs et supérieurs à toute loi écrite. Pour professer pareille opinion, il faut n'avoir jamais eu la curiosité de jeter un regard sur les scolastiques, ou de parcourir les lourds in-quarto des théologiens. L'idée de droits, inhérens à la personne de l'homme, est en réalité une idée chrétienne. Et, à cette notion du droit naturel, le christianisme donne une force singulière et comme une consécration divine; car, en disant que l'homme tient son droit de la nature, le chrétien entend que l'homme tient son droit de Dieu et, par là même, il le déclare inaliénable et inamissible; il le place au-dessus de toutes les entreprises de la force publique ou privée, ce qui vient de Dieu ne pouvant être supprimé par l'homme; et, ainsi, la Force ne saurait taire le Droit, ni le Droit se confondre avec la Force. Si obscurcie qu'elle ait pu sembler dans l'Église, aux époques où l'Église était devenue une puissance de ce monde, c'est peut-être bien de l'Église, de l'Évangile, de la Bible que cette notion du droit est par infiltration venue à nos philosophes; c'est, en grande partie, à l'Église et à la théologie que remonte notre goût français, notre goût latin pour le droit naturel, pour le droit abstrait.

Quoi qu'il en soit, il est curieux de voir combien de droits primordiaux l'Église, par la bouche du souverain pontife, reconnaît à l'homme et au citoyen. Je me ferais fort d'extraire des encycliques pontificales, de celles de Léon XIII en particulier, toute une table des droits de l'homme, comparable, par bien des côtés, à celle du Sinaï révolutionnaire, à ces droits de l'homme de 1789, si durement et parfois si justement raillés par les ministres de l'Église. On y retrouverait sans peine, avec la liberté et l'égalité primitives, jusqu'au droit de résistance à la tyrannie. Mais il importe de ne point l'oublier, ces droits de l'homme, selon le vieil Évangile, diffèrent de ceux qu'a proclamés l'Évangile révolutionnaire, en ce qu'ils sont mieux définis, plus précis et plus mesurés; en ce que, surtout, ces droits de l'homme ont toujours pour limite les devoirs de l'homme, avec les droits de Dieu et de l'Église. Peu importe, du reste, pour ce qui nous occupe ici; tout droit attribué à l'individu, à la famille, aux sociétés privées, est une borne marquée à la puissance de l'État. Et c'est bien ainsi que l'entend le pape, dans ses encycliques, sur la condition des ouvriers ou sur la liberté humaine. Je me suis permis de dire, un jour, que, en face de la

(1) Lanfrey, *l'Église et les philosophes au* XVIIIe *siècle.*

démocratie, vis à-vis de l'État moderne, de l'État laïque, l'Église était contrainte d'être libérale, au besoin malgré elle (1). Cela, je l'écrivais de la politique ; or, on en pourrait dire autant des questions sociales, parce que, alors même qu'elle oublierait les droits naturels de la famille, de l'individu, des associations, l'Église, dans les questions sociales comme dans les questions politiques, ne saurait admettre longtemps d'autre tutelle que la sienne. Si elle s'éloigne de la liberté, l'Église y sera vite ramenée par le souci de sa propre liberté ; car elle est elle-même une société, la plus vaste et la plus noble des sociétés humaines, une « société parfaite, » comme aiment à dire ses docteurs ; et son premier besoin est de se gouverner librement. A ce titre, elle est, sous peine de suicide, obligée de s'opposer à l'absorption de l'individu, à l'absorption de la famille, à l'absorption des sociétés privées par l'État. Or, en quoi consiste le libéralisme, si ce n'est en cela? — non le pseudo-libéralisme, bâtard de la Révolution et menteur à son nom, mais le sincère, le loyal libéralisme, fidèle à sa devise et à la Liberté?

Aujourd'hui, déjà, veut-on y regarder de près, on voit que c'est à la liberté, et aux institutions nées de la liberté, que le saint-siège demande, le plus volontiers, la solution des questions sociales. Loin de condamner cette pauvre liberté, cette reine dechue, tant vilipendée du monde, et conspuée par la foule qui l'acclamait naguère, le pape lui fait appel, le pape la réconforte, il l'invite à se relever, à ne point se décourager, à se remettre bravement à l'œuvre. En dépit des clameurs qui s'élèvent contre elle, il ne cache point qu'il la préfère à la favorite du jour, à la nouvelle venue qu'on veut partout introniser à sa place : l'intervention de l'État. Pour Léon XIII, l'intervention des pouvoirs publics doit être l'exception, et non la règle ; il n'admet l'immixtion de l'État que là où la nécessité l'exige. Pour lui, la règle, c'est la liberté. En cela, plus on les étudie, se résument les enseignemens pontificaux. — Il est juste, affirme l'encyclique *Rerum novarum*, que les citoyens puissent, en toutes choses, agir librement, pourvu qu'ils n'attentent pas contre le bien public et ne nuisent pas à autrui. N'est-ce pas là, sous la forme d'une sorte de « truisme, » la définition classique qui, à la liberté de chacun, donne pour limite la liberté de tous? — Si nous voulions tirer la couverture à nous, nous pourrions dire que, en économie sociale, Léon XIII est avec les libéraux, qu'il est, lui aussi, *volens, nolens,* un libéral. Mais Dieu nous garde d'un procédé si mesquin ! Mieux vaut cent fois, à nos yeux, que le pape ne relève d'aucune école. Le pape est pape ; il doit demeurer en son haut siège pontifical, et comme,

(1) Voyez les *Catholiques libéraux, l'Église et le libéralisme de 1830 à nos jours.* Paris, Plon.

dans la majesté des cérémonies romaines, lorsque, sur la *sedia gestatoria*, il est porté au-dessus de la tête des foules agenouillées, il doit, de sa chaire, planer au-dessus de nos disputes. Ses enseignemens n'en auront, pour tous, que plus d'autorité.

Le remède aux maux du corps social, le chef de la chrétienté ne le demande donc pas à la panacée à la mode, à l'intervention de l'État; il sait qu'en maintes circonstances ce remède peut aggraver le mal; qu'il est d'un emploi délicat et que la dose en est malaisée à prescrire; qu'il est essentiellement débilitant et qu'il risque d'amener lentement, après une sorte d'atonie générale, l'ataxie et la paralysie des membres. Le pape n'a garde de recourir au mécanisme bureaucratique et à la tutelle administrative. Le remède recommandé par Léon XIII, comme, avant lui, par la plupart des catholiques, c'est l'association, ce sont les sociétés privées et les unions corporatives; et ces corporations, le pape veut qu'elles soient libres de l'État. Avec ces libres associations, il espère pouvoir éviter, d'habitude, l'ingérence de l'État et échapper, ainsi, au socialisme d'État. Et, en effet, une fois armés du droit de se syndiquer, les ouvriers semblent assez forts pour se passer du secours de l'État; ils cessent d'être les faibles, les impuissans, à la merci des patrons; n'étant plus isolés, ils peuvent traiter, sur un pied d'égalité, avec les capitalistes; ils sont en mesure de soutenir leurs droits et de faire leurs conditions. Mais demander la solution des questions ouvrières à des associations libres, c'est bien la demander à la liberté; car il faut se garder de toujours confondre la liberté avec l'individualisme.

Cette confusion, je ne reconnais, à personne, le droit de nous l'imposer; et, pour ma part, je ne l'accepte point. La liberté et l'individualisme ne sont pas synonymes, et c'est faire tort à la première que de les prendre tous deux comme équivalens. Pour être la plus essentielle des libertés, celle de l'individu n'est pas la seule. C'est là ce que partisans ou adversaires de l'ingérence de l'État perdent trop souvent de vue. La liberté d'association, sous toutes ses formes, commerciale, industrielle, ouvrière, religieuse ou politique, fait partie de la liberté. Sans elle, il n'y a même ni vraie liberté, ni régime vraiment libéral; il n'y a qu'une liberté boiteuse qui cloche d'un côté. Et c'est peut-être pour cela, parce qu'elle n'a pas été complétée, et comme équilibrée, par le droit d'association, que la liberté économique n'a pas donné au monde moderne tout ce que le monde semblait en droit d'en espérer.

IV.

Avant de voir comment le pape entend les corporations, voyons ce qu'il pense d'une législation sociale; car, si l'État doit intervenir,

c'est par la loi. Une législation sociale, les catholiques se font gloire d'avoir été les premiers à en réclamer une de la république française. C'est à bon droit ; l'initiative, chez nous, en revient à M. de Mun. On sait sur quels points doit porter cette législation. Des hommes, partis de bords opposés, ont cru que, pour enlever aux travailleurs tout grief légitime, il suffisait de quelques lois sur le travail. C'est ainsi qu'ils poussent l'État à fixer la durée *maxima* de la journée de travail, et pour que l'ouvrier ne soit pas victime de la réforme, ils engagent, en même temps, l'État à fixer un *minimum* de salaire. Ce sont là les deux mesures essentielles, mais elles ne sont pas les seules. On demande, en outre, à l'État d'assurer à l'ouvrier un jour de repos par semaine, ce qui, en mainte contrée, existe déjà; et, chose moins aisée, on invite les gouvernemens à garantir la vie ou la subsistance des travailleurs contre les chômages, contre les accidens, contre les maladies, contre la vieillesse. Ce n'est pas tout; comme les peuples qui adopteraient de pareilles lois se mettraient, vis-à-vis des autres, dans une situation d'infériorité manifeste, ne pouvant plus soutenir, à armes égales, les rudes batailles de la concurrence industrielle, on somme les divers gouvernemens de s'entendre pour une législation internationale, de façon que, les mêmes lois sociales étant appliquées partout, simultanement, la réforme ne puisse appauvrir un État au profit des autres.

Ces revendications, bruyamment formulées dans de nombreux congrès, le pape ne les ignore point, et il ne les évite pas. Il examine les questions, il pose des principes, mais, d'ordinaire, il ne précise point les mesures à prendre. Il n'a garde de recommander aux catholiques « les trois huit » du programme ouvrier. Je ne vois qu'un point sur lequel le pape donne une formule d'application nette ; c'est le repos hebdomadaire. Et cela lui est facile, la journée de repos par semaine est d'invention chrétienne, d'invention hébraïque, ou mieux, elle est de précepte divin. Ce n'est pas une innovation du monde moderne, mais bien un retour à la tradition. C'est là le premier article du vieux code social promulgué, du haut du Sinaï, pour toutes les nations. Sur ce chapitre, l'Église n'a jamais varié, elle a toujours eu sa solution, et le tort des États modernes a été de s'en écarter. Le repos du dimanche, naguère si mal compris des foules, a été un des grands bienfaits que l'Église, sortie d'Israël, ait apportés au monde. Le sabbat était une des plus hautes conceptions de la loi ancienne, d'où il est passé à la nouvelle. Le sabbat a été pour l'humanité, pour l'esclave, pour le serf, pour l'ouvrier, un instrument d'émancipation. Selon le mot d'un israélite américain, il a été le premier « abolitioniste (1). »

(1) Dr Kohler, *Menorah*, New-York, septembre 1891.

Comme le disait, à Pérouse, le cardinal Pecci, ce n'est pas seulement le jour du Seigneur, c'est aussi le jour de l'homme. La fantaisie du poète a représenté le juif, métamorphosé durant six jours en animal immonde, qui recouvre la forme humaine, le vendredi soir, en allumant les flambeaux du sabbat (1). Ainsi de l'ouvrier chrétien, le dimanche; lui, aussi, redevient un homme, se sent pleinement un homme. Mais, pour que l'antique sabbat garde toute sa valeur sociale, il faut que le repos hebdomadaire tombe, autant que faire se peut, pour tous, le même jour; que tous les membres de la famille, tous les habitans du pays le fêtent ensemble; et non point, comme le veulent des libres penseurs imbéciles et de faux démocrates, que ce soit un jour choisi au hasard, entre les sept de la semaine, par le caprice de l'ouvrier, ou par l'arbitraire du patron. Une des tristesses de ce temps, où nous ne sommes plus à les compter, c'est de voir l'inepte fanatisme de majorités prétendues démocratiques repousser de la loi sur le travail des enfans ou des femmes le mot de dimanche, de peur d'avoir l'air de complaire aux curés (2). Je dirai plus, jamais, au point de vue social, faire le lundi ne vaudra célébrer le dimanche. Pour que le jour de repos, commandé par Dieu, fût vraiment, pour l'homme et pour le travailleur, pour la femme et pour l'enfant, un jour de relèvement et d'affranchissement, il faudrait qu'il fût ramené à sa signification ancienne; que, au lieu d'un chômage, « fauteur des vices et dissipateur des salaires », ce fût le jour de Dieu, en même temps que le jour de l'homme, — le jour de la famille et du foyer, le jour de l'âme et de l'esprit, et non pas seulement le jour des guinguettes ou des *bookmakers*.

Ici, l'Église appelle l'intervention de la loi, parce que la loi humaine ne ferait que sanctionner la loi divine. En est-il de même pour les autres points du programme ouvrier? Prenons la plus simple, en apparence, des mesures réclamées par les congrès des travailleurs, la limitation des heures de travail. Que nous enseigne le saint-père? Que l'activité de l'homme a des bornes qu'elle ne peut franchir; que le nombre d'heures d'une journée de travail ne doit pas excéder la mesure des forces du travailleur. Va-t-il fixer la longueur de la « journée normale, » comme disent certains sociologues, ou de la « journée maximale, » comme s'expriment, avec plus de réserve, quelques catholiques (3)? Non pas,

(1) H. Heine, *Prinzessin Sabbath*.

(2) C'est ainsi que notre chambre des députés, rejetant l'amendement présenté par M. Léon Say, a encore, en décembre dernier, par 316 voix contre 216, refusé d'inscrire dans la loi le nom du dimanche.

(3) M. le comte de Mun et M. l'abbé Winterer entre autres. Tous deux réclament une loi fixant la durée de la « journée maximale, » pour les ouvriers adultes dans

le pape est trop clairvoyant pour n'en pas sentir la difficulté; il remarque, expressément, « que la durée du travail et les intervalles de repos doivent être proportionnés à la nature du travail et à la santé de l'ouvrier, et qu'ils doivent être réglés d'après les circonstances, les temps et les lieux. » Humaine ou divine, c'est là le langage de la sagesse; mais c'est la négation de la journée normale, et des « trois huit. » Léon XIII n'est pas, comme tant de nos socialistes, dupe des progrès du « machinisme ; » il ne s'imagine point que, grâce à ces ouvriers de fonte et d'acier, le travail va bientôt devenir, pour l'homme, un passe-temps de quelques heures. Le pape se borne à réclamer, ce qui est admis de tous, la limitation du nombre d'heures de travail pour les enfans et les adolescens. Il est déjà moins catégorique pour les femmes; il ne va pas, sur ce point, aussi loin que M. J. Simon, tout en exprimant, lui aussi, ce qui est dans notre cœur, à tous, le désir que la femme soit laissée, autant que possible, au foyer et aux travaux domestiques. Quant aux hommes valides, le pape, encore une fois, ne nous donne aucune indication; il s'en remet à la liberté, aux associations, aux besoins de chaque pays et de chaque profession.

Les enseignemens du saint-siège seront-ils plus explicites pour le taux du salaire que pour la journée de travail? Le salaire, c'est, dans le monde du travail, la préoccupation qui prime toutes les autres, c'est, pour l'ouvrier, comme dit M. de Mun, la question éternellement poignante. Comment l'envisage le saint-père? Ici, comme d'habitude, il se contente de poser des principes généraux, il n'a garde d'entrer dans les détails de l'application; et n'allons pas dire qu'avec cette méthode il évite, à bon marché, les difficultés, car, en se contentant de poser des principes, — nous l'avons montré dans la première de ces études, — le pape reste dans sa fonction de pape. Faire plus serait en sortir. Le souverain pontife, conformément à sa mission pontificale, nous remémore les règles de la justice. En docteur, il aime les définitions doctrinales; c'est ainsi qu'il nous donne une théorie du salaire, plus philosophique peut-être qu'économique. L'argumentation a beau nous en sembler quelque peu scolastique, ce qui ne surprend guère de la part d'un tel admirateur de saint Thomas, je ne vois pas que les économistes aient à

les usines. En fait, il y a, on le sait, une loi de 1848 fixant, chez nous, ce maximum à douze heures; et une loi récente, votée par la chambre et non encore ratifiée par le sénat, vient, pour les femmes, d'abaisser ce maximum à dix heures. Au-dessous de cette journée maximale, la détermination du nombre d'heures de travail reviendrait, d'après M. de Mun et M. l'abbé Winterer, non aux pouvoirs publics, comme le demandent les partisans des « trois huit, » mais aux corporations, aux syndicats mixtes, à la juridiction professionnelle en un mot.

s'insurger contre elle. Cette théorie, qu'on nous permette de l'exposer brièvement, car c'est une des parties de l'enseignement pontifical sur lesquelles « interventionnistes » ou socialistes insistent le plus volontiers, croyant y découvrir la consécration de leur thèse favorite.

Après avoir constaté, d'accord avec les économistes, que le taux des salaires est déterminé, en fait, par la loi de l'offre et de la demande, Léon XIII entreprend de démontrer que, pour que la justice soit intacte, il ne suffit point que les clauses du contrat de salaire soient respectées des deux parties. Quoi qu'en puissent penser des juristes à vues étroites, cela, en bonne morale, est manifeste. Ici, peut-on dire, le contrat ne fait pas la justice ; la fait-il vis-à-vis des tribunaux humains, il ne la fait point au tribunal de Dieu. Il y a eu, de tout temps, des contrats léonins, des contrats viciés par la fraude ou faussés par la violence, contre lesquels, fussent-ils les plus réguliers du monde, la conscience s'est légitimement soulevée. Que faut-il donc, aux yeux du pape, pour que le contrat du travail soit conforme à la justice? Il faut que le salaire, consenti par le patron, assure la subsistance de l'ouvrier et de sa famille (1). C'est là le seul salaire équitable. L'ouvrier lui-même affirme Léon XIII, n'a pas le droit de travailler à d'autres conditions, car il ne peut se dérober au devoir de conserver son existence. « Par suite, quand un ouvrier, contraint par la nécessité, accepte des conditions trop dures qu'il ne lui est pas loisible de refuser, il subit une violence contre laquelle la justice proteste. » — La chose est de toute évidence; aucun moraliste n'y contredira, et, ici encore, Léon XIII est bien l'interprète de la morale éternelle, en même temps que l'organe de la morale catholique (2). « Abuser de la nécessité ou de l'isolement du travailleur, exploiter la pauvreté et la misère » a toujours été un péché, une indignité morale, réprouvée par les lois divines, sinon par les lois humaines (3).

(1) « Que le patron et l'ouvrier fassent telle convention qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre du salaire; au-dessus de leur libre volonté, il est une loi de justice naturelle, plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. »

(2) Cette théorie du salaire, en effet, n'est pas propre au pape Léon XIII ; elle se retrouve, avant ses encycliques ou ses discours, chez la plupart des théologiens qui se sont occupés de la question, notamment chez les jésuites, en si mauvais renom près de nos démocrates, chez le P. Taparelli, le P. Forbes, le P. Lehmkuhl, le P. Liberatore, le P. Nicolas Russo, le P. Costa-Rosetti ; voyez le P. G. de Pascal : *l'Église et la Question sociale*, 1891, p. 41-57.

(3) Il est manifeste qu'en posant cette théorie du salaire, Léon XIII n'entend nullement en confier l'application à l'État. Il est bon de rappeler, à ce propos, les fortes paroles adressées, en septembre dernier, par le pape aux pèlerins ouvriers : « Nous l'avons dit : il est certain que la question ouvrière et sociale ne trouvera jamais de solution vraie et pratique dans les lois purement civiles, même les meilleures. La so-

C'est sur ce point, pourtant, qu'on a cru apercevoir une divergence fondamentale entre les enseignemens de l'Église et les doctrines des économistes. J'avoue que je ne la vois point. Le pape, ici comme d'ordinaire, parle au nom du droit et de la justice abstraite ; le pape s'adresse à la conscience ; — les économistes font profession d'observer les faits ; ils raisonnent d'après les faits, cherchant à les réduire en lois, non pour la conscience, mais pour la science. Et, malgré cette diversité de points de vue, il se trouve que, entre les préceptes de l'Église et les lois économiques, au lieu d'une contradiction, comme on l'imagine parfois, il y a plutôt concordance. Qu'ont dit, en effet, les économistes, les anciens, ceux qui se sont montrés les plus durs ou les plus décourageans pour l'ouvrier, les Turgot et les Riccardo, par exemple? Ils ont précisément enseigné que le taux des salaires est réglé par ce qui est nécessaire à l'ouvrier pour sa subsistance et pour celle de sa famille. D'après les plus secs de ces économistes du vieux temps, le salaire doit, par définition, suffire à l'entretien du salarié ; sans cela, en effet, l'ouvrier disparaît, et avec l'ouvrier, le patron ; l'industrie perd les bras dont elle ne peut se passer. Mais la science a marché, depuis Turgot et depuis Riccardo ; et toute apparence de contradiction entre les lois économiques et les règles de la justice, telles que les formule le saint-siège, disparaît, *a fortiori*, quand, au lieu d'en rester aux doctrines vieillies des fondateurs de l'économie politique, on s'en tient à la science contemporaine.

Catholiques ou hétérodoxes, nombre d'amis de l'ouvrier semblent en être encore à la théorie désolante et démodée « du fonds des salaires, » et à la trop fameuse « loi d'airain » du juif Lasalle. Ils semblent croire que, d'après les enseignemens des économistes, les ouvriers, obligés par la concurrence d'offrir leurs bras au rabais, ravalent eux-mêmes le taux du salaire à ce qui est strictement nécessaire à l'ouvrier pour ne pas mourir de faim. Ce sont là des vues surannées ; elles n'ont plus cours dans la science ; autant vaudrait parler à nos chimistes du phlogistique de Stahl ; il y a beau temps que l'observation des faits en a montré la fausseté et que nos savans en ont fait justice (1). Ce que tels économistes

lution est liée aux préceptes de parfaite justice réclamant que le salaire réponde adéquatement au travail. Elle est donc du ressort de la conscience. Or, la législation humaine, visant directement les actes extérieurs de l'homme, ne saurait comprendre la direction des consciences. La question réclame aussi le concours de la charité qui va au-delà de la justice. Or, la religion seule, avec les dogmes révélés et les préceptes divins, possède le droit d'imposer aux consciences la justice, la parfaite charité, avec tous ses dévoûmens. »

(1) Voyez, par exemple, mon frère Paul Leroy-Beaulieu, *Précis d'économie politique*. Cf., pour ne citer que des Français, MM. Léon Say, Levasseur, Maurice Block.

avaient pris, autrefois, pour le salaire naturel, normal, n'est que le salaire minimum au-dessous duquel la rémunération de l'ouvrier ne saurait descendre longtemps. En voulons-nous la preuve, nous n'avons qu'à regarder autour de nous. Là où les capitaux sont abondans et où le travail est libre, le salaire du travailleur tend à s'élever bien au-dessus de ce qui lui est indispensable pour sa subsistance. C'est ainsi que, au XIXe siècle, nous l'avons déjà remarqué, la rémunération de la main-d'œuvre a été sans cesse en grossissant. L'ouvrier est-il porté à l'oublier? c'est que, ainsi qu'il arrive d'habitude, ses besoins et ses appétits ont crû encore plus vite que son bien-être.

Dans les pays pauvres, où les capitaux sont rares et les bras abondans, la nature des choses met obstacle à ce que les salaires soient élevés. Dans les pays riches, au contraire, les cas où le travail de l'ouvrier ne lui donne pas de quoi subsister décemment deviennent de plus en plus rares; ils ne se rencontrent guère, en fait, qu'en des circonstances exceptionnelles, aux époques de crises industrielles, par exemple. Et, quand les salaires sont deprimés par la situation du marché, peut-on se flatter de les relever à l'aide d'un tarif officiel, affiché dans les usines? Presque autant vaudrait astreindre, par une loi, les patrons à faire travailler leurs ouvriers quand ils n'ont plus de commandes à exécuter, et que les marchandises s'entassent inutilement dans leurs magasins. La charité ou l'humanité peuvent les y décider, la loi ne saurait les y contraindre. Qui ne voit à combien d'impossibilités se heurterait une pareille législation? Léon XIII a trop de sens pratique pour n'en avoir pas le sentiment; aussi, nulle part, le souverain pontife n'a-t-il invité les princes ou les parlemens à décréter un minimum de salaire au-dessous duquel ni l'ouvrier, ni l'ouvrière ne pourraient louer leurs bras.

Sa théorie des salaires exposée, Léon XIII s'arrête court. Au moment où il semble sur le point d'invoquer l'aide de la loi, le saint-père recule, effrayé, devant les difficultés et devant les périls de l'ingérence gouvernementale. Il en sort en faisant appel à l'association, aux corporations. Le langage pontifical est catégorique; il vaut la peine d'être retenu: « Mais de peur que, dans ces cas (salaires insuffisans) et dans d'autres analogues, comme en ce qui concerne la journée du travail et les soins de la santé de l'ouvrier, les pouvoirs publics n'interviennent d'une manière importune (*ne magistratus inferat sese importunius*), vu surtout la variété des circonstances, des temps et des lieux, il sera préférable que la solution soit réservée au jugement des corporations (*collegiorum*), ou que l'on recoure à quelque autre moyen de sauvegarder les intérêts des ouvriers, en y joignant, si l'affaire le

réclamait, le secours et l'appui de l'État. » On voit avec quelle réserve et avec quelles restrictions le pape accepte l'immixtion de l'État. A l'inverse de la foule des « interventionnistes, » il ne s'y résigne qu'à son corps défendant. Léon XIII, en réalité, aboutit, en toutes choses, à déconseiller l'intervention de l'État; — là où il l'admet, c'est toujours, encore une fois, comme un pis-aller (1).

V.

Quand on a une vue aussi nette des obstacles opposés à la réglementation du travail « par la variété des temps et des lieux, » on doit avoir peu de foi dans une législation internationale. Cela est bon pour ceux qui préconisent la journée *maxima* et le salaire *minimum*. Aussi, dans la grande encyclique de Léon XIII, n'est-il nulle part question de lois internationales. Et qui, cependant, plus que le pape, avait qualité pour recommander une pareille législation? La papauté n'est-elle pas elle-même un pouvoir international ou supranational? Et ses encycliques, comme l'indique leur nom, ne s'adressent-elles pas également aux peuples des cinq parties du monde? Par ses origines, comme par sa fonction, le siège romain, le vrai siège œcuménique est, de toutes les autorités du globe, la mieux placée pour provoquer une entente internationale. Qu'étaient donc les conciles, s'ils n'étaient des congrès internationaux? Et papes et conciles ne se sont-ils pas maintes fois efforcés de réunir les princes et les peuples chrétiens pour une action commune? Si l'Europe les eût écoutés, il y a longtemps qu'elle eût pu dire : il n'y a plus d'Alpes et plus de Pyrénées. L'Église a été le grand agent d'unification du monde moderne. La papauté a travaillé des siècles à faire de « la chrétienté » un corps vivant, n'ayant qu'une âme et une conscience, et obéissant librement à des lois communes. A cet égard encore, quand notre siècle montre quelque velléité de sortir de l'exclusivisme national pour essayer d'une entente entre les diverses nations; quand, oubliant un instant leurs trop justes défiances et leurs rancunes légitimes,

(1) Sur ce point, pour être juste envers eux, il ne faut pas oublier que la plupart des réformateurs catholiques se sont toujours défendus, eux aussi, de vouloir faire régler les salaires par l'État : « A aucun moment, écrivait M. de Mun, quelques mois avant la publication de l'encyclique *De conditione opificum*, je n'ai pensé, ni admis qu'un salaire minimum pût être déterminé et fixé directement par une loi de l'État. Si la solution de ce redoutable problème peut se rencontrer, ce n'est, à mon sentiment, que dans l'accord formé, au sein de la profession, par un conseil d'arbitrage représentant les parties intéressées ou, mieux encore, par la corporation régulièrement organisée.» (*L'Association catholique* du 15 juin 1871.) Le cardinal Manning, expliquant un passage de sa lettre au congrès de Liège, s'est, lui aussi, arrêté à des vues analogues.

les gouvernemens se tendent timidement une main pacifique par-dessus les frontières hérissées de douanes et de forteresses, ils ne font que revenir aux pratiques longtemps encouragées par l'Église. Sur ce point encore, Rome avait devancé la démocratie et « l'internationalisme » contemporain.

Ce qu'elle a fait, tant de fois, à l'époque des croisades; ce qu'elle renouvelait, encore récemment, en faveur de l'abolition de l'esclavage, pourquoi l'Église ne le tenterait-elle pas, aujourd'hui, au profit des masses ouvrières? Aussi, à l'inverse des gouvernemens civils, le saint-siège n'a-t-il aucune objection de principe contre une législation internationale du travail; ni son autorité, ni son indépendance n'en ont rien à redouter. Lorsque, en 1889, un catholique suisse, M. Decurtins, proposa au gouvernement helvétique de réunir une conférence internationale pour l'étude des questions ouvrières, M. Decurtins obtint sans peine l'approbation pontificale (1). Et quand, en 1890, l'empereur allemand, s'appropriant l'idée du démocrate suisse, évoqua la conférence à Berlin, Léon XIII ne se fit pas prier pour féliciter le remuant souverain de son impériale sollicitude envers les déshérités de ce monde. Le saint-siège n'eût pas mieux demandé que d'envoyer quelque prélat de la cour romaine s'asseoir, à la conférence de Berlin, à côté de M. Jules Simon. Le Vatican était, de tous les cabinets de l'Europe, le seul qui ne pût hésiter devant l'invitation de l'élève fraîchement émancipé du prince Bismarck. N'ayant plus de sujets auxquels appliquer les décisions prises en commun, le saint-siège n'avait rien à redouter des protocoles de la Friedrichstrasse.

Tout autre est la situation des gouvernemens laïques. Que, pour ces derniers mêmes, des conférences où l'on se borne à discourir, entre deux banquets, sur la protection du travail et sur la situation des ouvriers, puissent demeurer inoffensives, à condition de demeurer académiques et de ne pas trop exalter les cervelles populaires; — qu'elles puissent même, à l'occasion, sur quelques points déterminés, avoir quelque utilité pratique, nous ne voulons pas le contester au saint-père. Mais en serait-il de même de traités et de conventions en forme, liant les divers États par des

(1) Lettre adressée à M. Decurtins, le 1er mai 1889, au nom du saint-père, par Mgr Jacobini, alors secrétaire de la Propagande. Dans cette lettre, le prélat énumérait les points sur lesquels pouvaient utilement porter les délibérations de la conférence. Ces points, les voici : « protéger l'enfance afin que ses forces ne soient pas consumées avant le temps par des fatigues prématurées et que son innocence ne soit plus mise en péril; rendre les mères de famille à leur ménage et à leurs fonctions et empêcher que, attachées à des ateliers, elles ne se détournent de leur tâche naturelle; étendre la protection même sur les ouvriers dans l'âge viril pour que leur travail journalier ne se prolonge pas au delà des heures équitables; enfin garantir par la loi civile le repos des jours de fête dont la sanctification est prescrite par Dieu lui-même. »

engagemens réciproques ? On mène grand bruit, aujourd'hui, dans nos chambres françaises, de ce qu'on appelle la liberté de nos tarifs de douanes ; il est une liberté autrement précieuse à un peuple qui prétend demeurer maître chez lui, c'est la liberté du travail national. L'aliéner, par traité, ne serait rien moins qu'abdiquer son indépendance économique, et peut-être, du même coup, son indépendance politique. — Qui ne voit que, avec une réglementation internationale, les dangers de l'intervention de l'État seraient grossis des dangers de l'intervention étrangère? Aux inconvéniens de l'ingérence administrative viendraient se superposer les périls de l'immixtion des chancelleries diplomatiques derrière lesquelles, dans notre Europe en armes, on croit toujours entendre le fracas des bataillons en marche. Se figure-t-on le général de Caprivi ou le marquis di Rudini adressant des notes au quai d'Orsay sur l'exécution des règlemens internationaux touchant la durée de la journée de travail ? Ne nous leurrons point de songes, à tout le moins prématurés : de pareilles conventions seraient encore plus malaisées à formuler et ne seraient guère moins périlleuses à appliquer qu'un traité de désarmement général, signé à Paris ou à Berlin.

Mais, pour qu'ils marchent simultanément dans la voie du progrès social, est-il bien nécessaire que les divers États soient liés par des conventions ? Non, grâce à Dieu. Il suffit qu'ils soient animés d'un même esprit et qu'ils obéissent à une inspiration commune. Ne le voyons-nous pas, déjà, pour ce qu'il y a de vraiment pratique dans cette législation sociale, par les lois édictées, presque partout, en même temps, pour la protection des nouveau-nés, pour la protection des enfans ou des adolescens, pour la protection des jeunes filles, des femmes mêmes? Et cette commune inspiration d'humaine solidarité, d'où peut-elle mieux nous venir que de l'Évangile et du christianisme, qui, aujourd'hui encore, reste, quoi qu'on en dise, le lien de notre civilisation occidentale, le lien béni grâce auquel néo-Latins, Germains, Slaves, Anglo-Saxons, nous demeurons tous unis en un faisceau vivant, en dépit de nos vieilles querelles et de nos mesquines jalousies nationales? Telle est, si nous savons lire, la pensée du pape. Et c'est bien là, en effet, l'office de la religion et le rôle d'un pouvoir spirituel : souffler aux nations diverses un même sentiment, imprimer aux peuples une direction commune, en rapprochant les esprits et en unifiant les âmes. Qu'ils soient un dans le Christ! *Unum sint!* répète l'Église en ses prières. Voilà qui rentre assurément dans la mission du christianisme. Seule, — avec la science peut-être, mais avec une autre prise sur les sociétés, — la religion peut, sans inquiétude ni menace pour personne, faire de « l'internationalisme » à la fois efficace et pacifique. Que les gouvernemens et les peuples se pénètrent des

enseignemens du saint-siège, ou, — ce qui revient au même, en réalité, — que les catholiques, que les protestans, que les orthodoxes s'imprègnent également de l'esprit de l'Évangile; et, sans qu'il soit besoin de réunir les diplomates autour d'un tapis vert, sous la présidence d'un chancelier, les questions ouvrières, étudiées, partout, dans le même sentiment, humain et chrétien, recevront la seule solution internationale compatible avec la variété des situations et des circonstances, avec la diversité des lieux et des temps, avec l'inégalité des hommes et des races, la seule qui se puisse concilier avec les intérêts des peuples et l'indépendance des États. Ici encore, le problème est, avant tout, moral, et c'est par une influence morale qu'il doit être résolu.

Nous sommes ainsi ramenés, en toutes choses, à la même conclusion : rien de vraiment efficace, rien de solide et de durable, pour nos sociétés démocratiques, en dehors de l'Évangile, en dehors de l'esprit chrétien et de la fraternité chrétienne. Le progrès social, la paix sociale, l'État est impuissant à nous les assurer; si grandes qu'elles soient, cela dépasse ses forces. Législation nationale, ou législation internationale, la loi et la contrainte légale risquent trop souvent d'envenimer les plaies qu'elles prétendent fermer. A nos démocraties industrielles, il faut autre chose que des règlemens sur le travail, des textes législatifs, ou des arrêtés de police sur l'usine et l'atelier. Quand apprendrons-nous à nous défaire de nos superstitions modernes? La loi est comme les signes cabalistiques du sorcier, ou les magiques formules du chaman : elle n'a point en elle de vertu curative. La loi, par elle-même, est chose morte, et il n'y a pas de salut en elle. Les lois ne valent que par le principe qui les inspire, ou par l'esprit qui les applique. Toute la science ou l'habileté des législateurs ne sauraient communiquer aux sociétés ce qui ne se donne pas par décret, un principe vivant qui agisse sur les âmes; — car, quelque abus qu'on fasse de ce mot, il nous faut bien le dire, la question sociale reste, avant tout, une question d'âmes. Or, l'État et la loi n'ont rien pour les âmes. Cette vérité nous apparaîtra plus manifeste encore, prochainement, quand nous examinerons le remède préféré des réformateurs catholiques et du pape Léon XIII, les associations professionnelles, les corporations, les syndicats. Là, nous verrons clairement que ce qui importe aux sociétés et à la paix sociale, c'est bien moins les formes matérielles, les dispositions légales et les règlemens d'administration que l'homme lui-même, et l'âme de l'homme.

ANATOLE LEROY-BEAULIEU.

car je connais mon injustice et mon crime se dresse sans cesse contre moi. »

Tout à coup Thaïs se dressa sur son lit. Ses yeux de violette s'ouvrirent tout grands; et, les regards envolés, les bras tendus vers les collines lointaines, elle dit d'une voix limpide et fraîche :

— Les voilà, les roses de l'éternel matin!

Ses yeux brillaient ; une légère ardeur colorait ses tempes. Elle revivait plus suave et plus belle que jamais. Paphnuce agenouillé l'enlaça de ses bras noirs.

— Ne meurs pas! criait-il d'une voix étrange qu'il ne reconnaissait pas lui-même. Je t'aime, ne meurs pas! Écoute, ma Thaïs. Je t'ai trompée; je n'étais qu'un fou misérable. Dieu, le ciel, tout cela n'est rien. Il n'y a de vrai que la vie de la terre et l'amour des êtres. Je t'aime! Ne meurs pas. Ce serait impossible; tu es trop précieuse. Viens, viens avec moi. Fuyons, je t'emporterai bien loin dans mes bras. Viens, aimons-nous. Entends-moi donc, ô ma bien-aimée; et dis : « Je vivrai, je veux vivre. » Thaïs! Thaïs! lève-toi!

Elle ne l'entendait pas. Ses prunelles nageaient dans l'infini. Elle murmura :

— Le ciel s'ouvre. Je vois les anges, les prophètes et les saints... Le bon Théodore est parmi eux, les mains pleines de fleurs ; il me sourit et m'appelle... Deux séraphins viennent à moi. Ils approchent... Qu'ils sont beaux!.. Je vois Dieu...

Elle poussa un soupir d'allégresse et sa tête retomba inerte sur l'oreiller. Thaïs était morte. Paphnuce, dans une étreinte désespérée, la dévorait de désir, de rage et d'amour.

Albine lui cria :

— Va-t'en, maudit!

Et elle posa doucement ses doigts sur les paupières de la morte.

Paphnuce recula, chancelant, les yeux brûlés de flammes et sentant la terre s'ouvrir sous ses pas.

Les vierges entonnaient le cantique de Zacharie :

— « Béni soit le Seigneur, le dieu d'Israël... »

Brusquement la voix s'arrêta dans leur gorge. Elles avaient vu la face du moine et elles fuyaient d'épouvante en criant :

— Un vampire! un vampire!

Il était devenu si hideux, qu'en passant la main sur son visage il sentit sa laideur.

ANATOLE FRANCE.

LA TRANSFORMATION

DU

GOUVERNEMENT LOCAL

AUX ÉTATS-UNIS

Au commencement de ce siècle, malgré les violences et les insuccès de la Révolution française, les peuples de l'Europe réclamaient avec instance une constitution et le régime parlementaire, et, pour les obtenir, plusieurs d'entre eux se sont soulevés contre leur souverain. On croyait que cette forme de gouvernement assurerait la liberté, l'égalité devant la loi, l'économie dans les dépenses et la félicité publique. Les publicistes comme les foules considéraient avec envie l'heureuse Angleterre, qui jouissait de ce régime politique, dépeint en termes si enthousiastes dans *l'Esprit des lois*. Successivement, soit par des insurrections, soit par l'octroi des rois, tous les états européens, excepté la Russie, ont obtenu ce qu'ils désiraient avec tant d'ardeur : le pouvoir législatif est exercé par des assemblées délibérantes, dont les membres sont élus librement par les citoyens.

Mais quel étonnant revirement d'opinion s'est produit ! On est prêt à brûler ce qu'on adorait naguère. Ce régime parlementaire, si ardemment désiré jadis, est aujourd'hui presque partout l'objet

des attaques les plus vives. On ne peut en dire assez de mal ; il est la cause de toutes les crises, de toutes les souffrances, même de celles qui sévissent exclusivement dans le domaine économique. En France, il inspire, dit-on, une telle animadversion, que le peuple, qui a fait la Révolution de 1789 pour conquérir la liberté, est prêt à la sacrifier et à demander au premier dictateur venu qu'il le délivre des mains du parlementarisme. En Italie, c'est à lui qu'on s'en prend de toutes les fautes commises, dépenses exagérées de l'armée et de la marine, déficit croissant du budget, ruine des campagnes, émigration croissante, politique coloniale et, cette faute sans excuse, l'occupation de Massaouah. Récemment, à la clôture du parlement autrichien, le président Smolka reprochait aux députés d'avoir prononcé plus de neuf mille discours, dont deux mille à propos de la loi financière. En Angleterre, dans la patrie même du régime parlementaire, on dit qu'il est devenu impuissant, qu'il ne marche plus, et récemment on allait jusqu'à l'appeler la « grande nuisance. » En Amérique, comme le montrait récemment ici même M. le duc de Noailles, sous l'action de l'esprit conservateur des anciens colons, les institutions libres ont échappé aux tendances de la démocratie extrême, et cependant toutes les réformes qui se font dans l'ordre politique ont pour but de restreindre l'activité des assemblées délibérantes et de concentrer le pouvoir aux mains de certains hauts fonctionnaires. J'ai consacré une précédente étude (1) à faire voir sous quelle forme ce mouvement s'est produit au centre de la Fédération, dans la chambre des députés, où il a eu pour résultat d'attribuer au président, un vrai dictateur, et aux comités nommés par lui, un pouvoir plus absolu et moins contrôlé que celui des souverains despotiques de l'Europe. Je voudrais faire voir maintenant comment une transformation semblable s'accomplit dans les états particuliers et dans les grandes villes. Il n'est guère dans l'ordre politique de phénomène plus important et plus curieux à étudier, puisqu'il est général dans les deux mondes, partout où fonctionnent des parlemens et des administrations électives (2).

(1) Voyez la *Revue* du 1er novembre 1886.

(2) Je prendrai surtout pour guide le beau livre de M. Bryce, *The American commonwealth*, qui vient de paraître et qui est, à mon avis, depuis Tocqueville, l'étude la plus complète et la plus profonde qu'il y ait de la grande république. Membre du parlement anglais, ancien sous-secrétaire des affaires étrangères, professeur de la faculté de droit de l'université d'Oxford et auteur d'une histoire de l'empire romain, M. Bryce était admirablement préparé pour bien saisir les caractères de la société américaine et pour analyser les ressorts de ses institutions. Je dois beaucoup aussi aux communications d'un publiciste américain très distingué, M. Albert Shaw, qui a entrepris de comparer le système d'administration de son pays à ceux de l'Europe.

I.

Les trente-huit états qui, en ce moment, constituent l'Union américaine ont chacun, on le sait, leur constitution particulière que le peuple a votée et qu'il peut amender, en suivant certaines prescriptions, assez compliquées pour qu'il ne soit pas fait usage de ce droit à la légère. Toutes ces constitutions étaient, dans le principe, calquées sur le modèle de celle de la Fédération. Elles avaient pour but essentiel de garantir aux citoyens ce que l'on appelait les droits naturels et les libertés nécessaires : liberté de la parole, de la presse, de l'enseignement, des cultes, égale admissibilité aux emplois, égalité devant la loi, *habeas corpus*, le jury ; et tous ces droits étaient déclarés sacrés, inaliénables et placés au-dessus de toute loi et de toute entreprise de l'autorité. Ce que les auteurs de ces constitutions avaient eu surtout en vue, en Amérique comme en Europe, c'était d'opposer une barrière infranchissable aux entreprises et à l'arbitraire du pouvoir exécutif; mais on n'avait pas songé à limiter l'activité du pouvoir législatif. On s'aperçut bientôt que de ce côté existait un danger non prévu, mais très réel, surtout pour la bourse des contribuables. On vit les législatures des états particuliers contracter des dettes insensées et parfois les répudier, fonder des banques sans base sérieuse, multiplier les fonctions pour y placer les favoris du groupe dominant, accorder des faveurs à certaines corporations privilégiées, construire des ponts et des routes à l'usage des meneurs politiques, accorder des concessions de chemins de fer uniquement pour enrichir les lanceurs d'affaires, en un mot, les chefs des différens partis, mettre le trésor au pillage, parfois successivement, d'autres fois de connivence, et de façon à faire tous fortune aux dépens du public.

Heureusement en Amérique, quand un mal est nettement aperçu et mis au jour, il y est appliqué des remèdes prompts et énergiques. Celui qui fut adopté ici consista à limiter de plus en plus, par des articles des constitutions revisées, l'activité malfaisante des chambres. Comme le dit très bien M. Albert Shaw, le peuple reprit en main, dans une mesure de plus en plus grande, le pouvoir législatif, en imposant au parlement des restrictions très grandes relatives à la durée des sessions et aux objets soumis aux décisions des chambres.

MM. Bryce et Shaw nous font connaître les différens moyens que consacrent les constitutions des états particuliers pour brider l'activité des parlemens. Tout d'abord, il y a le système des deux chambres qu'on rencontre partout; car, en Amérique, on est plus que

jamais convaincu de la vérité de ce mot de Lally-Tollendal, rapporteur du comité de la constitution en 1789 : « Avec une seule chambre vous pourrez tout détruire, sans les deux chambres vous ne pourrez rien fonder. » Tel projet de loi destiné à favoriser l'un ou l'autre intérêt particulier sera rejeté par le sénat, parce que les mêmes influences n'y dominent pas et aussi parce que l'une des deux assemblées se plaît souvent à tenir l'autre en échec. Cette opposition a toujours un excellent résultat, disent les Américains : elle empêche l'adoption d'un grand nombre de bills, et c'est autant de gagné, car « en fait de lois, comme en fait de vermine, plus on en tue, mieux cela vaut. »

Le *veto* que possède le gouverneur dans 34 états sur les 38 est aussi un moyen de préservation contre l'activité législative des chambres, car ce n'est point là, comme en Europe, une arme rouillée et vaine, dont un souverain ne peut faire usage sans risquer sa popularité, son trône ou même sa vie. Dans un article de la *Revue* (1), M. le duc de Noailles a montré l'importance de cette prérogative aux mains du président de la Fédération. Les gouverneurs y ont recours tout aussi souvent que lui, car assez fréquemment ils appartiennent à un autre parti que celui qui domine dans les chambres, et leur responsabilité étant plus grande, ils se laissent guider davantage par l'intérêt général. D'après ce que rapporte M. Bryce, il n'est pas rare de voir un gouverneur invoquer comme un titre à sa réélection l'emploi énergique qu'il a fait de son droit de *veto*.

Nous n'avons nulle idée de la fureur de légiférer des parlemens aux États-Unis. Je trouve à ce sujet des chiffres très curieux dans un discours prononcé à la réunion de 1886 de l'Association du barreau américain par son président, M. William Allen Butler. Ainsi, dans la session du congrès fédéral 1885-1886, le nombre total des bills « introduits » s'est élevé à 2,906, dont 1,101 ont été votés. Dans les différens états, les chiffres ne sont pas moins stupéfians. Dans dix états, 12,449 bills ont été proposés et 3,793 votés. New-York a pour sa part 2,093 bills proposés et 681 votés; Kentucky, 2,390 proposés, 446 votés; Alabama, 1,469 proposés, 442 votés. Les lois votées dans le Minnesota, pendant la session de 1887, forment un volume de 1,100 pages. A chaque session, les lois adoptées par le parlement du Wisconsin remplissent, en moyenne, 1,500 pages très serrées. Il est vrai que la plupart de ces bills se rapportent à des objets d'intérêt particulier.

(1) Voyez la *Revue* du 15 avril.

Pour mettre des bornes à ce déluge législatif, les constitutions réformées ont élevé toute sorte de barrières. Ce qu'il fallait réprimer tout d'abord, c'était l'entraînement aux dépenses excessives exigeant de nouveaux impôts, et surtout de continuels emprunts. C'est là un des plus graves défauts du régime parlementaire. Chaque groupe de députés réclame de l'argent dans l'intérêt de la circonscription qu'il représente, et, sous peine de succomber sous la coalition des appétits frustrés, il faut bien que le ministre leur accorde quelque satisfaction. Puis arrive toute une série d'exigences nouvelles en vue « de favoriser le progrès. » Le trésor public est mis en coupe réglée; le déficit se creuse; les contribuables, de plus en plus frappés, ne savent à qui s'en prendre et s'irritent sourdement; le prestige du système représentatif est ébranlé.

Les états américains de l'Ouest, les plus maltraités sous ce rapport, ont été les premiers à attaquer le mal dans sa racine. Dès 1846, la constitution de l'Iowa interdit à la législature d'accorder des subsides à des sociétés ou des corporations et de contracter aucune dette nouvelle, même pour des travaux publics ou des objets d'utilité générale, sauf une dette flottante de 100,000 dollars, en attendant la rentrée des impôts. La plupart des autres états suivirent successivement cet exemple. En 1874, l'état de New-York, en revisant sa constitution, interdit absolument tout nouvel emprunt, sauf si le corps électoral le vote directement en vue d'un objet déterminé, et des restrictions du même genre sont maintenant en vigueur dans presque tous les états. C'est le régime appliqué partout en Suisse : toute dépense nouvelle, à moins qu'elle ne soit très minime, doit être approuvée par le peuple. En France, les conseils municipaux de deux localités, Cluny et Riom, ayant besoin de faire un emprunt pour construire l'une un marché, l'autre une caserne, ont soumis le projet au vote populaire; et, dans les deux cas, celui-ci s'est prononcé pour la négative.

Les Américains ont trouvé un moyen plus simple encore de se préserver des effets d'un mal nécessaire, la réunion des chambres. Autrefois elles siégeaient, comme en Europe, chaque année. Aujourd'hui, dans tous les états, sauf dans cinq faisant partie du groupe des treize états primitifs, il n'y a plus de session du parlement que tous les deux ans, et chacun s'en félicite. Un gouverneur d'état disait à M. Bryce : « Nos législateurs sont certes de très braves gens; mais c'est un soulagement universel quand nous les voyons rentrer dans leurs foyers. » On demande à un autre gouverneur s'il n'y a pas d'inconvénient à ne réunir les chambres

que tous les deux ans : « Nullement, répond-il ; au contraire, tous les trois ou quatre ans seulement vaudrait encore mieux. » La durée de la session bisannuelle est aussi généralement limitée à un terme très court. Vingt-deux états ont fixé d'une façon absolue le nombre de jours pendant lesquels les chambres peuvent siéger; d'autres ont préféré une autre méthode : ils n'accordent l'indemnité aux députés que pendant un certain temps. Ceux-ci peuvent continuer à se réunir; mais le sentiment du devoir rempli est alors leur seule rémunération. Je n'ai pu constater dans combien de cas cela a paru suffisant.

Dans beaucoup d'états, la durée de la session ne peut excéder soixante jours. Dans d'autres, on a accordé quatre-vingt-dix jours. Le Nebraska avait même réduit le terme à vingt jours ; on y est revenu récemment à un autre système : on ne limite plus la durée de la session, mais le traitement des députés y est fixé à 300 dollars, ce qui équivaut à peine au salaire d'un manœuvre. Toutefois, un autre inconvénient se fait sentir. Ces représentans du peuple, qui ne peuvent se réunir qu'une fois tous les deux ans, pendant deux ou trois mois seulement, arrivent de leurs cantons respectifs chargés de bills dont ils veulent absolument obtenir le vote. D'où plus d'examens préliminaires, plus de délibérations, plus de débats. On vote, on vote au pas de course. On fait presque autant de lois, et elles sont plus mauvaises. Quelques états, comme le Colorado et la Californie, par exemple, ont prolongé la durée des sessions ou le terme pendant lequel l'indemnité parlementaire est payée.

On demeure confondu quand on voit la démocratie extrême, en Suisse et aux États-Unis, réaliser l'idéal du représentant le plus décidé du principe d'autorité, M. de Bismarck, en limitant à des bornes de plus en plus étroites l'activité des assemblées délibérantes. Dans les pays monarchiques, il serait imprudent de trop restreindre les pouvoirs du parlement, car ici c'est l'autorité du souverain qui doit être tenue en échec, sous peine d'aboutir au despotisme; mais dans les républiques, où le danger réside dans l'omnipotence des chambres, c'est à ce mal qu'il faut porter remède, et ainsi tout ce qui se fait aux États-Unis à cet effet mérite l'étude la plus attentive.

II.

Pour se rendre compte des tendances nouvelles de la démocratie en Amérique, il faut considérer, non les changemens introduits dans la constitution fédérale, qui sont très rares, mais les modifi-

cations des constitutions des états, qui sont très fréquentes, surtout dans ceux de l'Ouest. D'après ce que nous apprend M. Hitchcock, dans son livre si instructif, *Study of american state constitutions* (1), depuis 1776 on a adopté 105 constitutions nouvelles, plus 214 amendemens constitutionnels. La durée moyenne d'une constitution est de trente ans. Dans les états de la Nouvelle-Angleterre, où l'esprit traditionnel des puritains a conservé plus d'action, les changemens sont moins fréquens. Ainsi, le Massachusetts vit encore sous sa constitution de 1780; le Connecticut, le Rhode-Island et le Maine n'ont modifié la leur qu'une fois; le Vermont et le New-Hampshire que deux fois. Les constitutions et les lois des états particuliers ont pour le citoyen une tout autre importance que celles du gouvernement fédéral; car les premières le touchent sans cesse et dans sa vie de chaque jour, pour ses droits civils et politiques, tandis que les secondes se rapportent plutôt aux relations de la Confédération avec l'étranger ou aux rapports des états particuliers entre eux.

Dans les modifications de ces nombreuses constitutions, M. Bryce a été frappé de deux tendances, en apparence, opposées, mais nées d'un même sentiment de défiance à l'égard des députés : d'une part, on a accru l'autorité du pouvoir exécutif, représenté par le gouverneur; d'autre part, on a fait intervenir plus directement le vote populaire. Ainsi, à l'origine, on aurait cru porter atteinte à la souveraineté du peuple en donnant à l'exécutif le droit de refuser sa sanction aux lois votées par les chambres. Peu à peu, comme nous l'avons dit, le *veto* a été accordé au gouverneur dans tous les états, sauf quatre. La durée de ses fonctions a été prolongée, et les restrictions à sa rééligibilité ont été presque partout supprimées. Les juges aussi sont nommés pour un temps plus long, et leur traitement a été augmenté. Ils étaient naguère souvent choisis par le parlement; aujourd'hui, là où ils ne sont pas élus par le suffrage universel, ils sont désignés par le gouverneur.

D'où vient cette tendance générale à accroître les prérogatives de l'exécutif, si opposée, semble-t-il, à l'esprit démocratique? C'est d'abord parce que le gouverneur élu par le corps électoral de l'état tout entier est souvent un personnage considérable, connu et jouissant de l'estime publique. C'est ensuite parce que l'on a reconnu que dans le domaine de la politique, comme dans celui de l'industrie, rien n'est aussi efficace pour obtenir de bonne besogne que la

(1) En Europe tout ce qui concerne le gouvernement de la grande république a été l'objet de nombreuses et excellentes études; mais ce qui se rapporte aux états particuliers, étant d'accès plus difficile, a été négligé, sauf par M. Boutmy, qui en fait ressortir toute l'importance.

responsabilité. Le gouverneur agit sous les yeux de tous ; il sait que c'est à lui seul qu'on demandera compte des résolutions qu'il aura prises ; tandis que les décisions des chambres, étant l'œuvre d'une majorité collective, échappent souvent au jugement de l'opinion publique.

Le second changement à noter est celui qui consiste à faire intervenir directement le peuple dans la confection des lois. On est arrivé à ce but de plusieurs façons, et tout d'abord d'après une méthode spécialement anglaise et que l'on appelle *local option*, « l'option locale, » c'est-à-dire qu'on délègue aux habitans des divers districts le droit de décider s'ils y admettent l'application de certaines lois. C'est là un excellent système, premièrement parce que la situation différente de chaque circonscription n'admet pas l'application d'une règle uniforme ; secondement, parce que certaines mesures ne sont vraiment efficaces que si elles sont appuyées par l'opinion publique. Dans les pays qui ont subi l'influence de la Révolution française et de l'Empire, on veut que des règlemens identiques soient mis en vigueur partout, dans un hameau de cent habitans comme dans une ville qui en compte des centaines de mille, au Nord comme au Midi, dans les cantons les plus arriérés comme dans les plus avancés. Voici des exemples du système de « l'option locale. » La loi sur l'enseignement primaire en Angleterre n'a pas édicté l'enseignement obligatoire pour tout le pays : il appartient à chaque localité de décider si elle veut avoir un comité scolaire (*School Board*) et si elle entend imposer aux parens le devoir d'envoyer leurs enfans à l'école. S'agit-il de créer une bibliothèque communale (*free library*) et de lever à cet effet un impôt spécial, la question est soumise aux votes des habitans ; et récemment, à Glascow, le projet d'en fonder une a été repoussé par 28,946 *non* contre 22,755 *oui*. Accordera-t-on dans un certain district des licences pour la vente des boissons alcooliques, la majorité des électeurs aura à le décider. Aux États-Unis, on a soumis ainsi au vote populaire la question de savoir, ici, si l'enseignement sera entièrement gratuit, et il l'est devenu, en effet, dans la plupart des états ; ailleurs, si le débit des spiritueux sera *oui* ou *non* interdit ; dans l'état de New-York, si les objets fabriqués par les détenus dans les prisons seront vendus en concurrence avec l'industrie privée.

J'ai montré ici même (1) que le régime plébiscitaire a été successivement introduit dans tous les cantons suisses, sauf dans celui de Fribourg : toutes les lois, tous les règlemens d'ordre général et

(1) Voyez la *Revue* du 1er novembre 1886.

surtout toute dépense nouvelle doivent y être ratifiés par le corps électoral entier votant au *referendum*, par *oui* ou par *non*. Aux États-Unis, les cours de justice ont décidé, à maintes reprises, que la législature, étant investie du pouvoir délégué de faire les lois, ne peut céder cette prérogative à aucun autre corps politique, pas même au corps électoral. Il a donc fallu recourir à un autre moyen d'en appeler directement à la volonté populaire. Ce moyen, qu'on pourrait appeler le système plébiscitaire américain, consiste à introduire dans la constitution les prescriptions que l'on veut faire consacrer par le peuple. Cette méthode ressemble, à certains égards, au *referendum* suisse, car l'amendement constitutionnel est d'abord discuté et approuvé par la législature, où une majorité des deux tiers est souvent requise, et puis soumise à la votation directe de tous les électeurs de l'état. La conséquence de cette façon de faire a été que les constitutions des états de l'Union américaine sont très différentes de celles qui sont en vigueur en Europe et qui ne contiennent que deux groupes de dispositions, les premières consacrant les droits essentiels des citoyens, les secondes fixant les formes de gouvernement. Dans les constitutions d'état en Amérique, on trouve réglées un grand nombre de matières qui, ailleurs, sont l'objet des lois ordinaires ; ainsi le régime des successions et d'escontrats, les détails du droit administratif et de l'organisation judiciaire, le système d'administration des chemins de fer et des banques, la création des comités et des fonds scolaires, la formation d'un bureau ministériel spécial pour l'agriculture, pour le travail (*Labour Bureau*), pour les canaux, la fixation du traitement de certains fonctionnaires, etc. Parfois des articles constitutionnels s'occupent d'objets de la plus minime importance. Ainsi on a déterminé, ici, de quelle façon se fera la fourniture du charbon pour chauffer le bâtiment où se réunit le parlement; ailleurs, combien il serait payé pour emmagasiner du blé dans les docks. Dans le Wisconsin, ce sont les électeurs qui ont à décider, en votant *Banks* ou *no Banks*, si les banques pourront se constituer sous forme de sociétés commerciales. Dans le Minnesota, « le fonds d'amélioration intérieure » ne peut recevoir aucun emploi qui ne soit au préalable ratifié par une majorité des électeurs prenant part à l'élection générale annuelle. Comme le fait remarquer M. Bryce, à qui j'emprunte ces détails, le plébiscite enlève dans ce cas à la législature l'exercice de la plus essentielle de ses fonctions, l'application des ressources financières de la nation. De cet expédient qui fait régler par les constitutions ce qui devrait l'être par les lois, il est résulté que le texte de ces pactes fondamentaux s'allonge à chaque revision et tend à prendre des proportions démesurées. Ainsi, la première constitution de la Vir-

ginie, qui remonte à l'année 1796, n'avait que quatre pages; celle de 1830 en a sept et celle de 1870 trente-deux. La constitution du Texas de 1845 avait seize pages, celle de 1876 en a trente-quatre; celle de la Pensylvanie en avait huit en 1776 et vingt-cinq en 1870; celle de l'Illinois dix en 1818, vingt-cinq en 1870.

Les Américains recourent de plus en plus à cet étrange système, parce qu'ils constatent que les lois préparées par une convention spéciale, sous forme d'articles constitutionnels, et ensuite votées par le peuple, sont meilleures que celles adoptées par les législatures ordinaires. Les conventions qui élaborent ces amendemens aux constitutions sont composées d'hommes plus capables que les chambres. Ils délibèrent sous les regards du public, dont l'attention a été spécialement éveillée sur la matière en discussion. Ils sont moins exposés à ces influences « sinistres » dont parle Stuart Mill, c'est-à-dire à la corruption et aux excès de l'esprit de parti. Toutefois, si la démocratie doit en arriver peu à peu au gouvernement direct, il est certain que le *referendum* à la manière suisse est préférable à la méthode américaine. Celle-ci arrivera à faire des constitutions une masse chaotique et indigeste d'articles sans ordre, sans lien logique, souvent d'un intérêt secondaire, ce qui est d'autant plus fâcheux que, pour les supprimer ou les modifier, il faut recourir à la procédure très compliquée d'une revision constitutionnelle.

En Angleterre, depuis quelque temps, le régime représentatif tend aussi à se subordonner au régime plébiscitaire, quand il s'agit d'une question importante et surtout d'une application nouvelle des principes démocratiques. La chambre des communes vote une loi; la chambre des lords la rejette: alors commence dans le pays une campagne d'intense agitation politique. De toutes parts s'organisent des *meetings*, des processions, des pétitionnemens. Les deux partis comptent ainsi le nombre de leurs adhérens, et chacun d'eux s'efforce de démontrer qu'il a pour lui la majorité de la nation. Quand le courant de l'opinion se prononce d'une façon très forte et avec une grande surexcitation des passions populaires, la chambre des lords finit par céder, car elle se persuade que son existence même est en jeu. D'autres fois, on a recours à une dissolution de la chambre des communes, pour que le ministère puisse savoir, sans s'y tromper, ce que veut la majorité les électeurs. De toute façon, c'est la volonté populaire qui dicte la loi.

Ces procédés de gouvernement sont non-seulement irréguliers, révolutionnaires et pleins de danger pour le maintien des institutions établies, mais, en outre, ils sont dictés par une idée fausse et antiscientifique, malheureusement très répandue aujourd'hui, à

savoir que la loi doit être, comme l'a dit Rousseau, l'expression de la volonté du peuple. C'est, sous forme démocratique, l'adage des anciens juristes romains : « La loi est l'expression de la volonté du souverain. » Des deux parts, l'erreur est profonde et fertile en conséquences funestes. Les lois doivent être l'expression des nécessités sociales. Mirabeau l'a dit admirablement : « La raison est (c'est-à-dire doit être) le souverain du monde. » Grande vérité, que Guizot a reproduite en ces termes : « C'est toujours de la raison, jamais de la volonté, que dérive le pouvoir. » Pourquoi le père a-t-il autorité sur son enfant? Parce qu'il sait mieux ce qui lui est utile, de sorte qu'il est de l'intérêt des deux que celui qui a le plus de raison commande et que celui qui en a le moins obéisse.

En tout pays, à un certain moment, il y a des règlemens qui sont les plus conformes à la justice et à l'intérêt général. Ce sont ces règlemens qu'il s'agit de découvrir et de convertir en lois : lois politiques, lois civiles, lois pénales, lois commerciales, lois administratives. Ceci est affaire de science, non de volonté. Certes, le souverain, — roi, parlement ou peuple, — peut prendre telles résolutions qu'il voudra; mais les conséquences qui en résulteront dépendront non de lui, mais de la nature des choses. S'il a fait de mauvaises lois, il en portera la peine. La politique est une science d'observation; c'est à elle qu'il faut en appeler, non à la volonté si souvent égarée du peuple, à moins qu'on ait plus de confiance en lui qu'en ses représentans. Il est vrai que c'est là, dit-on, le cas en Amérique.

III.

L'organisation des communes a subi, aux États-Unis, des modifications encore bien plus radicales que les constitutions des états, et, ce qui étonne, elles semblent faites dans un esprit complètement opposé. Pour la législation des états, on se rapproche peu à peu du gouvernement direct, tandis que, pour l'administration communale, on fortifie sans cesse le principe d'autorité, on accroît les pouvoirs du maire, de façon à en faire un vrai dictateur, et on restreint dans une limite de plus en plus étroite les prérogatives des conseillers municipaux. Pour comprendre combien ce changement est grand, il faut voir ce qu'était la commune américaine; et, à cet effet, il est nécessaire de remonter à ses origines en Angleterre.

Dans la Bretagne anglo-saxonne, avant la conquête des Normands, le village, le *tunscip*, réglait les intérêts locaux dans l'assemblée générale de tous les habitans, le *tunscipmot*. Leur affaire la plus

importante était le partage périodique des terres communes. Le *tunscip* était un petit état rural souverain.

Plus tard, sous le régime féodal, le manoir s'empara peu à peu de la plus grande partie de ces terres communales et le reste devint propriété privée des cultivateurs. L'un des principaux objets dont l'autorité locale avait à s'occuper vint à disparaître, ainsi que la responsabilité collective qui formait un lien puissant entre les familles voisines. Le manoir et le pouvoir central accaparèrent d'autres attributions, notamment de celles qui concernaient la justice, et ainsi la commune civile, le *tunscip*, s'effaça pour faire place à la commune ecclésiastique, le *parish* (1). Toutefois, dans les actes anciens, le mot *town* est encore souvent employé dans le sens de *parish*. Le *parish meeting*, appelé aussi *vestry meeting*, remplaça le *tunscipmot*. Tous les chefs de famille continuaient à se réunir, chaque année, pour régler directement les intérêts communaux; mais, à mesure que la cour et les agens du manoir attiraient à eux la décision des affaires civiles, leurs soins s'appliquèrent plus exclusivement aux affaires de l'église. Cependant, au XVIe siècle, la commune, le *town* ou *parish*, s'occupait encore de maintenir l'ordre sur son territoire, de secourir les pauvres, d'entretenir l'église et les grands chemins, et de régler la jouissance des biens communaux, ainsi que de tout ce qui n'était pas devenu « manorial, » c'est-à-dire relevant du manoir. A cet effet, l'assemblée du village pouvait imposer certaines taxes et faire des règlemens locaux (*by-laws*, lois du *bie* ou *by*, village, dans les langues scandinavo-germaniques).

Pouvaient assister à l'assemblée tous ceux qui avaient un intérêt dans les décisions à prendre, par conséquent ceux qui avaient une habitation dans le village ou qui y « fumaient des terres. » La convocation se faisait dans l'église, avant ou après le service, ou parfois sur la place du marché. Des réunions avaient lieu régulièrement pour la reddition des comptes, pour l'élection des fonctionnaires et, extraordinairement, pour décider une réparation urgente aux chemins, à l'église et pour la levée des impôts.

Le fonctionnaire principal était le constable qui avait charge de la police et de l'arrestation des malfaiteurs, chose très importante, car la paroisse, le *town*, était pécuniairement responsable des vols et des assassinats commis sur son territoire. Il avait le droit de nommer des gardes, surtout pour la nuit; il représentait la com-

(1) Le mot anglais *parish* vient, par le français et le latin, du mot grec παροικία, indiquant un groupe d'hommes différens du reste de la population. *Vestry* est pris du mot *vestiarum* (le vestiaire), le lieu où l'on conservait les vêtemens ecclésiastiques.

mune auprès des autorités du comté. Les *churchwarden* ou marguilliers, aussi élus par les habitans, formaient un corps qui veillait à l'entretien de l'église, des vêtemens du pasteur et à toutes les nécessités du culte.

Les maîtres des pauvres, *overseers of the poor*, donnaient des secours aux indigens, conformément à la loi d'Élisabeth, et levaient à cet effet une taxe spéciale consentie par les contribuables. Les marguilliers convoquaient, chaque année, les habitans pour choisir deux hommes probes qui étaient chargés d'entretenir les chemins et de régler la prestation des six jours de corvée que chacun devait, chaque année, à cet effet.

En outre, sous des noms très différens : *jurats*, *questmen*, *swornmen*, *sidesmen*, etc., et avec des attributions mal définies, on rencontrait dans chaque village un groupe d'hommes composés principalement d'anciens *constables* et de *churchwarden*, elus par les habitans et qui avaient pour mission d'assister de leurs avis les fonctionnaires communaux. Ils devinrent plus tard le *select vestry* en Angleterre et les *townsmen*, *prudential men* ou *selectmen* dans la Nouvelle-Angleterre. Jusque-là, le gouvernement direct avait été complètement exercé par les citoyens ; mais bientôt, en Amérique, on vit apparaître un corps représentatif. Les institutions communales des Anglo-Saxons, transportées au delà de l'Atlantique, y reçurent une vie nouvelle qui les rapprocha du *tunscipmot* primitif, sous l'influence démocratique du christianisme réformé, que les puritains et les *Pilgrim fathers* pratiquaient dans leur nouvelle patrie. Comme le dit un auteur qui a étudié à fond les origines de la démocratie aux États-Unis, le président Portet : « Tout ce qui caractérise la vie politique de la Nouvelle-Angleterre vient du *meeting house*, de la salle d'assemblée religieuse. Sa construction a été l'origine de toutes les communautés qui s'y sont fondées, et c'est d'elle qu'émanent les traits distinctifs de leur histoire. »

Quand les émigrés anglais s'établissent dans la baie de Massachusetts, on voit naître parmi eux le gouvernement communal d'une façon pour ainsi dire naturelle. Ainsi, à Rochester-Town, le 8 octobre 1633, ils se réunissent et décident qu'à certains jours, le son du tambour appellera tous les habitans de la « plantation » à l'église, afin d'y arrêter, dans l'intérêt général des règlemens auxquels tous seront tenus de se soumettre, et de choisir douze hommes qui ordonneront toute chose jusqu'à la prochaine assemblée mensuelle. Ces hommes choisis, ces *selectmen*, formèrent plus tard le conseil municipal.

Le *township* constitua l'unité politique primordiale, la molécule organique, dont la multiplication et l'union constituèrent l'État. Le

township faisait tous ses règlemens locaux (*by-laws*), à condition qu'ils ne fussent pas contraires aux lois générales; il avait une cour de justice et une compagnie de milice; il choisissait sans contrôle tous ses fonctionnaires et élisait les délégués qui le représentaient au *general court*, c'est-à-dire à l'assemblée plénière de la province.

Pour prendre part à la réunion ordinaire des habitans, qui avait lieu, chaque année, en mars, comme chez les Francs et les anciens Germains, il fallait posséder une propriété, *freehold*, d'un certain revenu. En outre, les *selectmen*, dont le nombre variait de trois à neuf, devaient convoquer une assemblée extraordinaire chaque fois que dix *freeholders* ou propriétaires le demandaient.

Le gouvernement direct était le principe essentiel. Les électeurs nommaient des fonctionnaires spéciaux pour chaque service, au lieu de confier ces soins d'administration aux conseillers communaux, comme nous le faisons en Europe. Dans la réunion du mois de mars, on choisissait le *constable* qui veillait au maintien de l'ordre et parfois à la rentrée des impôts, le surveillant des chemins (*surveyor of the highways*) qui avait le droit de requérir les corvées de travail manuel et de charroi nécessaires pour l'entretien des routes, les maîtres des pauvres (*overseers of the poor*) qui distribuaient les secours aux indigens et aux infirmes, les percepteurs des impôts (*collector of taxes*) qui prélevaient les contributions levées en proportion de l'avoir de chacun, le secrétaire (*town clerk*) qui inscrivait dans des registres les votes émis, les règlemens arrêtés, les dépenses votées, les naissances, les décès et les mariages, et qui citait à comparaître devant la cour de justice locale; les surveillans des haies (*fence viewers*) qui veillaient à ce que toutes les clôtures fussent en bon état et « hautes au moins de 4 pieds, » les gardiens (*wardens*) qui s'occupaient de tout ce qui concernait la moralité, — ivresse, cruauté à l'égard des animaux, actes obscènes, immoraux ou sacrilèges, — et enfin les membres du grand et du petit jury.

Dans les villages des États-Unis, l'ancienne forme démocratique du gouvernement s'est maintenue à peu près intacte et, comme en Grèce et dans les *Landsgemeinde* des cantons primitifs de la Suisse, ce sont les habitans réunis sur la place publique, à certaines époques, qui font les règlemens, votent les dépenses et les impôts, nomment les fonctionnaires et, en somme, s'administrent eux-mêmes directement. C'est le *self-government* dans toute la force du terme. Mais, dans certaines localités, la population s'est accrue et la richesse s'est accumulée : des villes se sont formées. L'état en a fait des « corporations, » c'est-à-dire des « cités, » en leur donnant une charte qui détermine leur régime administratif. Il ne pouvait main-

tenir le gouvernement direct du *town meeting*, c'est-à-dire de l'assemblée générale des citoyens; il créait donc le système représentatif. Le corps électoral nommait un conseil municipal d'*aldermen* ou de *councilmen*, qui, dans les limites des lois générales, réglaient toutes les affaires communales, comme, en général, dans nos villes européennes. Mais l'accroissement rapide du nombre des habitans et la complexité correspondante des questions à résoudre amena presque partout une situation troublée, qu'on jugea intolérable. Ce qui augmentait le mal, c'est que l'État, usant du droit de souveraineté absolue, en vertu duquel il avait créé la cité, intervenait à chaque instant dans ses affaires par des lois spéciales. Il en résultait de tels abus et des marchés si scandaleux que les constitutions revisées interdirent de plus en plus fréquemment aux législatures des États de voter des bills de ce genre. En outre, l'organisation nouvelle donnée aux villes modifia entièrement les institutions anciennes et enleva presque tous les pouvoirs au conseil communal, pour en investir le maire. Ceci n'est rien moins qu'une révolution, car c'est la suppression du régime parlementaire municipal.

La cause de ce changement mérite de nous arrêter un moment, car c'est un phénomène économique qui se produit en Europe comme en Amérique, et dont les redoutables conséquences peuvent mettre en péril la liberté même ; je veux parler de l'accroissement de la population des villes, aux dépens de celle des campagnes. Les historiens nous apprennent que telle a été la cause principale de la décadence irrémédiable de l'empire romain. Les provinces étaient vides d'habitans, quand elles furent occupées par les barbares.

D'après le recensement de 1790, il n'existait alors aux États-Unis que treize villes comptant plus de 5,000 habitans, et aucune d'elles n'en avait 40,000. En 1880, il y en avait 494 de plus de 5,000 âmes, 40 de plus de 40,000 et 13 de plus de 100,000. Il doit y en avoir aujourd'hui au moins 30 de cette importance. La proportion des personnes vivant dans les localités de plus de 8,000 âmes était, en 1790, de 3.3 pour 100, en 1840, de 8.5, et en 1888 de 20.5. L'accroissement relatif des populations urbaines se fait donc plus rapidement encore aux États-Unis qu'en Europe.

Ce sont les capitales surtout qui grandissent d'une façon effrayante. Ainsi, Londres a plus de 4 millions d'habitans, Paris plus de 2 millions, Berlin plus de 1 million, New-York et ses faubourgs 1 million 1/2. Le nombre des villes comptant 50,000 ou 100,000 âmes augmente sans cesse. La raison en est claire. Les grandes villes offrent des avantages de toute espèce : des plaisirs plus nombreux et plus choisis ; plus de réunions et de fêtes, de meilleurs théâtres

et concerts ; plus de moyens de s'instruire : cours publics, bibliothèques, musées ; plus d'hommes éminens dans tous les genres ; plus d'occasions de se placer et de gagner de l'argent ; des emplois et des fonctions mieux rétribués, et, en même temps, pour ceux dont les revenus sont diminués, par suite d'un revers de fortune ou d'une mise à la retraite, plus de facilités pour se perdre dans la foule. La centralisation attire l'argent vers la capitale, et les hommes suivent l'argent. Déjà Mirabeau, l'*Ami des hommes*, disait dans son énergique langage en parlant de Paris et de la France de son temps : « Une tête apoplectique sur un corps anémique. » Depuis lors, le mal s'est bien aggravé : tandis que, dans les provinces et surtout dans les campagnes, la population s'accroît très lentement ou même diminue, à Paris elle n'a cessé d'augmenter, malgré les guerres, les révolutions et les crises économiques.

En même temps que les causes d'attraction vers les chefs-lieux sont devenues plus nombreuses et plus puissantes, les motifs qui portaient à y résister ont disparu. Jadis la vie était chère dans les grandes villes, très bon marché en province. Aujourd'hui, les chemins de fer ont nivelé les prix, en enlevant les denrées là ou elles abondent pour les porter là où elles sont le plus demandées. Ainsi souvent la marée coûte moins à Paris que dans les ports de mer. Sans les bateaux à vapeur, il eût été impossible d'approvisionner et de nourrir les 4 millions d'habitans de Londres ; maintenant rien n'empêche qu'ils ne s'élèvent un jour au double.

Cette énorme accumulation d'hommes au centre crée, en tout pays, une situation nouvelle et pleine de périls. Nulle part le contraste entre l'opulence et la misère ne se présente sous un aspect plus frappant que dans les capitales : c'est là qu'on rencontre, côte à côte, les plus grandes fortunes et les tableaux les plus désolans de l'extrême dénûment. Chaque jour, l'élite des oisifs étale tous les raffinemens d'un luxe tapageur aux yeux d'une foule d'ouvriers, qui n'ont pour subsister qu'un salaire parfois insuffisant. C'est donc là que les idées et les passions hostiles à l'ordre social actuel prennent le plus de violence et se répandent le plus rapidement. Et pourtant, c'est dans ces cités menacées de désordres et même d'insurrections, si par malheur l'autorité venait à être momentanément paralysée, qu'on a placé le siège du gouvernement. Les Américains ont été plus sages et plus prévoyans ; car, tant pour la Confédération que pour les états particuliers, c'est dans une petite ville que résident les représentans du pouvoir et que se réunit le parlement. En France, l'enseignement si chèrement acheté de la Commune avait fait choisir Versailles dans le même dessein ; mais bientôt l'attrait de Paris l'emporta, et les

assemblées se décidèrent à y revenir. Puissent-elles n'avoir jamais à s'en repentir !

De toute façon se pose ce difficile problème : comment organiser le gouvernement municipal dans les grandes villes et surtout dans la capitale ? Il faut tout d'abord que ces autorités locales soient capables de gérer convenablement les intérêts si divers et si considérables dont l'administration leur est confiée. Puis, à moins de mettre en tutelle la cité qui est le centre des lumières et de l'activité nationales, on ne pourra refuser à ses habitans le droit d'élire le conseil communal. Et cependant, si on leur accorde une autonomie complète, que de périls, quel redoutable inconnu ! Par les raisons que nous avons indiquées, les idées avancées, radicales, ou même subversives, domineront dans la capitale. Le gouvernement national et le parlement, qui représentent le pays entier, où règnent d'autres opinions, seront placés en face et pour ainsi dire à la merci d'un gouvernement municipal qui leur est hostile, qui dispose de forces considérables et qui, au besoin, peut déchaîner les passions révolutionnaires et faire appel à l'insurrection. Les souvenirs inoubliables de la Commune de Paris de 1793 et de 1871 montrent clairement en quoi consiste le danger.

L'augmentation si rapide de la population dans les villes a eu aux États-Unis deux conséquences fâcheuses et d'autant plus pénibles qu'on y était moins préparé : l'accroissement et de la criminalité et des dépenses publiques. Quelques chiffres suffiront pour faire voir la gravité du mal. Les statistiques publiées par le surintendant des pénitenciers à New-York nous apprennent qu'on comptait en 1850, 1 détenu sur 3,445 habitans; en 1860, 1 sur 1,640; en 1870, 1 sur 1,172 et en 1880, 1 sur 855. En trente ans la criminalité avait donc quadruplé. J'emprunte à M. Bryce quelques faits relatifs à l'augmentation des impôts dans les villes. En comparant pour les quinze plus grandes de celles-ci la situation de 1860 à celle de 1875, on arrive au résultat suivant : accroissement de la population, 70.5 pour 100 ; de la valeur taxable des biens, 156.9 ; de la dette, 270.9 ; des impôts, 363.2. Les dépenses locales sont énormes : ainsi elles s'élevaient à Boston, en 1880, à environ 140 fr. par tête, soit à près de 600 francs par famille. Les dettes de certaines villes ont triplé en dix ans, et malheureusement elles ont souvent, en grande partie, pour origine, des malversations ou des vices d'administration.

Pour mettre un terme à des abus, si énormes et si scandaleux que le bruit en est venu jusqu'en Europe, les Américains ont eu recours à une réforme qui au premier abord étonne : ils ont limité dans des bornes très étroites la compétence des conseils munici-

paux et étendu les pouvoirs du maire au point d'en faire un véritable autocrate. Telles sont, du moins, les tendances qui se révèlent dans la plupart des constitutions communales revisées. Bien entendu, celles-ci diffèrent dans chaque état particulier et pour chaque ville ; mais voici les caractères généraux qu'on y retrouve. Certains hauts fonctionnaires, comme le maire, le contrôleur-général, le greffier, sont élus directement par le peuple ; ils nomment leurs subordonnés sous leur responsabilité vis-à-vis des electeurs. On a créé autant de départemens spéciaux qu'il y a de services publics, et à leur tête se trouve, tantôt un comité (*board*) de plusieurs personnes, tantôt un seul fonctionnaire, lesquels sont nommés, soit par le maire, soit par le collège du maire et des *aldermen*. Ces comités administratifs sont très nombreux ; en voici l'énumération qui est curieuse parce qu'elle montre la variété d'objets auxquels doit pourvoir de nos jours un gouvernement municipal : instruction, — bibliothèque communale, — police, — accise, — charité publique, — hôpitaux et correction, — salubrité, — incendies, — police, — désignation des jurés, — finance, — impôts, — législation et contentieux, — pavage, — distribution des eaux, — nettoyage des rues, — travaux publics, — parcs, — fonds d'amortissement. Les règlemens concernant chaque matière sont faits par les comités desquels elle relève, et, s'il s'agit d'un intérêt général, par la législature de l'etat. On voit que le rôle des conseils municipaux est singulièrement réduit. Le pouvoir réglementaire leur est presque entièrement enlevé et ce qui se fait en Europe par des comités composés de leurs membres l'est aux États-Unis par des bureaux qui échappent à leur contrôle. Ce que l'on peut appeler le parlement communal est souvent compose de deux chambres, la chambre haute, le conseil des *aldermen* nommés sur une seule liste par le corps électoral tout entier, et la chambre basse, le *common council*, issu d'élections par quartier. Les juges locaux sont généralement élus par le peuple, mais parfois choisis par l'état.

Afin de montrer l'étendue vraiment inouïe des pouvoirs attribués au maire, je citerai l'exemple de New-York. On me permettra une énumération un peu longue : elle est indispensable, si l'on veut comprendre ce que devient ce personnage aux États-Unis. Pour trouver chose semblable en Europe, il faut aller en Russie et y demander quels sont les prérogatives du tsar. Combien cela est différent de ce tableau séduisant de *self-government* que nous traçait naguère Tocqueville !

Le maire de New-York est nommé directement, au suffrage universel, par le corps électoral tout entier, et il reste deux ans en fonc-

tion. Il ne siège pas dans les conseils municipaux; mais comme le président de la république et les gouverneurs des états, il a un droit de *veto* qui ne peut être annulé que par une majorité des deux tiers. Comme représentant du pouvoir exécutif, il veille à l'ordre public et peut appeler aux armes la milice pour réprimer les désordres et les émeutes. Il nomme les onze juges de police pour dix ans, les quatre juges de la police criminelle pour six ans, les trois membres du comité de charité publique et du pénitencier, les trois membres du comité des incendies, deux membres du comité de la salubrité publique dont les deux autres sont *ex officio*, le président du bureau de police et l'officier de santé que désigne le gouverneur, les trois membres du comité de l'accise qui concède les licences pour la vente des spiritueux, les membres du comité qui dresse les listes des jurys, le commissaire des travaux publics qui seul dirige le service du pavage et de l'éclairage des rues, des eaux alimentaires et des égouts, de la construction et de l'entretien des batimens communaux, département qui exige des dépenses énormes, le commissaire du nettoyage des rues nommé pour six ans, les trois membres du comité des parcs, les trois membres du comité des docks, le conseiller légiste du contentieux, les trois membres du comité des assesseurs qui font l'estimation de la fortune mobilière des contribuables, sur laquelle est assis l'impôt au profit de l'état et de la commune, le caissier municipal qui reçoit les revenus et acquitte les dépenses de la ville, les deux commissaires des comptes, qui contrôlent les livres de la caisse communale, enfin les commissaires du service civil qui déterminent les examens que doivent subir les candidats aux places dans l'administration. Le maire choisit aussi le nombreux état-major des fonctionnaires qui président au service de l'instruction primaire, les vingt-quatre membres du conseil supérieur (*board of education*), les *trustees* des écoles qui désignent tous les instituteurs et les institutrices, et les vingt-quatre inspecteurs, trois pour chacun des huit districts scolaires. En général, le maire a aussi le droit de destituer ceux qu'il nomme, sous réserve de l'approbation du gouverneur. Dans cet étonnant système, ni le corps électoral, ni ses élus les conseillers municipaux n'interviennent plus dans l'administration des affaires communales. Par les nominations qu'il fait, tout dépend d'un dictateur temporaire, le maire.

Dans le livre de M. Bryce se trouve un chapitre écrit par M. Seth Low, ancien maire de Brooklyn, où il explique le motif qui a fait adopter cette organisation nouvelle. Les Américains savent, dit-il, qu'une grande entreprise industrielle ne réussit que si l'on accorde au directeur de pleins pouvoirs de direction et le libre choix de ses

employés. Dès lors, aussitôt qu'ils ont vu que les affaires d'une vaste cité ressemblaient à celles d'une société commerciale, ils se sont convaincus qu'il fallait y appliquer le même principe : pouvoir absolu et responsabilité absolue. Si l'exécutif est fort, il s'efforcera de bien faire. Si son autorité se trouve contrôlée par celle des conseillers, les électeurs ne sauront plus à qui s'en prendre, en cas de malversation. Maintenant les citoyens comprennent que la gestion des intérêts communaux dépend entièrement des qualités du maire qu'ils élisent, et ils font généralement de bons choix. Depuis 1882, le nouveau régime a donné d'excellens résultats, et nul ne s'en plaint. N'est-il pas étrange de voir la démocratie extrême chercher son salut dans la concentration des pouvoirs?

Ces changemens s'opèrent, bien entendu, sous l'empire des expériences faites et des nécessités reconnues. Quand la population et la richesse se sont accrues, il a fallu renoncer au gouvernement populaire direct. On a eu recours alors au gouvernement des conseils ; mais l'étendue et la complexité des besoins auxquels l'administration communale devait pourvoir sont devenues si grandes, les dépenses, les recettes, les emprunts si considérables que le régime parlementaire municipal a fléchi sous la charge. Il ne restait plus qu'à essayer du gouvernement d'un seul. C'est qu'on rencontre aux États-Unis une évolution politico-économique qu'on remarque également en Europe, l'intervention plus grande des pouvoirs publics et l'extension incessante de la réglementation : ce qui n'est autre chose que du socialisme municipal, comme l'appelle M. Albert Shaw. Voyez, par exemple, ce qui se fait dans le pays par excellence de l'initiative individuelle, en Écosse, à Glascow. Non-seulement cette cité a organisé l'enseignement gratuit et obligatoire, mais elle offre un repas aux enfans nécessiteux fréquentant les écoles publiques, elle fournit aux habitans le gaz, les appareils d'éclairage et de chauffage et elle éclaire les escaliers communs des maisons à plusieurs logemens ; propriétaire des tramways, elle met à la disposition des ouvriers des trains presque gratuits le matin et le soir ; elle a créé des bains, des salles de natation et des lavoirs publics ; elle a fait plus encore : après avoir exproprié des quartiers encombrés (*slums*), elle a construit des maisons qu'elle loue aux familles les moins aisées (*housing of the poors*). Il y a partout un entraînement général dans cette direction, qui, à mon avis, s'explique.

Dans les sociétés primitives, la liberté de tous est entière, limitée seulement par quelques coutumes presque immuables. Le choc des intérêts n'est point réglé par l'autorité : les conflits sont tranchés par la force. Plus tard, quand la population devient

plus dense, les relations des hommes entre eux plus intimes et plus fréquentes et l'organisation sociale plus perfectionnée et ainsi plus sujette à dérangement, il faut plus d'ordre et par conséquent plus de règles imposées pour le maintenir. A mesure que la civilisation progresse, les besoins et les exigences des citoyens augmentent. Ils veulent de belles rues bien pavées, bien nettoyées, bien arrosées, bien éclairées, des boulevards aérés, des parcs ombreux, l'instruction mise à la portée de tous, les arts enseignés et encouragés, les pauvres secourus, les malades soignés, les coupables réformés, des ports creusés, des quais construits, des monumens pour tous les services. Pour tout cela, il faut des rouages très nombreux, une légion de fonctionnaires et beaucoup de millions. Il en résulte nécessairement que, pour accomplir cette besogne de plus en plus grande, l'ancienne machine gouvernementale doit être réformée, sous peine de se briser ou de donner occasion à des abus de toute espèce.

Pour mieux faire comprendre comment s'est opéré ce changement, en vertu d'une loi pour ainsi dire naturelle, j'emprunterai un exemple très simple à un discours de M. Goschen, actuellement chancelier de l'Échiquier en Angleterre, sur l'intervention croissante des pouvoirs publics : « Jusque récemment, la circulation dans les rues de Londres se réglait d'elle-même. Le fleuve des véhicules passait dans les deux sens librement et conformément au principe du *laissez faire, laissez passer*. Mais, quand les embarras de voitures, les contestations, les arrêts complets et les accidens devinrent plus fréquens, on demanda à grands cris l'intervention de la police. La société, sous la forme de deux agens, apparut dans les endroits les plus fréquentés. Les cochers durent suivre une direction imposée; les véhicules furent arrêtés pour laisser passer les piétons; des refuges furent créés pour faciliter la traversée de la rue. La liberté de la circulation cessa, ou du moins ne s'exerça plus que sous le contrôle de la réglementation. Il en fut de même sur les grandes routes et sur les chemins de fer. Le trafic industriel et l'activité humaine, dans leurs diverses manifestations, donnèrent lieu à tant de collisions, de disputes et de désordres, qu'on en appela au gouvernement et à la police pour mettre fin à un état de choses intolérable. Des règlemens, qui auraient paru inutiles et odieux au sein d'un ordre social plus simple, furent acceptés et même hautement réclamés. »

Ce qui ressort de cette étude, c'est que, dans le gouvernement local, non moins que dans le gouvernement central, le régime parlementaire a perdu aux États-Unis beaucoup de terrain, lequel a été pris par le président de la chambre des députés, au sein du con-

grès, par le gouvernement direct dans les états particuliers et par le maire dans les villes. Les assemblées délibérantes ont eu une glorieuse carrière. Elles ont donné à l'histoire des peuples libres quelques-unes de leurs plus belles pages, aux annales de l'éloquence de magnifiques discours, et à la volonté nationale l'un des meilleurs moyens de limiter le pouvoir des souverains. Mais quand, comme aujourd'hui, la masse des affaires à traiter s'accroît démesurément et que les partis se multiplient et se scindent en groupes indisciplinés, elles deviennent incapables d'accomplir convenablement l'énorme besogne qui leur incombe. Elles ne trouvent même plus le temps d'examiner à fond le budget, ce qui est, en réalité, leur principale mission et celle pour laquelle elles ont été créées. Dès lors, certaines réformes deviennent indispensables : on commence à le reconnaître dans tous les pays constitutionnels, en Angleterre même, non moins qu'en France, en Italie et en Espagne.

Je ne puis indiquer ici en quelle mesure ce qui s'est fait aux États-Unis peut être applique en Europe. On arrive toutefois, semble-t-il, à deux conclusions : c'est que, premièrement, dans une société égalitaire, la nécessité d'une autorité forte et armée de nombreuses prérogatives se fait sentir plus encore que dans les états qui ont conservé la royauté ou une aristocratie ; secondement, c'est que le peuple, s'apercevant que les affaires publiques, les finances surtout, ne sont pas bien gérées, voudra en reprendre le contrôle d'une façon plus directe. Ira-t-on jusqu'à en appeler pour toutes les lois et toutes les dépenses au *referendum*, à la manière suisse? J'en doute ; car bien des nations en Europe n'y sont pas suffisamment préparées. Mais il paraît probable que c'est dans cette voie que l'esprit de réforme se portera. Le système représentatif était inconnu aux républiques antiques et l'esprit de la démocratie lui paraît peu favorable, car, récemment, dans les États les plus démocratiques, il fait place, peu à peu, d'une part, au gouvernement populaire, et, d'autre part, aux droits accrus du pouvoir exécutif élu par le peuple.

ÉMILE DE LAVELEYE.

A PROPOS D'UN LIVRE

SUR

LA FRANCE DU CENTENAIRE

I.

Il arrive souvent que, dans les affaires de ce monde, l'accessoire l'emporte sur le principal. Ceux qui avaient imaginé de donner plus d'éclat à la célébration du Centenaire de la révolution de 1789 en l'accompagnant d'une Exposition universelle n'ont pas atteint leur but : le décor était si riche, si magnifique, qu'il a fait oublier la pièce. Ils avaient cru que les gouvernemens étrangers s'empresseraient de se joindre à eux pour célébrer un grand événement, qui est une date mémorable non-seulement dans l'histoire de France, mais dans l'histoire de l'Europe tout entière. Leur gracieuse invitation avait peu de chances d'être acceptée. Les gouvernemens monarchiques ont fait grise mine ; ils ont trouvé singulier qu'on les engageât à fêter un jubilé qui ne leur rappelle que de déplaisans souvenirs, et il fallait une forte dose de cette candeur qui nous distingue entre tous les peuples pour nous flatter de les faire revenir sur leur refus.

En revanche, l'Exposition attire tout l'univers. Les jaloux, les boudeurs, qui avaient déclaré dès le premier jour qu'ils ne viendraient pas, ne laissent pas de venir, et ils avouent que rarement une si belle fête a été donnée au monde ; mais, à quelques exceptions près, ils se soucient peu du Centenaire. On a institué aux Tuileries un musée de la révolution. Si incomplet qu'il soit et

ÉTUDES

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

LE POÈTE PRUDENCE.

Prudence, étude sur la poésie latine chrétienne au IVe siècle, par Aimé Puech, maître de conférences à la faculté des lettres de Rennes.

Un de nos jeunes professeurs, M. Puech, vient de publier un excellent livre sur Prudence. Quelques personnes s'étonneront peut-être de voir que l'on consacre un volume entier à un poète de décadence dont elles n'ont guère entendu parler. Je crains d'ajouter encore à leur surprise si je dis que le seul reproche que j'adresse à M. Puech, c'est de n'avoir pas assez insisté sur l'auteur qu'il étudiait et montré suffisamment son importance. Je le trouve quelquefois timide dans les éloges qu'il lui accorde ; il met trop de réserves à son admiration. On dirait qu'au moment de s'y laisser entraîner il entend une voix qui lui rappelle ses souvenirs classiques, et lui fait quelque honte de placer ce poète ignoré si près des Lucrèce et des Horace. J'avoue que je n'ai pas ces scrupules ; s'il ne les égale pas

tout à fait, il est de leur famille. Il leur appartient de plus près que beaucoup de ceux qui passent pour leurs disciples et qui n'arrivent, en les imitant avec exactitude, qu'à reproduire leurs défauts et affadir leurs qualités. Il est rare que ces grands écrivains aient une postérité directe. L'héritage, après leur mort, passe d'ordinaire à des auteurs qui osent entrer dans des voies nouvelles, et c'est en s'éloignant d'eux qu'on les continue. Je ne prétends pas sans doute que Prudence soit irréprochable : il ne parle pas toujours une langue pure, et il a commis souvent des erreurs de goût. Il n'en est pas moins vrai que c'est un poète fort distingué, et, au-dessous des plus grands, tout à fait digne de tenir une des premières places : je n'aurai guère qu'à résumer le livre de M. Puech pour le faire voir.

Je demande seulement qu'on me permette de donner d'assez nombreuses citations de ses ouvrages. Quand on parle d'Homère et de Virgile, il suffit de faire allusion à leurs vers pour qu'aussitôt ils s'éveillent dans la mémoire. Prudence n'a pas cet avantage. C'est à peine si quelques érudits ont parcouru ses œuvres; aux autres il faut les faire connaître pour qu'il leur soit possible de les juger.

I.

Nous ne savons de la vie de Prudence que ce qu'il a bien voulu nous en dire. En tête de ses poésies il a placé un prologue mélancolique, où il se représente vieux et triste, songeant à la fin qui s'approche, et se demandant ce qu'il a fait d'utile dans les cinquante-sept années que Dieu lui a donné de vivre. De ce rapide examen de conscience et de quelques renseignemens épars dans ses ouvrages, voici ce que nous apprenons.

Il était né en 348, pendant le règne de Constance, le fils et l'héritier de Constantin, dans une ville du nord de l'Espagne, à Saragosse, à Calahorra ou à Tarragone. Comme il ne parle nulle part de sa conversion, on pense qu'il appartenait à une famille chrétienne. Ses parens devaient être riches, puisqu'il reçut l'éducation qu'on donnait aux fils de bonne maison. « Mon enfance, dit-il, a pleuré sous la férule sonore de mes maîtres; » ce qui n'est pas une métaphore, car on sait que les grammairiens de cette époque avaient coutume de frapper vigoureusement leurs élèves, et Ausone nous dépeint l'école retentissant des coups de fouet. Prudence nous raconte ensuite que, quand son éducation fut achevée, il revêtit la toge et prit l'habitude « de débiter beaucoup de mensonges. » Il

veut dire qu'il devint avocat; ce fut l'époque de sa plus grande dissipation. Il entra plus tard dans les fonctions publiques, et les parcourut avec succès. Les termes dont il se sert pour désigner les dignités dont il fut honoré sont un peu vagues; ils laissent pourtant entendre qu'il gouverna quelque province, probablement en Espagne, et qu'il remplit ensuite une charge de cour. C'était pour ce provincial une assez brillante carrière. On comprend que, dans cette haute situation, les plaisirs et les affaires ne lui aient guère laissé le temps de songer à ses devoirs de chrétien. Faut-il croire, comme il s'en accuse humblement, « qu'il se soit vautré dans les ordures et la boue du péché? » La métaphore est un peu violente; mais nous savons qu'il est de règle que, dans ces sortes de confessions publiques, les pénitens exagèrent leurs fautes, et qu'il ne faut pas prendre leurs invectives à la lettre. Peut-être veut-il dire simplement qu'il a trop cédé aux charmes de la vie mondaine. Quoi qu'il en soit, l'âge ranima chez lui la dévotion qui n'était qu'assoupie. Il est probable aussi qu'une disgrâce qu'il n'avait pas méritée, et qui le mit en péril, acheva de le dégoûter du monde. Il en sentait déjà le néant; il en vit les dangers, et prit la résolution de le fuir. De tout ce qu'il avait aimé, il ne garda que son goût pour la poésie; il crut pouvoir l'emporter avec lui dans sa retraite et le consacrer au Seigneur. « Si je ne puis honorer Dieu par mes actions, disait-il, je veux au moins le célébrer dans mes chants. » Voilà quelle est l'origine du volume qu'il offre au public.

Ces vers n'étaient pas sans doute les premiers que Prudence eût écrits : rien n'y trahit un débutant. On y trouve, au contraire, une abondance et une facilité qui supposent un long exercice. Il est probable qu'au sortir de l'école il s'était amusé, comme Dracontius et tant d'autres, à ces matières mythologiques qui étaient alors à la mode, et peut-être est-ce là une de ces fautes dont il s'accuse avec tant d'amertume. Dans tous les cas, les vers profanes n'ont pas été conservés; nous n'avons plus que les vers dévots.

L'œuvre de Prudence, à la prendre dans son ensemble, se divise en deux parties fort distinctes, qui diffèrent à la fois par les sujets qu'il traite et les mètres dont il s'est servi : l'une contient ses poésies lyriques, l'autre ses poèmes didactiques et dogmatiques, qui sont tous écrits en vers hexamètres. De ces deux catégories d'ouvrages, M. Puech semble préférer la seconde. Il est sûr qu'elle est plus conforme aux traditions laissées par les grands classiques; elle les suit de plus près, elle rappelle davantage Lucrèce et Virgile, elle dépayse moins l'esprit accoutumé à l'étude de l'art ancien. J'avoue que c'est précisément la raison qui me fait mieux aimer l'autre : Prudence y est original par nécessité; comme il avait moins de modèles à suivre, il a plus tiré de lui-même.

La poésie lyrique, on le sait, avait médiocrement réussi à Rome. Horace y excelle sans doute, mais il n'a pas eu de successeurs : les autres, nous dit Quintilien, ne méritent pas d'être lus. Les raisons, comme on pense, n'ont pas manqué aux critiques pour rendre compte de cette stérilité. Le plus souvent on en accuse le caractère même du peuple romain : ces gens graves, cérémonieux, compassés, si pleins de respect pour le *decorum* (le mot et la chose leur appartiennent), devaient médiocrement goûter une poésie violente, capricieuse, et dont le désordre est la loi. On ajoute que la langue dont ils se servaient, étant de sa nature ample et majestueuse, s'accommodait mieux à la dignité de l'éloquence qu'aux mouvemens déréglés de l'ode. Ces explications sont ingénieuses et paraissent fort vraisemblables ; ce qui ne m'empêche pas de croire que, malgré ces conditions défavorables, il pouvait très bien se produire un grand poète, qui, sur ce terrain ingrat, aurait renouvelé les merveilles de Pindare et d'Alcée. Le génie se plaît souvent à déconcerter les théories savantes de la critique. Que de fois n'avait-on pas proclamé que la France aussi, avec la légèreté de son humeur, son bon sens caustique, l'haleine un peu courte de ses poètes, les scrupules étroits de ses grammairiens, n'était pas faite pour les grandes inspirations de la poésie lyrique ! C'est pourtant cette poésie qui fait la gloire de notre littérature contemporaine, et je ne crois pas que, depuis les beaux temps de la Grèce, elle ait produit nulle part et en si peu d'années autant de chefs-d'œuvre. A Rome, elle n'a pas fait une aussi brillante fortune ; cependant, après une éclipse de trois siècles, elle parut se ranimer vers l'époque chrétienne. A ce moment, les circonstances semblaient meilleures pour elle. Une religion nouvelle enflammait les âmes et lui fournissait, au lieu de ces auditeurs sceptiques que les grands éclats de passion risquaient d'effaroucher, un public croyant et enthousiaste. Les altérations mêmes que subissait alors le langage pouvaient la servir. Il était en train de rompre ses cadres anciens. La pureté et la régularité se perdant tous les jours, les auteurs devenaient plus libres de créer les tours et les expressions dont ils avaient besoin. Chacun pouvait se faire sa langue et la plier à rendre ses sentimens et ses émotions les plus intimes, ce qui est une condition du succès dans un genre où la personnalité domine.

La poésie lyrique chrétienne commence pour nous, en Occident, avec saint Ambroise, et c'est un hasard qui lui a donné naissance. L'évêque de Milan était un homme d'action : il n'avait ni le loisir ni le goût de composer de belles odes dans son cabinet pour le plaisir des délicats ; mais les circonstances le firent poète. L'impératrice Justine, qui favorisait les ariens, leur avait attribué une église possédée jusque-là par les catholiques. Saint Ambroise s'y

opposait avec énergie. Le jour où les soldats devaient venir s'en emparer, les fidèles remplirent l'église, décidés à l'occuper le jour et la nuit, et à n'en sortir que quand elle ne serait plus menacée. Pour les empêcher de perdre patience pendant ces longues heures d'attente et d'anxiété, l'évêque eut l'idée de composer des hymnes et de les leur faire chanter. C'était un usage déjà ancien dans les églises d'Orient, que saint Hilaire de Poitiers avait essayé, sans beaucoup de succès, à ce qu'il semble, d'introduire en Gaule. Cette fois l'innovation réussit pleinement et se répandit dans le monde romain tout entier.

Nous possédons quelques hymnes authentiques de saint Ambroise (1); elles sont très curieuses à étudier de près. Toutes se composent du même nombre de vers, écrits dans le même rythme et disposés de la même façon. L'auteur s'est condamné sans doute à cette simplicité et à cette monotonie pour qu'il fût plus facile de les comprendre et de les retenir. Mais cette concession est la seule qu'il ait faite au peuple pour lequel il travaillait. Il est remarquable que, dans des hymnes destinées à la multitude ignorante, ce lettré, ce grand seigneur n'ait admis aucune incorrection de langue ou de mètre. La quantité, qu'on ne se faisait alors aucun scrupule de violer, y est respectée. Ces petits vers de quatre pieds sont construits d'après les règles du genre : la césure s'y trouve à sa place ; l'iambe revient régulièrement aux pieds pairs, comme le veut Horace dans son *Art poétique ;* l'œuvre, par sa forme au moins, est classique. Naturellement le fond ne peut pas avoir le même caractère ; il se compose uniformément de pensées morales, de souvenirs des Livres saints interprétés à la manière du temps et d'affirmations dogmatiques. Voici quelques passages de l'hymne du matin, qui donnera une idée du reste :

« L'oiseau vigilant annonce le jour ; c'est lui qui veille dans la nuit profonde. Il est la lumière du voyageur au milieu des ténèbres et sépare la nuit d'avec la nuit. Il réveille l'étoile du matin, qui chasse l'obscurité du ciel. A sa voix, les troupes errantes abandonnent les chemins où elles tendent leurs pièges ; le matelot rassemble ses forces, les flots de la mer se calment. En l'entendant chanter, Pierre reconnaît sa faute. Levons-nous donc avec courage : le chant du coq ranime nos sens assoupis, il excite notre paresse, il reproche aux coupables leur infidélité. Au chant du coq, l'espoir renaît ; les malades se remettent à croire à leur guérison, le glaive

(1) Le nombre des hymnes attribuées à saint Ambroise est assez considérable, mais il n'y en a guère que quelques-une dont l'authenticité soit certaine : ce sont surtout celles dont saint Augustin a fait mention.

tombe des mains des brigands, la foi revient à ceux qui l'ont perdue. Jésus, jette les yeux sur nous ; nous sommes près de périr, mais un regard de toi nous rendra l'innocence, et nos fautes seront lavées dans nos larmes. »

Ce qui me frappe surtout dans cette hymne de saint Ambroise, comme dans les autres, c'est de voir à quel point l'inspiration y est sobre et courte. Que nous sommes loin de l'ode grecque, avec sa fougue, ses violences, ses amoncellemens d'images, sa marche capricieuse et l'ampleur de ses développemens ! Ces qualités, qui sont si frappantes chez Pindare et les tragiques grecs, l'hymne chrétienne, celle au moins qui a fleuri en Orient dans les premiers siècles, ne les avait pas tout à fait répudiées. La plus ancienne de toutes, qui se trouve à la fin du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, débute comme une ode antique. Le poète, s'adressant au Christ, protecteur de la jeunesse et de l'innocence, l'appelle coup sur coup « le frein des poulains indociles, l'aile des oiseaux qui ne savent pas leur route, le pilote des jeunes enfans, le pasteur des troupeaux royaux ; » et les figures les plus différentes continuent ainsi à s'entasser l'une après l'autre, avec une verve, une abondance, un mouvement, auxquels il est difficile de résister. C'est le débordement d'une âme trop pleine, qui ne peut pas contenir ses émotions et les laisse échapper à l'aventure. Si l'on veut avoir un contraste parfait avec cette richesse un peu désordonnée, il suffit d'opposer à l'œuvre de Clément d'Alexandrie ce début de l'hymne du soir de saint Ambroise, plein d'une grâce simple et discrète, et où les contours sont si finement arrêtés :

Deus, creator omnium,
Polique rector, vestiens
Diem decoro lumine,
Noctem soporis gratia.

Il me semble que la diversité du génie poétique des deux peuples se montre dans ce simple rapprochement.

Les hymnes de saint Ambroise obtinrent, dès le premier jour, un très grand succès. Saint Augustin, dans le récit qu'il nous fait de son baptême, nous dit la profonde impression qu'il ressentit en les entendant : « Que de larmes je versai, Seigneur, au son de tes hymnes et de tes cantiques, et que je fus pénétré jusqu'au fond du cœur par les chants harmonieux dont retentissait ton église ! » Il y prit même tant de plaisir qu'il finit par en éprouver quelques scrupules, et s'accusa plus tard, comme d'une faute, d'y être trop sensible. Dans la suite, cette admiration s'est maintenue ; et ce n'est

pas, comme on pense bien, le mérite seul de ces hymnes qui peut en expliquer le succès : aujourd'hui, nous sommes tentés de les trouver un peu sèches et maigres. Mais il ne convient pas de leur appliquer les règles habituelles de la critique. Elles sont entrées dans la liturgie et font partie des cérémonies de l'église depuis quinze siècles. L'importance qu'elles ont prise dans la vie religieuse de tant de générations ne permet pas de les traiter comme de simples œuvres d'art. Une analyse minutieuse et froide ne pourrait pas rendre compte des effets qu'elles ont produits et qu'elles produisent encore sur ceux qui les regardent comme l'expression de leur foi.

Ce sont évidemment les hymnes de saint Ambroise qui ont donné à Prudence l'idée d'écrire les siennes ; mais le caractère en est tout différent. Nous sommes ici en présence de l'œuvre d'un littérateur véritable, qui écrit pour l'édification et le plaisir du public, et nous avons le droit de la juger d'après les règles de la critique ordinaire.

Prudence nous a laissé deux recueils de poésies lyriques, à chacun desquels il a donné un nom grec. Dans celui qu'il appelle *Cathemerinon* (chants pour toute la journée), l'imitation de saint Ambroise est visible. Nous avons de l'évêque de Milan une hymne pour le matin, une pour le soir, une autre pour la troisième heure du jour. Le cadre était trouvé ; il ne restait qu'à l'élargir. Prudence s'est contenté de multiplier les hymnes de ce genre ; il en a fait pour le chant du coq et le lever du jour, pour les repas et pour le jeûne, pour le moment où l'on allume les lampes et celui où l'on se met au lit, il en a fait une enfin qui peut se répéter à toutes les heures de la journée (*Hymnus omnis horæ*) (1). Et non-seulement il doit à son prédécesseur l'idée première de ses chants, mais, dans l'exécution et le détail, il lui a fait beaucoup d'emprunts. J'ai cité tout à l'heure l'hymne du matin de saint Ambroise ; voici le passage correspondant de celle de Prudence, d'après la traduction élégante qu'en a donnée Racine :

L'oiseau vigilant nous réveille,
Et ses chants redoublés semblent chasser la nuit ;
Jésus se fait entendre à l'âme qui sommeille
Et l'appelle à la vie, où son jour nous conduit.

(1) Il a, dans les dernières hymnes de son recueil, encore plus élargi son cadre. Après en avoir écrit pour les diverses heures du jour, il en compose pour quelques-unes des principales fêtes de l'année. C'est dans celle qui est consacrée à l'Épiphanie que se trouve la célèbre strophe : *Salvete flores martyrum*, etc., qui est peut-être ce qu'il y a de plus connu dans l'œuvre entière de Prudence.

« Quittez, dit-il, la couche oisive
Où vous ensevelit une molle langueur.
Sobres, chastes et purs, l'œil et l'âme attentive,
Veillez : je suis tout proche et frappe à votre cœur. »

On voit combien les deux morceaux se ressemblent. Dans l'hymne qui suit, les mêmes idées se retrouvent : ici encore, c'est l'inspiration directe de saint Ambroise que Prudence a reçue et qu'il a transmise à Racine, dont je demande la permission de citer encore une fois les beaux vers :

L'aurore brillante et vermeille
Prépare le chemin au soleil qui la suit;
Tout rit aux premiers traits du jour qui se réveille :
Retirez-vous, démons, qui volez dans la nuit.

Fuyez, songes, troupe menteuse,
Dangereux ennemis par la nuit enfantés,
Et que fuie avec vous la mémoire honteuse
Des objets qu'à nos sens vous avez présentés.

Chantons l'auteur de la lumière
Jusqu'au jour où son ordre a marqué notre fin,
Et qu'en le bénissant notre aurore dernière
Se perde en un midi, sans soir et sans matin !

Il y a pourtant, dans les hymnes mêmes des deux poètes qui se ressemblent le plus, quelque chose qui diffère toujours, c'est l'étendue ; tandis que de petites pièces de trente-deux vers suffisent à l'inspiration de saint Ambroise, la plus courte, dans le recueil de Prudence, en a plus de cent. Tout prend chez lui plus de développement et d'ampleur : où l'un se contentait d'un trait, l'autre insiste et fait un tableau. C'est ce qui est visible surtout dans la façon dont ils rappellent l'un et l'autre les souvenirs de l'Écriture ; ce qui n'est qu'une allusion chez saint Ambroise devient, chez Prudence, un long récit. Dans l'hymne pour l'heure où l'on allume les lampes (*Hymnus ad incensum lucernæ*), il commence par décrire en vers charmans « ces feux mobiles dont, le soir, brillent nos demeures, cette lumière rivale de celle du jour, devant laquelle la nuit s'enfuit avec son noir manteau déchiré. » A ce spectacle qui le charme, les souvenirs de l'Ancien Testament lui reviennent ; il songe au buisson ardent dans lequel Dieu parlait à Moïse, à la colonne enflammée qui guidait la nuit le peuple d'Israël, quand il sortit de l'Égypte. Ce dernier événement est si grand, si mémorable, qu'une fois qu'il s'est présenté à l'esprit du poète, il n'en sort plus.

Il faut qu'il nous raconte par le détail tout le passage de la Mer-Rouge et conduise les Israélites jusqu'au seuil de la terre sainte; et même, quand ils y sont parvenus, tout n'est pas encore fini : cette arrivée triomphante du peuple de Dieu dans la Palestine lui semble une allégorie de l'entrée des âmes pieuses au séjour céleste, ce qui naturellement nous amène une très poétique description du paradis. — Tout cela est décrit en vers fort agréables, mais il faut avouer que nous voilà bien loin du point de départ et que nous avons tout à fait oublié « l'heure où s'allument les lampes. »

Cette marche désordonnée, cette facilité à passer d'un sujet à l'autre sous le plus léger prétexte, cette invasion de récits étrangers qui arrêtent à chaque instant le cours régulier des idées, nous font songer presque malgré nous aux *Odes* de Pindare. Si le talent des deux poètes n'est pas égal, leurs procédés se ressemblent. Quelque différence que nous mettions entre eux dans notre admiration, nous ne pouvons nous empêcher de trouver, chez le plus grand, comme chez l'autre, des longueurs qui nous impatientent. Mais il est probable que les contemporains ne pensaient pas comme nous. Ces souvenirs des légendes mythologiques et de l'histoire sacrée, qui nous paraissent quelquefois médiocrement amenés et développés avec trop de complaisance, étaient alors si vivans dans l'imagination de tout le monde qu'ils paraissaient toujours venir à propos et qu'on ne se lassait pas de les entendre. Comme le public faisait le rapprochement avant le poète, ce que nous trouvons un hors-d'œuvre lui semblait parfaitement à sa place. Par malheur, nous ne sommes plus dans les mêmes dispositions aujourd'hui. Ces récits nous étant devenus moins familiers, il nous faut un effort d'esprit pour voir le rapport qu'ils ont avec le sujet traité par le poète. Aussi arrive-t-il pour les hymnes de Prudence, comme pour les *Odes* de Pindare, que nous avons quelque peine à suivre le développement des idées, et que les détails nous paraissent supérieurs à l'ensemble. Chez tous les deux, ils gagnent à être isolés et étudiés à part. Dans les hymnes mêmes de Prudence qui nous plaisent le moins, il est rare qu'il ne se trouve pas de très beaux passages. Le style y est en général plus pur que celui des autres écrivains de ce temps (1); et même quand il a des idées nouvelles à exprimer, il y

(1) Ne croirait-on pas, par exemple, que c'est un poète de la bonne époque qui a écrit cette strophe, où il nous décrit les ténèbres de la nuit qui se dissipent et la terre qui se revêt de couleurs brillantes, aux premiers rayons du soleil :

Caligo terræ scinditur
Percussa solis spiculo,
Rebusque jam color redit
Vultu nitentis sideris.

arrive souvent en employant les tours et les mots de l'ancienne langue (1).

Ce n'est pas que Prudence ne soit qu'un de ces faiseurs de centons qui se sont amusés à découper les vers de Virgile et à les appliquer à des idées pour lesquelles ils n'étaient pas faits. Quand les mots et les tours anciens lui paraissent insuffisans pour exprimer ses croyances, il n'hésite pas à en créer de nouveaux. D'autres aussi ont été forcés de le faire, car c'était la condition de cette poésie naissante ; mais on voit bien que ce travail leur coûte beaucoup ; ils ont grand'peine à accommoder les figures violentes et rudes de la Bible avec la clarté sereine des images et des comparaisons d'Homère dont toute la poésie ancienne a vécu. Chez Prudence, l'accord se fait plus aisément, et les choses semblent marcher d'elles-mêmes. A ce point de vue, ses deux odes sur le jeûne sont fort intéressantes à étudier. L'ancienne poésie lyrique ne lui fournissait guère de modèles pour célébrer l'abstinence ; Horace et les autres ont chanté plus volontiers les agrémens des bons repas. Il a donc tout tiré de son fonds, et l'a fait souvent avec un grand bonheur d'expression. Son idée, c'est que le jeûne assure la victoire de l'esprit sur la matière, et il la développe avec une abondance et une vigueur surprenantes. Il emploie les figures les plus hardies pour nous montrer le corps épaissi, l'âme étouffée, l'intelligence alourdie par l'excès de la nourriture ; il dépeint au contraire, dans une belle strophe, « la folle moisson des vices broyée sous la meule du jeûne, aussi vite que l'eau éteint la flamme et que la neige fond au soleil ; » il trouve enfin ces deux vers énergiques pour résumer le triomphe définitif de l'esprit :

Ut cum vorandi vicerit libidinem
Late triumphet imperator spiritus.

Il y a là, sans doute, des images dont aucun poète ne s'était encore servi, mais les termes qui les expriment sont restés latins. Les idées nouvelles se couvrent à demi sous les formes anciennes, et le mélange se fait avec assez d'habileté pour n'avoir rien de trop choquant. La langue se modifie sans tout à fait se dénaturer : c'est un rejeton vigoureux et un peu sauvage qui sort du tronc antique,

(1) Tel est ce passage où il nous dépeint le Saint-Esprit entrant dans le cœur des fidèles et le consacrant comme un temple :

Intrat pectora candidus pudica
Quæ templi vice consecrata rident.

mais il tient encore au vieil arbre, et l'on sent qu'il se nourrit de sa sève.

II.

Le second recueil des poésies lyriques de Prudence, qui s'appelle le livre des couronnes (*Peristephanon*), diffère beaucoup du premier. Les quatorze pièces qu'il renferme, et dont quelques-unes ont l'étendue de véritables poèmes, sont consacrées à raconter la passion des martyrs et à célébrer leur gloire. L'originalité du poète y est, à ce qu'il me semble, plus apparente : nous ne lui connaissons pas de modèle, et il n'a guère eu de successeur; son œuvre, avec les proportions et le caractère qu'il lui a donnés, est unique dans la littérature chrétienne. Il est naturel qu'on n'ait pas été tenté de l'imiter : le récit en vers d'un martyre, quand on prétend le faire en détail et d'une manière suivie, est plutôt du domaine de l'épopée que de l'ode, et c'est faire une violence singulière à la poésie lyrique que de l'employer à reproduire des interrogatoires, des plaidoyers, des relations interminables de supplices ou de miracles. Ce qui a donné au poète l'idée de tenter ce tour de force, ce qui lui a fourni les moyens de réussir, c'est l'importance qu'avait prise à ce moment le culte des saints; elle était devenue si grande, si générale, que de bons esprits ne purent s'empêcher d'en concevoir quelques alarmes. Je ne parle pas de Vigilance, ce prédécesseur lointain de Luther, qui blâme d'une manière absolue tous les honneurs qu'on leur rend : les opinions de Vigilance ont été condamnées par l'église; mais saint Augustin, qui n'est pas suspect d'hérésie, se plaint avec amertume de ces superstitieux qui se font des adorateurs de tableaux et de sépulcres. On voit, dans ses sermons, qu'il est fort occupé à prémunir les fidèles contre ces exagérations. Il prend beaucoup de peine pour préciser le genre d'hommages auxquels ont droit les saints et les martyrs. « Nous ne les traitons pas comme des dieux, répète-t-il sans cesse; nous ne voulons pas imiter les païens qui adorent des morts. Nous ne leur bâtissons pas des temples, nous ne leur dressons pas des autels, mais avec leurs ossemens nous élevons un autel au Dieu unique. » Quand on lui apporta les reliques de saint Étienne, ce qui fut une grande fête pour l'église d'Hippone, il craignit que l'enthousiasme du peuple n'allât trop loin, et fit graver quatre vers de sa composition au-dessus de la châsse qui les contenait pour apprendre à tout le monde de quelle manière il fallait les honorer.

Prudence ne paraît pas éprouver les mêmes inquiétudes : je crois

bien qu'il ne trouvait rien à reprendre dans tous les entraînemens de la dévotion populaire. Il pensait sur les saints précisément comme la foule. Il dit partout « qu'ils sont tout-puissans auprès de Dieu, qu'ils versent les bienfaits sur la terre comme l'eau coule des fontaines, que tous ceux qui arrivent à leur tombe les yeux en larmes s'en retournent le cœur joyeux, que le Christ ne peut rien refuser à des gens qui lui ont rendu témoignage en mourant pour lui. » Aussi engage-t-il tous les fidèles à venir prier le martyr dont on célèbre la fête : tous, quel que soit le mal dont ils souffrent, y trouveront la guérison. Les possédés seront délivrés de l'esprit malin, la mère obtiendra la santé de son enfant, la femme le salut de son mari. Lui-même ne manque pas de se mettre dans le cortège, après les autres ; il vient, le dernier et le plus humble de tous, apporter au saint son hommage. « Écoute, lui dit-il, le poète rustique, qui reconnaît ses fautes et confesse les hontes de sa vie. Je suis indigne, je le sais, que le Christ entende ma voix, mais si tu veux bien la porter à son oreille, il pourra m'accorder mon pardon. Écoute avec faveur le pécheur Prudence qui te supplie. Il est l'esclave de son corps, aide-le à briser ses chaînes. » Ces vers, dans leur humilité touchante, respirent une profonde émotion. On voit bien que Prudence y parle du fond du cœur et qu'il partage tous les sentimens de cette foule qu'il accompagne au tombeau du martyr. Voilà pourquoi les récits de Prudence n'ont pas le ton d'une narration ordinaire : c'est l'ardeur de sa foi qui leur donne l'accent lyrique dont ils sont animés.

Ne cherchons pas chez lui un tableau fidèle des persécutions : il ne les a pas racontées tout à fait comme elles se sont passées, mais comme se les figurait l'imagination populaire. On sait que peu de documens certains s'étaient conservés de ces luttes héroïques ; comme il arrive toujours, la légende profita de ce qu'avait perdu l'histoire : sur quelques souvenirs à demi effacés, toute une abondance de récits merveilleux avait germé, mais, comme l'imagination des peuples au milieu desquels ils naquirent était assez pauvre et fatiguée, ils n'eurent pas la richesse et la variété des fables créées par les Hellènes, dans la jeunesse du monde occidental. Le cadre en est à peu près le même pour tous ; il n'y a que le détail qui varie. Ainsi ce n'est pas tout à fait la faute de Prudence si ses narrations se ressemblent : la tradition les lui livrait comme il nous les donne, et il ne s'est permis d'y rien changer. Il faut donc nous attendre à voir, dans ses récits, les choses se passer toujours à peu près de la même manière. Le chrétien est saisi, puis amené devant le juge et interrogé. C'est une scène sur laquelle le poète insiste volontiers. En général, il ne fait pas mal parler le juge et

lui prête des discours assez raisonnables. On dirait qu'en sa qualité d'ancien fonctionnaire, il lui répugne de rendre un magistrat ridicule, et qu'il respecte l'autorité jusque chez les ennemis de la foi. La principale raison que le juge donne au martyr pour le convaincre, c'est qu'il faut obéir à César, et qu'un sujet loyal doit croire que la religion que professe l'empereur est la meilleure de toutes :

Quod princeps colit ut colamus omnes.

Ce sont bien les sentimens d'un vrai fonctionnaire. Dans la passion de saint Laurent, le préfet de Rome, devant lequel le diacre comparaît, lui tient un langage fort curieux. Il lui demande de livrer les trésors de l'église, qu'on soupçonnait déjà d'être très riche, et justifie son exigence par des raisons dont on s'est beaucoup servi depuis cette époque. Cet or, lui dit-il, provient de manœuvres coupables. Les prêtres troublent l'esprit des gens riches ; on leur fait vendre leurs maisons et leurs terres, on leur persuade que c'est une œuvre méritoire de dépouiller leurs enfans, qui sont réduits à la misère, parce qu'ils ont eu le malheur d'avoir des parens trop pieux. Qu'a besoin l'église de tant de richesses? L'état en saura faire un meilleur usage : elles serviront à payer les soldats qui le défendent. N'est-ce pas, d'ailleurs, un principe du Christ qu'il faut rendre à chacun ce qui lui appartient? La monnaie, qui porte l'effigie de César, doit revenir à César. L'église gardera pour elle ces trésors de doctrine et d'enseignement dont elle est si fière :

Nummos libenter reddite;
Estote verbis divites.

C'est au tour de l'accusé de répondre ; d'ordinaire il le fait trop longuement. Le poète est ici victime de la sincérité même et de l'ardeur de ses croyances : il abuse de l'occasion qui lui est offerte de les exposer. Du reste, il n'y a pas là tout à fait une invraisemblance, et les choses ont dû se passer à peu près comme il les imagine. Les chrétiens se plaignaient toujours qu'on les condamnât sans les connaître ; ils se disaient victimes des préjugés populaires ; ils demandaient qu'on étudiât leur doctrine avant de la punir. Il est donc naturel que l'accusé ait profité du moment où l'on était forcé de l'écouter pour en faire une exposition rapide. Seulement, il lui fallait se hâter. Le juge, qui lui permettait de se défendre, n'aurait pas souffert que, sous ce prétexte, il débitât un

interminable sermon. Surtout il était impossible qu'il le laissât outrager à son aise l'ancienne religion, qu'il était chargé de protéger. Prudence le suppose très tolérant et disposé à entendre, sans se fâcher, toute sorte d'injures contre les dieux de l'Olympe. Saint Romain, dans le long discours qu'il lui prête, a l'idée assez ingénieuse de leur appliquer la législation romaine sur le vol, la débauche, l'adultère, et montre que, s'ils étaient traduits devant les tribunaux ordinaires, les magistrats, qui les adorent, seraient bien forcés de les condamner.

La sentence prononcée, les supplices commencent. Le martyr les supporte toujours avec un courage admirable. C'est sa conviction qui fait sa force. « Allons, dit sainte Eulalie au bourreau, brûle et coupe; déchire ces membres faits de boue. Il est facile de détruire cet assemblage fragile. Quant à mon âme, tu peux redoubler tes tortures, tu ne l'atteindras pas. » Voilà de quelle façon parlent les martyrs chez Prudence; quels que soient leur âge et leur sexe, il leur donne la même attitude d'intrépidité provocante. C'est peu de souffrir la mort, ils la bravent, ils la raillent. Ils y marchent si résolument qu'ils semblent traîner le bourreau à leur suite; quand ils montent sur le bûcher, ils ont l'air de menacer les flammes et les font trembler devant eux. Ils nous rappellent certains personnages des tragédies de Sénèque qui, comme les gladiateurs, mettent leur vanité à bien recevoir le dernier coup. L'énergie du petit chrétien qui sait si bien mourir, dans la passion de saint Romain, ressemble à celle du jeune Astyanax quand il se jette du haut d'une tour de Troie avec des airs de stoïcien. Sénèque et Prudence sont tous les deux Espagnols, et l'on sait que l'Espagne a toujours eu du goût pour les héros de théâtre. Elle ne déteste pas non plus l'extraordinaire et l'horrible, et c'est peut-être ce qui amène chez Prudence tant de peintures raffinées de supplices. On trouve, dans presque toutes ses hymnes, des détails de plaies saignantes, de chairs grillées, de tenailles et de croix de fer s'enfonçant dans des corps délicats que le poète étale devant nous avec une satisfaction visible (1). C'est véritablement un goût du pays. Il y avait déjà des descriptions semblables chez Sénèque et chez Lucain; et, plus tard, les peintres espagnols ne nous les épargneront pas dans leurs tableaux.

(1) Parmi ces récits de martyres, il y en a un qui me paraît plus original que les autres. Il s'agit d'un maître d'école chrétien, Cassianus, qui était dur à ses élèves, et dont ils se vengèrent, pendant la persécution, en le perçant de ces poinçons de fer qui leur servaient pour écrire. Il nous les montre heureux de labourer ce corps misérable et d'exercer sur lui ce talent qu'il leur avait donné, et il semble prendre un plaisir singulier à nous redire les plaisanteries horribles dont ce petit monde cruel assaisonne sa vengeance.

Prudence est donc, par quelques-uns de ses défauts, un véritable Espagnol : il l'est aussi par ses qualités, et l'on ne doit pas être surpris que l'Espagne ait eu sur lui une telle influence. Il l'aimait avec passion ; elle lui semblait une terre bénie à laquelle Dieu témoigne une faveur particulière :

Hispanos Deus aspicit benignus.

Il n'est jamais plus heureux que lorsqu'il peut célébrer des martyrs de son pays. L'Espagne est déjà ce qu'elle sera jusqu'à la fin, la dévote Espagne. Le culte des saints y a pris tout de suite une grande extension. Chaque ville a les siens, dont elle est fière, qu'elle comble d'hommages. Emerita, « la belle colonie romaine dont un fleuve lave les murs, » a donné naissance à sainte Eulalie ; c'est là qu'est morte la noble enfant en confessant sa foi ; aussi lui a-t-on élevé une belle église, qu'on montre avec orgueil aux voisins, et que Prudence est fort heureux de décrire : « Le plafond brille de poutres dorées ; le pavé de marbre resplendit de couleurs variées, comme une prairie au printemps. » Tarragone est pour lui l'heureuse Tarragone, *felix Tarraco !* Elle est encore tout illuminée des flammes du bûcher de son évêque Fructuosus. Mais rien n'égale *Cæsaraugusta* (Saragosse) ; après Carthage et Rome, c'est elle qui compte le plus de martyrs. Elle en possède un si grand nombre que toute la ville en est sanctifiée, et que le Christ y règne en maître :

Christus in totis habitat plateis,
Christus ubique est !

Quelque nombreux qu'ils soient, elle tient à tous et n'en veut perdre aucun. Les habitans de Sagonte prétendent s'emparer de saint Vincent, sous prétexte qu'il a souffert le martyre chez eux : « Il est à nous, répondent ceux de Saragosse, quoiqu'il soit allé mourir dans une ville inconnue. Il est à nous ; c'est chez nous qu'il a passé sa jeunesse et qu'il a fait l'apprentissage de ses vertus. » Ces saints, qu'on se dispute et dont on se montre si fier, il est naturel qu'on veuille les combler d'hommages. Quand vient l'anniversaire de leur mort, qu'on appelle leur jour de naissance (*natalis dies*), parce que ce jour-là ils sont nés à la vie éternelle, toute la ville est en joie, et l'on se met en frais pour leur faire honneur ; c'est pour des solennités de ce genre que plusieurs des hymnes de Prudence ont été composées. Comme les odes de Pindare, qui doi-

vent le jour à des circonstances semblables, elles lui étaient sans doute demandées par les particuliers ou par les villes, et il est probable que de quelque manière elles figuraient dans la cérémonie (1).

Elles ont donc cet intérêt pour nous de conserver quelque souvenir de ces fêtes et de nous faire deviner en quelle disposition d'esprit se trouvaient ceux qui les célébraient. On y voit, à ce qu'il me semble, comment à ce moment les saints prenaient la place de ces petites divinités domestiques et locales qu'on aimait tant, qu'on priait de si bon cœur dans les religions antiques. Elles étaient tout à fait voisines de l'homme, mêlées étroitement à sa vie intime, et lui semblaient plus prêtes que les autres à l'écouter et à l'exaucer. Cette familiarité les lui rendait plus chères que ces grands dieux de l'Olympe, qu'on ne voyait que de loin, à travers la foudre et l'éclair. Je m'imagine que les pauvres gens, quoique devenus chrétiens sincères, devaient garder au fond de l'âme quelque souvenir et quelque regret de leurs petits dieux, protecteurs de la ville et du foyer, qui peuplaient si bien l'intervalle entre la terre et le ciel. Les saints se glissèrent dans la place vide, et ils recueillirent l'héritage de leur popularité. Ajoutons que les circonstances politiques leur furent très favorables. A mesure que le pouvoir central s'affaiblissait, et que le lien, qui avait si longtemps uni le monde, devenait plus lâche, les diverses parties dont se composait l'empire commençaient à se séparer. Lentement, tristement, avec le regret de l'unité perdue et l'inquiétude d'un avenir obscur, la Gaule, l'Espagne, privées du secours des légions, forcées de se défendre et de se suffire, se remettaient en possession d'elles-mêmes. Le culte des saints locaux fut une des formes de ce réveil national ; ils jouèrent, dans cette crise, le rôle des anciennes divinités topiques qui étaient l'âme de la cité. Leurs fêtes, qui réunissaient les habitans d'un même pays, donnaient à tous un sentiment plus vif de leur confraternité. Dès qu'un danger les menace, nous voyons les villes se serrer autour de leur saint : on compte bien qu'ils préserveront leurs compatriotes des fléaux et de l'invasion ; surtout on ne doute pas qu'ils n'intercèdent pour eux au dernier jugement et ne leur obtiennent alors la bienveillance du Christ. Dans une de ses plus belles hymnes, Prudence représente ce jour terrible : il nous montre le juge suprême, « porté sur une nuée en flamme, et qui se prépare à peser les nations dans sa juste balance, » tandis que chaque cité

(1) On pourrait conclure de quelques passages de ces hymnes, surtout de la fin de la sixième, que quelques-unes ont été lues dans l'église, pendant la cérémonie. Nous savons, en effet, qu'on y lisait les actes des martyrs pour l'édification des fidèles. Ces hymnes de Prudence pouvaient en tenir lieu : ce sont des actes véritables, un peu plus développés que les autres.

se réveille de la mort et s'apprête à comparaître devant lui, apportant avec elle, pour le désarmer, les restes des martyrs auxquels elle a donné naissance. Je demande la permission de citer quelques vers de ce début magnifique, qui me semble avoir l'ampleur et la pureté des chefs-d'œuvre classiques :

Quum Deus dextram quatiens coruscam
Nube subnixus veniet rubente
Gentibus justam positurus æquo
Pondere libram ;

Orbe de magno caput excitata,
Obviam Christo properanter ibit
Civitas quæque pretiosa portans
Dona canistris.

Puis vient le tableau de toutes ces grandes villes de l'Espagne et de la Gaule qui se présentent tour à tour devant le Christ avec les reliques des saints qui les protègent. Elles ont eu soin, autant qu'elles l'ont pu, d'honorer leur tombe ; aussi, quand viendra le dernier jour, et que ces restes sacrés se ranimeront, il leur sera donné de les suivre et de s'envoler avec eux dans le ciel :

Sterne te totam generosa sanctis
Civitas mecum tumulis ; deinde
Mox resurgentes animas et artus
Tota sequeris.

Il me semble que, dans ces vers enflammés, je ne sens pas seulement l'inspiration d'un homme, mais celle d'un peuple. C'est là le principal mérite de la poésie lyrique : jamais elle n'est plus grande que quand elle traduit ainsi les sentimens populaires. Par malheur, ce mérite n'est pas de ceux qu'on aperçoive aisément à distance. Pour rétablir, par la pensée, cette communication entre le poète et son public, il faut un effort qui n'est pas toujours facile, et voilà comment il arrive que, chez ceux qui se sont faits les interprètes et la voix de leur temps, il y a tant de choses qui nous échappent. Qui peut se flatter aujourd'hui de comprendre entièrement Pindare et de lui rendre une pleine justice? Dans Horace même, qui est plus près de nous et tout à fait à notre portée, nous aimons mieux les odes légères, qui ne demandent aucun travail pour être saisies, et où l'on entre, pour ainsi dire, de plain-pied, que celles qui chantent les triomphes de Rome et la gloire d'Auguste. Ce sont pourtant ces dernières que les Romains trouvaient les plus belles et qui, de leur temps, ont excité le plus d'enthou-

siasme; mais il faut, pour qu'elles reprennent toute leur grandeur, qu'on se remette en présence des événemens qu'elles célèbrent, et qu'on revoie par la pensée les ennemis du dehors vaincus, les hontes de la défaite effacées, la paix du monde rétablie. C'est ce qu'on ne fait pas sans quelque peine, et il faut bien avouer qu'après tant de siècles, quand les passions patriotiques dont elles étaient l'expression se sont éteintes, elles n'ont plus pour nous le même intérêt. Au contraire, cette aimable morale que suggèrent tour à tour au poète les belles journées d'été, lorsqu'il prend le frais à l'ombre du pin et du peuplier, ou les orages de l'automne qui secouent les flots de l'Adriatique, ou les neiges de l'hiver qui couvrent les cimes du Soracte, tout le monde la retrouve dans son cœur; c'est l'homme même, et les révolutions n'y changent rien. Il est donc naturel qu'on y prenne beaucoup plus de plaisir qu'au reste. Je crois bien que c'est un sentiment de cette nature qui pousse M. Puech à mettre bien au-dessus des hymnes de Prudence les élégies dans lesquelles saint Grégoire a pleuré ses malheurs. Je comprends que, lorsqu'on lit les auteurs d'un autre âge, on les juge par rapport à soi et qu'on goûte surtout chez eux ce qu'on sent au fond de soi-même : or, il est bien sûr que la mélancolie de saint Grégoire a quelquefois des airs assez modernes, et l'on a pu comparer certaines de ses élégies à des méditations de Lamartine; mais quelque charme qu'on trouve dans la plainte un peu monotone de cette âme douce et mal équilibrée que le hasard de la vie jeta dans des luttes qu'elle n'était pas de force à soutenir, je crois que, si l'on replace les chants de Prudence au milieu des fêtes pour lesquelles ils furent écrits, si on les entoure des émotions qu'ils ont excitées à leur apparition et dont l'écho s'est prolongé pendant tant de siècles, ils paraîtront plus grands et qu'on les admirera davantage.

III.

Les poésies dogmatiques de Prudence sont toutes écrites en hexamètres, et elles nous montrent d'abord que l'auteur manie le vieux vers de Lucrèce et de Virgile avec autant d'aisance au moins que les mètres d'Horace. Ce recueil se compose de quatre poèmes d'une assez grande étendue. L'un d'eux, qui s'appelle le combat de l'âme (*Psychomachia*), représente les vices et les vertus se livrant bataille : la Foi lutte contre l'Idolâtrie, la Pudeur contre la Luxure, la Patience contre la Colère, l'Orgueil contre l'Humilité; et, après que les vices sont défaits, l'armée des vertus, pour

consacrer sa victoire, élève à Dieu un temple mystique. La *Psychomachia,* qui dut être très goûtée des contemporains du poète, l'a été encore plus des générations qui ont suivi, et, au moyen âge, elle a donné naissance à toute une littérature. Aujourd'hui, ces personnifications nous paraissent froides, nous ne trouvons plus le même plaisir à ces allégories, et l'on nous permettra de laisser de côté cet ouvrage, malgré la fortune qu'il a faite.

Des trois poèmes qui restent, deux sont remplis par des discussions théologiques. Dans l'un, l'auteur étudie la nature de Dieu (*Apotheosis*) ; dans l'autre, il s'occupe de l'importante question de l'origine du mal (*Hamartigenia*). Il combat successivement les patropassiens et les sabelliens, qui confondent le Fils avec le Père, les juifs et les ébionites, qui nient la divinité du Christ, les marcionites et les manichéens, qui reconnaissent deux dieux, un bon et un mauvais. Ce sont là, il faut l'avouer, des sujets austères, et qui ne paraissent pas de nature à fournir beaucoup à la poésie; d'autant plus que Prudence ne fait pas comme tant d'autres poètes didactiques, pour qui la matière qu'ils traitent n'est qu'un prétexte à des digressions sans fin, et qui peuvent impunément la choisir ennuyeuse, puisqu'ils sont décidés à en sortir dès qu'elle les gêne ; lui s'y enferme résolument. Jamais il ne se jette dans les alentours de son sujet pour y trouver quelque divertissement agréable ; et comme il est convaincu que ses lecteurs y prendront autant d'intérêt que lui, il ne songe pas à l'égayer. Il le traite en conscience et à fond, sans rien omettre de ce qu'il lui paraît utile de dire. Ses poèmes sont donc de véritables œuvres didactiques, en ce sens que l'auteur a le dessein d'y enseigner réellement quelque chose, et qu'il ne veut pas amuser le public, mais l'instruire. C'est aussi ce que fait Lucrèce, qui est pleinement convaincu de l'importance de son œuvre, qui ne travaille pas pour l'agrément de ses lecteurs, mais pour leur instruction, ou plutôt qui ne cherche à leur plaire que pour les gagner à sa doctrine.

Quand on vient de lire Lucrèce, on se dit qu'il est tout à fait oiseux de se demander si un sujet en soi est poétique, qu'il importe seulement de savoir si celui qui a entrepris de le traiter est poète, et qu'il faut placer la poésie où elle est véritablement, dans l'homme, non dans les choses : or Prudence est poète, moins sans doute que Lucrèce, mais bien plus que les autres auteurs chrétiens qui essayèrent alors de mettre leur doctrine en vers. Par exemple, il l'emporte de beaucoup sur ce Prosper d'Aquitaine, qui, vers la même époque, écrivait son poème *contre les ingrats*, où il attaque les semi-pélagiens. Si l'on veut mettre dans tout son jour le mérite propre de Prudence, et faire comprendre d'où vient véri-

tablement sa supériorité, il est bon de le comparer avec saint Prosper. Pour la sincérité et l'ardeur de la conviction, on peut les placer sur la même ligne. Prosper est un de ces croyans intrépides qui n'ont jamais douté de posséder la vérité tout entière, d'être les favorisés, les élus, le peuple du Christ, la semence de Dieu :

Sed nos qui Domini semen sumus...

Il regarde ceux qui essaient de le troubler dans sa croyance comme des malfaiteurs qui veulent lui prendre les biens auxquels il tient le plus, « le dépouiller de la justice et de la vertu, enfin lui voler son Dieu. » Contre de tels attentats, on ne saurait avoir trop de colère. Aussi ne se fait-il aucun scrupule d'appeler ses ennemis des serpens, des vipères, dont les paroles sont empestées et sèment la mort; et il ne trouve pas de mots assez durs, assez grossiers contre leurs disciples, qui répètent et propagent leurs erreurs :

Vestri illi, quorum ructatis verba, magistri.

Prudence aussi, quoiqu'il soit plus doux et plus tolérant de sa nature, se laisse aller quelquefois, dans l'emportement de la discussion, à maltraiter cruellement ses adversaires. Il est si sûr de la vérité de ses opinions, ses raisons lui semblent si claires, et il lui paraît si difficile d'y répondre, qu'il trouve, quand ils résistent, leur obstination criminelle, et qu'il ne se possède plus en leur répondant : « Tais-toi, misérable, crie-t-il à Manichée, qui ne veux pas admettre que le Christ ait eu un corps véritable, mords ta langue, chien immonde ! »

Obmatesce, furor, linguam, canis improbe, morde.

Ainsi, chez tous les deux, la plénitude de la foi va jusqu'à la violence; la passion qu'ils apportent au sujet qu'ils traitent est la même; ils sont aussi animés, aussi convaincus l'un que l'autre. Pourquoi donc est-il si difficile d'aller jusqu'au bout du poème *Contre les Ingrats*, tandis qu'on lit l'*Hamartigenia* avec intérêt et quelquefois avec admiration? C'est que Prosper n'est qu'un versificateur habile, et que Prudence est un poète.

Mais de quelle manière ce talent de poète se révèle-t-il dans son œuvre? Est-il possible d'y saisir les procédés par lesquels il donne la vie à cette matière aride? — Ce qui anime tout, dans le poème immortel de Lucrèce, c'est le sentiment de la nature; personne ne

l'a plus connue ni mieux aimée dans les temps antiques. Elle n'est pas seulement pour lui le plus agréable des spectacles, la joie des yeux et le calme du cœur, elle lui sert à tout comprendre et à tout expliquer. Il en tire à la fois ses peintures les plus riantes et ses argumens les plus solides. A tout moment, la terre, le ciel, les eaux, les arbres, les animaux lui fournissent des rapprochemens, des comparaisons, des images dont s'éclairent les raisonnemens les plus obscurs. C'est ce qu'on ne trouve pas avec la même richesse chez Prudence. Quoi qu'en dise Chateaubriand, qui a prétendu que le christianisme avait rendu à l'homme l'intelligence et le goût de la nature, je ne vois pas que les premiers chrétiens se soient beaucoup occupés de la dépeindre. Loin de s'inspirer d'elle, on dirait qu'ils s'en méfient. N'est-elle pas la grande corruptrice qui énerve en nous la volonté par ses séductions? N'est-ce pas de son sein que les dieux des anciens cultes étaient sortis, et ne semblent-ils pas encore puiser chez elle ce qui leur reste de forces? Au lieu d'attirer l'homme vers les spectacles extérieurs dont il redoute les attraits, le christianisme lui dit, comme les stoïciens : « Regarde au dedans. » Prudence est fidèle à ce précepte, et l'on voit bien qu'il n'a guère regardé hors de lui. On trouve, dans ses poèmes didactiques, plus de raisonnemens que d'images. Les comparaisons y sont rares, et parmi celles qu'on y rencontre, il n'y en a que deux dont j'aie gardé le souvenir. L'une en soi n'est pas nouvelle, mais le poète l'a rajeunie par les agrémens de l'expression : c'est celle où il compare les âmes qui ne savent pas résister aux séductions de la vie à ces colombes qui se laissent prendre aux pièges de l'oiseleur. L'autre est plus originale et plus frappante. Le malheur de l'homme, qui trouve sa perte dans le péché qu'il a commis, le fait songer à la vipère, dont les naturalistes anciens disaient qu'elle ne peut mettre au monde ses petits sans mourir. La peinture de cet enfantement douloureux, dans son énergie un peu brutale, est saisissante. Mais le morceau qui, dans Prudence, rappelle le mieux Lucrèce, est celui de l'*Hamartigenia*, où il nous montre, par une succession d'images rapides, comment le mal est entré dans le monde à la suite de la première faute. Il dépeint la terre, qui perd peu à peu sa fécondité, les moissons envahies par les folles herbes, les vendanges détruites par les insectes dévorans ; puis, les élémens qui deviennent furieux, les vents qui renversent les arbres des forêts, les fleuves qui ravagent les plaines :

Frangunt umbriferos aquilonum prælia lucos,
Et cadit immodicis silva extirpata procellis.
Parte alia violentus aquis torrentibus amnis
Transilit objectas præscripta repagula ripas,
Et vagus eversis late dominatur in agris.

Du mal physique il passe au mal moral. Il montre que l'humanité s'est gâtée encore plus que la nature; il fait voir de quelle manière les hommes ont perverti, par de mauvais usages, tous les sens que Dieu leur avait donnés, et comment ils sont devenus tous les jours plus méchans, ce qui lui donne l'occasion de décrire les défauts de son temps avec une verve et un bonheur d'expressions qui rappellent souvent les satiriques de la bonne époque.

Le plus grand charme du poème de Lucrèce, c'est qu'il y mêle partout sa personnalité. Au milieu des raisonnemens les plus arides, tout d'un coup l'homme apparaît, égayant et animant tout de sa présence. Le système d'Épicure n'a pas seulement séduit son intelligence, il a conquis son âme: il lui est attaché de cœur autant que d'esprit. Assurément il est très sensible aux grandes clartés que son maître jette sur l'univers. Il éprouve une fierté légitime à saisir la nature des choses, à escalader le ciel, comme il dit, et à voir les murailles du monde reculées; mais il est encore plus heureux d'apporter à l'homme le soulagement de ses maux, cette paix intérieure que tous souhaitent, et dont il est plus avide que personne. La philosophie lui plaît surtout par ses applications. On se le représente d'ordinaire comme une sorte de dialecticien farouche, qui veut nous réduire au désespoir en nous enfermant dans le plus sombre des systèmes; c'est au contraire un ami de l'humanité, qui espère la guérir de ses tristesses en la délivrant de la mort et des dieux; et cette tendresse d'âme, qui se montre partout, est peut-être la source la plus abondante de sa poésie. Il me semble qu'on trouve quelque chose de semblable dans les poèmes dogmatiques de Prudence; ce n'est pas seulement un discuteur et un raisonneur; le théologien, chez lui, n'a pas étouffé l'homme. Il ne lui suffit pas d'atteindre à cette sérénité paisible que donne au savant la conquête de la vérité, il en jouit avec des effusions de joie qu'il veut communiquer aux autres. Personne n'a mieux goûté que lui le bonheur de croire; aussi veille-t-il sur ses croyances comme un avare sur son trésor. Il ne permet pas qu'on y touche, et il a, quand il lutte pour elles, un accent personnel et passionné. On sent bien, lorsqu'il défend la divinité du Christ, qu'il combat pour sa propre cause, et lui-même ne cherche pas à le cacher:

> Cum moritur Christus, cum flebiliter tumulatur,
> Me videò.

Il s'emporte contre ceux qui en font une ombre ou un fantôme, et non un homme véritable; il veut qu'il soit mort et ressuscité, non pas en figure et par métaphore, comme le prétendent les mani-

chéens, mais en pleine réalité, parce que sa résurrection est le gage et le garant de la nôtre, et qu'elle nous assure qu'après notre mort nous revivrons comme lui. « Je sais que mon corps doit ressusciter en Christ : pourquoi veux-tu que je me désespère? Je suivrai la route par laquelle il est lui-même revenu, vainqueur de la mort. Voilà ma croyance : et je reviendrai tout entier ; je ne serai ni autre que je suis, ni moindre ; j'aurai l'apparence et la force que je possède aujourd'hui ; je ne perdrai ni une dent ni un ongle, et la tombe, en se rouvrant, me revomira comme elle m'a pris... Et maintenant, ô mes membres, chassez toute terreur, moquez-vous des maladies, méprisez le sépulcre, et préparez-vous à suivre au ciel le Christ qui vous appelle! » N'est-il pas étrange qu'ici Prudence célèbre l'immortalité de l'âme et la persistance de la vie avec le même enthousiasme, la même plénitude de conviction et de joie que Lucrèce quand il chante l'anéantissement entier de l'homme, sans retour et sans réveil, et qu'il proclame, d'un ton de triomphe, qu'il n'y a, dans ce monde, rien d'immortel que la mort? Il me semble qu'on ne vit jamais une inspiration aussi semblable dans des opinions aussi contraires.

IV.

Le dernier et le plus célèbre des poèmes dogmatiques de Prudence est sa réponse à Symmaque (*Contra Symmachum*), en deux livres. Le poète y réfute, après saint Ambroise, la fameuse requête du préfet de Rome, dans laquelle il demandait à l'empereur qu'on rétablît l'autel de la Victoire. Cet ouvrage de Prudence est d'un caractère très différent des autres. Le premier livre, où il attaque le paganisme en général, contient des passages pleins de verve bouffonne que M. Puech rapproche avec raison des plus belles satires de Juvénal. Il s'en trouve, dans le second, qui rappellent, par leur éclat et leur pathétique, les endroits les plus brillans de Claudien. Il me paraît impossible qu'on n'admire pas la souplesse d'un talent qui a tant produit en si peu d'années, qui à chaque œuvre se renouvelle, et qui se trouve également propre aux genres les plus divers. Évidemment celui qui était capable de réunir tant de qualités opposées, qui réussissait à la fois dans l'ode, dans la satire, dans la poésie didactique et historique, ne devait pas être un poète ordinaire.

La réponse à Symmaque est une œuvre importante, qui possède des mérites très variés et dont l'étude serait longue, si elle prétendait être complète. Je me contente d'y chercher en ce moment une

qualité qui n'avait pas sa place dans les autres ouvrages de Prudence et qui donne à celui-ci une couleur particulière : je veux dire le patriotisme. Symmaque accusait les chrétiens d'être les ennemis de l'empire et voulait les rendre responsables des malheurs publics. C'était un vieux reproche que les païens adressaient volontiers à la religion nouvelle, et que presque tous les apologistes du christianisme s'étaient vus forcés de combattre. Je ne crois pas qu'aucun d'eux l'ait fait avec plus de conviction, plus de bonne foi, plus de chaleur sincère que Prudence.

Dans tout son discours, Symmaque admet comme une vérité démontrée que les Romains doivent à leurs dieux la richesse et le pouvoir : c'est l'argument sur lequel il appuie toute sa discussion. Prudence répond d'abord que le pouvoir et la richesse ne sont pas les plus précieux des biens, et que le Dieu des chrétiens en donne d'autres, qui ont bien plus d'importance. Mais cet argument, que saint Augustin a repris dans la *Cité de Dieu*, ne lui suffit pas : le chrétien pourrait à la rigueur s'en contenter ; il faut autre chose au patriote. Il ne veut pas qu'on accorde aux païens que Rome doit sa puissance à la protection de ses dieux. Les autres apologistes refusaient aussi de l'admettre ; mais la raison qu'en donne Prudence n'appartient qu'à lui. C'est au nom même de l'honneur des Romains qu'il combat l'opinion de Symmaque : il lui semble qu'on les rabaisse en attribuant leurs succès à de fausses divinités ; on leur fait injure quand on suppose qu'ils ont eu besoin de ce secours pour vaincre. « Non, dit le poète en colère, je ne souffrirai pas qu'on insulte nos aïeux et qu'on calomnie des victoires qui nous ont coûté tant de fatigues et tant de sang. C'est outrager nos légions, c'est ôter à Rome ce qui lui revient, que de faire honneur à Vénus de ce qui est l'effet de notre courage ; c'est prendre la palme dans la main même du vainqueur. Pourquoi donc plaçons-nous au sommet des arcs de triomphe des chars traînés de quatre chevaux, et, sur ces chars, les statues des Fabricius, des Curius, des Drusus et des Camille, tandis qu'à leurs pieds les chefs ennemis, la tête basse, les mains liées derrière le dos, plient le genou ; pourquoi attachons-nous au tronc des arbres des trophées victorieux, si c'est Flora, Matuta ou Cérès qui ont vaincu Brennus, Persée, Pyrrhus ou Mithridate ? » Ainsi les rôles sont changés : les païens n'ont point le privilège d'être seuls les gardiens jaloux de la gloire de Rome. Prudence fait profession d'y tenir encore plus, et même de la défendre contre eux. On ne pouvait pas prendre, dans ce grand débat, une position plus heureuse et plus forte. Il tient à montrer qu'il admire plus que personne les grandes choses qu'ont faites les vieux Romains ; il est pénétré pour eux d'admiration et de reconnais-

sance; il les remercie, au nom des peuples mêmes qu'ils ont soumis, d'avoir établi la paix et l'unité dans le monde : « Maintenant, dit-il, on vit dans tout l'univers comme s'il n'y avait plus que des citoyens de la même ville, des parens habitant ensemble la maison de famille. On vient des pays les plus éloignés, des rivages que la mer sépare, porter ses affaires aux mêmes tribunaux et se soumettre aux mêmes lois. Des gens étrangers entre eux par la naissance se rassemblent dans les mêmes lieux, attirés par le commerce et les arts; ils concluent des alliances et s'unissent par des mariages. C'est ainsi que le sang des uns et des autres se mêle, et que de tant de nations il s'est formé un seul peuple. »

Ce beau passage en rappelle d'autres. Tous les grands poètes de ce temps ont célébré les bienfaits de l'unité romaine : c'était un bien dont on sentait tout le prix depuis qu'on était menacé de le perdre; la peur qu'on avait d'en être privé, au moment où les barbares envahissaient l'empire, le faisait paraître précieux. Claudien aussi félicite Rome d'avoir accueilli les vaincus dans son sein et fait du genre humain un seul peuple :

Hæc est in gremio victos quæ sola recepit,
Humanumque genus communi nomine fovit.

Il célèbre, comme Prudence, cette paix imposée au monde, qui fait qu'on peut voyager sans crainte, que c'est un jeu de visiter les contrées les plus lointaines, et que l'étranger qui les parcourt retrouve partout la patrie (1). Quelques années plus tard, un autre poète, Rutilius Numatianus, reprend le même éloge. Il répète que c'est un bonheur pour tous les peuples d'avoir été vaincus par Rome, et qu'en leur communiquant ses lois elle a fait de l'univers une seule ville :

Dumque offers victis proprii consortia juris
Urbem fecisti quod prius orbis erat.

Il faut remarquer que de ces trois poètes, qui expriment les mêmes sentimens, presque dans les mêmes termes, aucun n'était né à

(1) Quelques années plus tard, Paul Orose célèbre en termes éloquens le même bienfait de l'unité romaine. Il montre qu'on peut voyager partout sans crainte et qu'on n'est étranger nulle part. *Ubique patria, ubique lex et religio mea est.* Seulement il n'appelle plus, comme autrefois, ce monde où tout le monde parle la même langue et vit sous les mêmes lois, *imperium romanum;* il l'appelle *Romania.* On dirait qu'il veut rendre cette unité indépendante de l'autorité impériale qu'il sent près de périr; même après la ruine de l'*imperium romanum*, il espère que la *Romania* pourra survivre.

Rome, ou même en Italie. Qu'importe! Ces fils des nations vaincues avaient depuis longtemps oublié la colère et la haine qui animaient leurs pères. Ils n'étaient plus touchés que des bienfaits d'une domination qui leur donnait la civilisation et la paix. Devenus Romains de cœur, comme de nom, ils n'entrevoyaient pas dans l'avenir de plus grand malheur que de cesser de l'être.

Chez Prudence, ces sentimens nous surprennent un peu plus que chez les deux autres : d'abord nous ne pouvons nous empêcher d'être étonnés de le trouver si Romain après l'avoir vu si Espagnol tout à l'heure. Je crois avoir montré qu'il aimait beaucoup le pays où il était né ; mais la tendresse qu'il éprouvait pour la petite patrie n'affaiblissait pas en lui l'amour de la grande. Il est certainement fort heureux de parler de Barcelone ou de Saragosse, et de célébrer les saints dont elles s'honorent ; mais au-dessus de toutes ces villes chéries auxquelles l'attachent les habitudes et les amitiés, il y en a une qui plane et domine, qui, quoique aperçue de plus bas et de moins près, comme dans un nimbe rayonnant, ne tient pas une moindre place dans ses affections : c'est Rome. Il la saluait de loin, avant de la connaître : « Trois, quatre et sept fois heureux, disait-il, celui qui habite la grande ville! » Ce fut plus tard une des joies de sa vie de pouvoir la visiter, et surtout de la trouver chrétienne. Elle avait longtemps résisté à la foi nouvelle, mais elle venait enfin de s'y laisser vaincre. « Les lumières du sénat, disait Prudence, ces grands personnages qui se réjouissaient d'être flamines ou luperques, baisent maintenant le seuil du temple des apôtres et des martyrs. Le pontife, qui portait les bandelettes sacrées, est marqué au front du signe de la croix, et devant l'autel de saint Laurent s'agenouille Claudia la vestale. » C'était une grande conquête, la dernière qui restât à faire au christianisme. Personne ne s'en réjouit plus que Prudence : elle lui permettait de se livrer sans aucun scrupule à l'affection que Rome lui inspirait. — Après cela, on se demandera peut-être comment ce respect et cet amour pour la vieille capitale du monde pouvaient s'accommoder du réveil des nationalités vaincues et de la renaissance de l'esprit provincial dont j'ai dit quelques mots tout à l'heure. Il me serait malaisé de le dire ; mais je crois bien que Prudence et beaucoup de ses contemporains, qui pensaient comme lui, ne trouvaient pas le problème aussi difficile que nous. Ils voulaient devenir Gaulois ou Espagnols, mais ne pas cesser d'être Romains, et je suppose qu'ils imaginaient, — c'était peut-être un rêve, — une situation politique où les divers peuples jouiraient de leur indépendance, sans compromettre tout à fait l'unité de l'empire.

Une autre raison qui rend cette passion pour Rome plus surpre-

nante chez Prudence que chez Claudien et chez Rutilius, c'est qu'il était chrétien, et qu'il nous semble que les chrétiens ne devaient pas être fort attachés à un empire qui les avait si rudement traités pendant deux siècles. Mais nous nous trompons. A l'époque même où on les persécutait, ils se piquaient d'être aussi bons citoyens que les autres ; et, depuis que la conversion de Constantin les avait rendus maîtres du pouvoir, ils n'avaient plus aucun motif d'être mécontens. Il serait aisé de prouver, en étudiant les écrits de saint Ambroise et de saint Augustin, que, loin de souhaiter la ruine de Rome, ils ont énergiquement travaillé à la sauver. Pour m'en tenir à Prudence, je ne crois pas qu'il y ait eu, à ce moment, un patriote plus zélé que lui. Il ne lui suffit pas d'avoir célébré la grandeur romaine dans les beaux passages que j'ai cités, il veut montrer que les chrétiens ont des motifs particuliers d'en être touchés, et que la reconnaissance les attache à l'empire autant que le devoir. Rome ne tient pas sa puissance de ses divinités nationales, comme elle le pense; ce n'est pas non plus au hasard qu'elle la doit : le hasard n'est qu'un mot « dont nous couvrons notre ignorance ; » c'est le Dieu véritable, le Dieu des chrétiens qui a pu seul la lui donner. Elle entrait dans ses grands desseins sur l'humanité ; l'unité du monde, sous la main de Rome, devait servir à la victoire du Christ. Dans des pays divisés, parmi des nations toujours en querelle, au milieu du bruit des armes, la vérité aurait eu peine à se faire entendre; la parole divine se serait plus difficilement communiquée d'un peuple à l'autre, arrêtée à chaque frontière par les haines nationales. Mais une fois la paix établie sur la terre et l'univers réuni sous le même sceptre, les voies étaient ouvertes à la religion nouvelle ; le Christ pouvait paraître, le monde était prêt à le recevoir :

> En ades, omnipotens, concordibus influe terris ;
> Jam mundus te, Christe, capit.

Ainsi la grandeur de Rome se trouve rattachée à la naissance du Christ; un lien est trouvé entre ces deux puissances qui se sont méconnues. Ce ne sont plus des ennemies irréconciliables, comme elles croyaient l'être, puisqu'elles ont servi aux mêmes desseins de la Providence. Les Scipion, les César, les Auguste, ces grands hommes dont les païens ont toujours le nom à la bouche, et dont ils veulent faire une insulte à la nouvelle religion, ont travaillé, sans le savoir, pour elle, et, comme ils ont concouru à son œuvre, il lui est permis de s'en faire honneur. C'était le triomphe de la

politique d'Auguste d'avoir fait croire que la république aboutissait à l'empire. Prudence ajoute un anneau à cette chaîne : il présente le christianisme comme le dernier terme et le couronnement de toute l'histoire romaine.

Dès lors, toutes les causes de dissentiment entre le christianisme et Rome sont supprimées, et l'on comprend que l'église prenne le plus vif intérêt à la conservation de l'empire. Il était alors très menacé. Ceux des barbares qu'avec une étrange imprévoyance on avait établis dans les provinces comme laboureurs ou soldats, n'étant plus tenus en respect, venaient de se révolter; les autres, qui ne voyaient plus en face d'eux les légions pour les contenir, avaient passé le Rhin et le Danube et couraient le pays. Le péril fut un moment conjuré par deux victoires : Stilicon repoussa le chef des Goths à Pollentia, et il extermina l'armée de Radagaise près de Florence. Plus l'alerte avait été vive, plus la joie fut grande quand on se crut sauvé. Claudien chanta en vers superbes la défaite d'Alaric :

> O celebranda mihi cunctis Pollentia sæclis!
> Virtutis fatale solum, memorabile bustum
> Barbariæ!

L'enthousiasme de Prudence est plus vif peut-être et plus touchant encore que celui de Claudien. Dans un des plus beaux morceaux qu'il ait écrits, il suppose que Rome prend la parole et s'adresse au vainqueur : « Monte, lui dit-elle, sur ton char de triomphe; rapporte-moi ces dépouilles reconquises : je t'attends avec le Christ qui t'accompagne. Viens! que j'ôte les chaînes de ces troupeaux de captifs. Femmes, jeunes gens, jetez ces entraves usées par une longue servitude. Que le vieillard, oubliant les peines de l'exil, rentre sous le toit de ses pères; que l'enfant, se jetant dans les bras de sa mère qui lui est rendue, se réjouisse avec elle de voir la honte de l'esclavage effacée de sa maison. Plus de craintes; nous sommes vainqueurs, nous pouvons nous livrer aux effusions de notre joie. »

Cette joie, on le sait, ne dura guère; ces belles journées n'eurent pas de lendemain. Après la mort de Stilicon, assassiné par l'ordre de l'empereur, Alaric, que personne ne pouvait plus arrêter, s'empara de Rome et la pilla pendant trois jours. Soyons sûrs que, si Prudence était encore vivant en 410, ce qu'on ignore, il dut être un de ces patriotes que la prise de Rome a frappés au cœur.

V.

Pour achever cette étude déjà bien longue, il me reste encore une question à traiter. Prudence, nous l'avons vu, n'était plus jeune quand il composa les écrits qui nous restent. Il nous dit, dans sa préface, qu'il est revenu de toutes les ambitions du monde, qu'il attend la mort et ne songe qu'à s'y préparer. Il n'est pas vraisemblable qu'un homme dans ces dispositions n'écrive que pour le plaisir d'écrire ou pour la gloire qu'on peut en tirer; il devait avoir un dessein plus sérieux. Puisqu'il s'accuse comme d'un crime de n'avoir rien fait jusque-là d'utile, c'est qu'il espère, en composant ses derniers vers, servir de quelque façon ses croyances. Mais quel genre de services veut-il leur rendre? Je crois que, pour le savoir, il faut d'abord chercher à qui ses vers s'adressaient et pour quel public il les a particulièrement écrits.

On se souvient que les deux premières hymnes de ses chants pour toute la journée (*Cathemerinon*) sont assez exactement imitées de celles de saint Ambroise. M. Puech est disposé à croire que, puisqu'elles sont semblables, elles devaient être faites pour le même usage, c'est-à-dire qu'il les destinait à être chantées dans les offices de l'église. Cette opinion ne me paraît guère vraisemblable. D'abord elles ont plus de cent vers, ce qui dépasse la mesure ordinaire des chants liturgiques; et leur ressemblance même avec les hymnes de saint Ambroise, qui persuade M. Puech qu'elles devaient avoir la même destination, me fait justement penser tout le contraire. Il me semble que l'idée de déposséder les chants du grand évêque et de leur substituer les siens ne peut pas être venue à l'esprit d'un poète modeste et qui parle de lui avec tant d'humilité. On ne peut pas supposer qu'en l'imitant il avait la prétention de faire mieux que lui et de prendre sa place; il faut admettre qu'il n'a essayé de refaire ses hymnes que parce qu'il les destinait à des usages différens et qu'il voulait les approprier à un autre public. Dans tous les cas, s'il peut y avoir quelques doutes pour les deux premières, il n'en reste pas pour celles qui suivent. Elles sont plus longues encore, plus largement développées, plus riches d'épisodes et de narrations, et, en l'état où le poète les a publiées, elles ne pouvaient pas figurer dans les cérémonies de l'église : celles-là, on peut en être certain, n'ont pas été faites pour être chantées, mais pour être lues.

Pouvons-nous aller plus loin? Est-il possible de deviner à quel genre particulier de lecteurs songeait Prudence quand il les com-

posa? Je crois que la nature même des mètres dont il s'est servi peut nous donner à cet égard des indications précises. Nous voyons qu'il n'a pas osé reproduire tous ceux dont usait Horace. Une seule fois il a employé la strophe saphique ; mais ce genre de strophe est plus simple que les autres, et nous savons que les Romains s'y étaient aisément accoutumés. Quant à la strophe alcaïque et aux autres, qui étaient plus compliquées, il s'en est abstenu. Seuls, les savans qui avaient fait de la métrique ancienne une étude approfondie auraient été capables de le goûter, et il est clair que cette élite de lecteurs ne lui suffisait pas. D'un autre côté, il ne se borne pas, comme saint Ambroise, au dimètre iambique, dont le rythme est si facile et si frappant, et que le peuple même était capable de comprendre. Il se sert de vers plus savans et plus rares, qui, en ce moment, où la connaissance de la quantité des syllabes se perdait, ne pouvaient pas être saisis de tout le monde. On doit en conclure que, s'il ne s'adresse pas uniquement à un petit cercle d'érudits de métier, il faut pourtant avoir reçu quelque instruction pour le saisir. Il écrit donc pour des gens qui ne sont pas tout à fait étrangers aux combinaisons de la métrique, c'est-à-dire qui sortent des écoles du grammairien et du rhéteur : à cette époque, où l'instruction était si répandue, c'était toute la bourgeoisie de l'empire.

Ce que les hymnes de Prudence nous font entrevoir, sa réponse à Symmaque achève de le prouver. Quand cet ouvrage fut composé, il y avait près de vingt ans que Symmaque s'était adressé à l'empereur pour faire rétablir l'autel de la Victoire et que saint Ambroise lui avait répondu. Depuis longtemps l'affaire était vidée en faveur des chrétiens. A quoi bon la reprendre après tant d'années? Quelle nécessité pour les victorieux de recommencer une lutte où il semble qu'ils n'avaient plus rien à gagner? On comprend d'autant moins cette reprise d'hostilité contre le paganisme qu'à entendre Prudence il ne restait presque plus de païens. « C'est à peine, nous dit-il, si quelques retardaires *(pars hominum rarissima)* ferment encore les yeux à la lumière. Voilà longtemps que ceux qui habitent les étages élevés des maisons, et qui se promènent à pied dans les rues de Rome, — il veut dire le peuple, — se pressent devant la tombe de Pierre, au Vatican. Le sénat a fait une plus longue résistance ; mais enfin il vient de céder. Les descendans des plus illustres familles fréquentent l'église de ces Nazaréens dont ils se moquaient et laissent Jupiter tout seul dans son Capitole. » Il faut avouer que, si les choses étaient comme il les dépeint, s'il n'y avait presque plus de païens dans Rome, il ne valait guère la peine d'écrire près de deux mille vers pour les combattre.

Mais la victoire était en réalité moins complète qu'il n'a l'air de le dire. Dans ces chrétiens de la veille, le paganisme n'était pas tout à fait détruit. « Les idoles, dit saint Augustin, quand on les a chassées des temples, habitent souvent au fond des cœurs. » Prudence ne l'ignorait pas; il a montré dans quelques vers fort agréables comment ces nouveaux convertis conservaient toujours un peu l'empreinte du passé. Les souvenirs de l'enfance protégeaient chez eux les croyances anciennes : celui qui avait vu sa mère porter l'encens devant les dieux de la maison, tandis que lui-même, de ses petites mains, les couvrait de fleurs et leur envoyait des baisers, ne l'oubliait jamais. Ce qui rendait le mal plus grand, c'est que l'éducation donnait plus de force à ces premières émotions. Elle était restée toute païenne : a l'école du grammairien et à celle du rhéteur, le jeune homme n'entendait parler que de l'ancien culte, il ne lisait que des auteurs qui s'en étaient inspirés. L'admiration qu'il éprouvait pour eux s'emparait de son esprit et le prévenait contre la religion nouvelle. Même quand il faisait profession de lui appartenir, il n'arrivait pas tout à fait à se débarrasser de l'ancienne. Quelques-uns s'accommodaient fort bien de ce partage; chrétiens dans leur intérieur, au milieu de leur famille, et pour les occasions ordinaires de la vie, ils redevenaient païens quand ils entraient dans leur bibliothèque ou leur cabinet d'études, et qu'ils prenaient la plume pour écrire des poésies ou des panégyriques. C'est ce que le christianisme ne pouvait pas souffrir. On comprend qu'il ne lui convenait pas de n'être le maître que d'une partie de l'homme, et de la moins noble; il avait l'ambition naturelle et légitime de posséder l'homme tout entier.

C'était donc une nécessité pour lui de prouver qu'il n'est pas condamné à être toujours la religion des ignorans et des pauvres d'esprit, qu'il peut s'adresser aussi aux lettrés et donner à leur imagination les satisfactions qu'elle souhaite, qu'il est capable d'inspirer des écrivains de talent et de créer à son tour une grande littérature. A vrai dire, l'épreuve était déjà faite; après avoir lu des polémistes comme Tertullien, comme Minucius Félix, comme Lactance, des théologiens comme saint Ambroise ou saint Augustin, il était impossible de douter qu'il pût exister une littérature chrétienne, puisque en réalité il y en avait une. Il faut croire pourtant que la démonstration ne paraissait pas convaincante, car nous voyons que les lettrés continuaient à insulter les chrétiens, à les accabler de mépris, à les appeler des ignorans, des sots, des gens sans esprit et sans connaissances (1). De pareilles injures, à ce moment,

(1) C'est ce que dit formellement saint Augustin : « *Ubicumque invenerunt Christianum, solent insultare, exagitare, irridere, vocare insulsum, hebetem, nullius cordis, nullius peritiæ.* »

paraissent fort surprenantes. On ne peut les expliquer qu'en supposant qu'il semblait à ces païens récalcitrans que des œuvres de polémique ou d'édification n'appartenaient pas véritablement à la littérature, qu'ils tenaient peu de compte de la prose, et que pour eux la vraie langue des lettres était celle des vers. C'est ce que nous apprend fort clairement un auteur de cette époque. « Il y a beaucoup de gens aujourd'hui, dit Sedulius, qui, de toutes les études qu'on fait dans l'école, ne goûtent que la poésie. L'éloquence les laisse froids; mais les ouvrages qui sont emmiellés par le charme des vers les transportent; ils prennent tant de plaisir à les lire, ils y reviennent si souvent, que leur mémoire les retient et n'en laisse rien perdre. »

Ces gens sont ceux auxquels les œuvres de Prudence s'adressent; il écrit pour des lettrés qui sortent des écoles, qui, ayant lu Homère et Virgile avec passion dans leur jeunesse, sont restés épris de poésie, et que leur goût pour les beaux vers ramène toujours, sans qu'ils le veuillent, vers les grands écrivains païens. Il se propose de les gagner tout à fait à ses croyances en les leur présentant sous la seule forme qui leur paraisse attrayante. Mais ici un scrupule l'arrête : est-il de force à composer tout seul des ouvrages qui puissent lutter avec ceux des maîtres? Sa modestie l'empêche de le croire; et, pour soutenir la comparaison, il cherche un secours hors de lui. Il choisit, chez les plus illustres docteurs de l'église, quelque ouvrage important, qu'il se contentera de mettre en vers. Appuyé sur ce fond solide, il ose risquer le combat : c'est ce qu'il a fait notamment pour le discours de saint Ambroise contre Symmaque (1). Peut-être n'avait-il d'abord d'autre ambition que de traduire exactement ses modèles; c'était un projet comme celui de Thomas Corneille, qui entreprit de versifier le *Don Juan*, convaincu que le public ne pourrait pas supporter qu'une comédie en cinq actes fût en prose; seulement Thomas Corneille était un homme médiocre, qui se contenta de paraphraser et d'affaiblir la pièce de Molière. Prudence, au contraire, possédait un talent original qui, quoi qu'il entreprît d'écrire, devait se faire jour presque en dépit de lui-même. Il ne put pas se réduire à n'être qu'un simple interprète, et mit partout la marque de son génie particulier.

Voilà, si je ne me trompe, la tâche que Prudence s'était donnée,

(1) Il est vraisemblable que l'*Apotheosis* et l'*Hamartigenia* sont composés comme la Réponse à Symmaque, et que le fond en doit être tiré des ouvrages des docteurs de l'église. C'est parce qu'il imitait des auteurs anciens qu'il a combattu surtout d'anciennes hérésies. M. Puech fait remarquer avec raison que, s'il avait tout tiré de lui-même, il se serait attaqué plutôt à des hérésies de son temps, par exemple à l'arianisme.

et je remarque qu'il était tout à fait propre à l'accomplir. Un lourd fanatique aurait rebuté du premier coup ces gens d'esprit, à croyances indécises, auxquels il voulait plaire, pour les arracher à la superstition de l'ancienne littérature. Heureusement il était le contraire d'un fanatique ; jamais on ne vit de croyant à la fois plus ferme et plus aimable. Les exagérations, de quelque nature qu'elles soient, lui déplaisent. Il blâme les dévots qui affichent volontiers leur pénitence, et ne se présentent en public qu'avec un visage pâle, des joues creuses, une chevelure en désordre et des habits négligés. Il compte beaucoup sur la miséricorde divine, et il espère que le nombre des damnés ne sera pas très considérable. A ceux mêmes qui n'auront pas évité le feu éternel, sa bonté ménage de courts répits dans l'année. La fête de Pâques doit être partout, même au Tartare, un jour de réjouissance. Il imagine que ce jour-là les flammes seront moins brûlantes, et que, pendant quelques heures au moins, le peuple infernal se reposera de souffrir. Sans doute il n'est pas partisan de la tolérance : il n'y avait alors que les vaincus qui la demandaient pour eux, sauf à la refuser aux autres quand ils étaient victorieux. Il trouve qu'en forçant les infidèles à pratiquer la vraie religion on leur rend service, tandis qu'en les laissant libres de croire ce qu'ils veulent on les aide à se perdre. Cependant, il répugne aux violences. Il veut bien qu'on ferme les temples, mais il souhaite qu'on respecte les statues, qui sont l'œuvre de grands artistes, et peuvent devenir, comme il le dit, une décoration pour la patrie : c'est justement ce que demandait Libanius à Théodose. Il félicite les empereurs d'admettre aux honneurs publics des gens de tous les cultes. Il comble de respects et d'éloges Symmaque, le dernier des païens, et va jusqu'à placer son éloquence au-dessus de celle de Cicéron, ce qui est vraiment trop généreux ; il parle avec attendrissement des beautés de son livre, qu'il réfute, et recommande qu'on n'essaie pas de le faire disparaître ni de porter atteinte à sa renommée. Ce qui est plus surprenant encore, c'est que la haine qu'il porte, comme tous ceux de sa religion, à l'empereur Julien, ne le rend pas injuste pour lui. Tout en détestant son apostasie, il reconnaît ses vertus et loue ses talens militaires : « Il a trahi son Dieu, dit-il, mais il n'a pas trahi son pays. »

Perfidus ille Deo, quamvis non perfidus urbi.

A cette générosité dans les sentimens, à cette modération, à cette largeur dans les opinions faites pour attirer les gens d'esprit auxquels il s'adressait, Prudence joignait d'autres qualités tout à fait

propres à les retenir. Il avait, lui aussi, beaucoup lu, beaucoup aimé, pendant sa jeunesse, les grands poètes de l'antiquité, et il ne lui semblait pas que sa qualité de chrétien fût une raison de s'en éloigner dans son âge mûr. Également attaché à ses admirations littéraires et à sa foi religieuse, comme il les confondait dans son affection, il se trouvait propre à les réunir dans sa façon d'écrire. Assurément la langue qu'il parle n'est plus tout à fait celle de Virgile, mais elle en a presque partout conservé les dehors. J'ai montré plus haut que les idées nouvelles y sont entrées sans trop en altérer les contours. Quoiqu'on lui fasse dire bien des choses auxquelles elle n'était pas accoutumée, elle a encore l'air latin. Ainsi tombait la dernière objection de ces beaux esprits qui affectaient de regarder les chrétiens comme des barbares : personne n'avait plus de raison de fermer l'oreille à des croyances qui se présentaient sous les dehors de la poésie antique.

Prudence a donc travaillé pour sa part à réconcilier le christianisme avec les lettrés. C'est un grand service qu'il lui a rendu. Une doctrine ne peut pas se contenter d'avoir le peuple pour elle ; tant qu'elle n'a pas conquis les classes éclairées, sa victoire reste incertaine. J'ai montré, je crois, que les ouvrages de Prudence, dont le succès dut être considérable, n'ont pas été inutiles à cette conquête ; il en avait lui-même quelque conscience, malgré sa modestie. Il nous dit, dans son épilogue, qu'au dernier jour d'autres, plus heureux, présenteront à Dieu leurs vertus ou leurs charités, tandis que lui, qui n'est qu'un pauvre et qu'un pécheur, ne pourra lui offrir que ses vers ; mais il ajoute qu'il espère bien que Dieu ne leur fera pas un mauvais accueil, et qu'il lui sera tenu quelque compte d'avoir chanté le Christ. L'humble poète pouvait se rendre témoignage de l'importance de son œuvre ; il avait le droit d'en être fier, et je crois bien que, parmi ceux qui ont servi au triomphe définitif du christianisme, il est juste de lui faire une place.

GASTON BOISSIER.

Elle sortit de la salle.

Blazek regarda longtemps la porte par laquelle elle avait disparu, il lui semblait qu'une auréole de lumière était restée après cette douce femme mystérieuse :

« Qui est-elle?.. se demandait-il, pour parler avec tant de bonté à un homme simple? »

Mais personne n'eût pu lui répondre, car il était entouré de fous.

Le lendemain et les jours suivans, il la revit, et il comprit alors qu'elle devait être quelque ange envoyé de Dieu qui planait sur lui et sur ces malheureux, les enveloppant des ailes de sa miséricorde. Alors, lentement, peu à peu, l'espérance et l'amour essayèrent encore une fois de renaître dans son cœur meurtri.

Sœur Julie avait aussi deviné Blazek : elle avait pénétré sa grande âme de martyr; il devint son aide le plus précieux et l'infirmier des malades.

Il comprit alors pourquoi Dieu l'avait si cruellement châtié, c'est qu'il le désirait pour lui seul, il voulait qu'il oubliât tout ce qu'il avait aimé autrefois pour se donner corps et âme à ceux qui souffraient.

— Joseph! Joseph! entendait-on appeler de toutes parts.

Et Blazek accourait, toujours prêt à accorder son aide, quelque répugnante que fût la besogne, et sans jamais se départir de son angélique patience, de son abnégation sublime.

Parfois, le soir, à la veillée, il s'asseyait au milieu des fous et leur parlait de sa cabane d'autrefois, de ses champs, qu'il labourait et ratissait avec la herse. Il leur disait comment il les ensemençait en lançant au loin les grains de blé que les hardis moineaux venaient picorer jusque dans sa main.

Puis il leur parlait de son bai et de son alezan, « qui mangeaient à présent l'avoine de Dieu sait quel maître; » ou bien, il leur décrivait la vaste forêt de M. Polanski et les pins énormes que trois hommes à peine pouvaient entourer de leurs bras.

De ses misères passées il ne parlait jamais, et ce n'est qu'avec la sœur Julie qu'il s'entretenait de sa femme et de ses enfans.

Son histoire s'est peu à peu répandue au dehors, et ceux qui visitent l'hôpital demandent en secret à le voir.

Ils le regardent avec curiosité comme un être miraculeux... et, pourtant, c'est par milliers que l'on pourrait compter ces modestes martyrs!

(Adapté par Mme Marguerite Poradowska.)

ÉTUDES

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

DE LA MODERNITÉ DES PROPHÈTES.

PREMIÈRE PARTIE.

Les Juifs, à l'époque où le christianisme a commencé de se répandre, se faisaient, sur la date de leurs livres saints, d'étranges illusions, et leur attribuaient une antiquité absolument invraisemblable, comme on le voit également par saint Paul ou par Josèphe. Ils croyaient le *Pentateuque* écrit par Moïse 1600 ans avant notre ère. Ils attribuaient les *Psaumes* à leur roi David, les *Proverbes* et les autres livres gnomiques à Salomon, etc. Les chrétiens, en acceptant les livres des Juifs, ont accepté aussi ces idées, et elles se sont perpétuées dans l'église catholique, qui n'admettait guère la critique. C'est ainsi que Pascal et Bossuet appellent hardiment le *Pentateuque le plus ancien livre du monde*. Et c'est ainsi que dans le Dictionnaire de l'Académie, édition de 1835, au mot ORIGINAL, on lisait encore cette phrase : « *Le texte original de la Bible,* le texte hébreu qui représente le manuscrit de Moïse (1). » Enfin, tout récemment encore (1888), M. Wallon écrivait dans le *Journal des Savans,*

(1) La phrase a disparu dans la dernière édition, 1878.

en parlant des Juifs : « Leurs livres, à eux, dépassaient de beaucoup en antiquité ceux des Grecs. »

Dans les pays protestans, la critique avait pu s'introduire. Spinosa avait ouvert la voie; d'autres y ont marché plus ou moins librement, et ont étudié la Bible comme on doit étudier tous les livres. La tradition en a été infirmée, et en grande partie abandonnée. Pour reconnaître à quel point on en est arrivé aujourd'hui, il suffit de consulter la Bible de M. Edouard Reuss, dont M. Renan écrivait, dans un *Rapport à la Société asiatique* (1877), qu'elle présente « à peu près les derniers résultats de la critique et de l'exégèse. » On y voit quelles libertés la science maintenant peut prendre avec la tradition. Spinosa avait attribué à Esdras, d'après un témoignage de Tertullien (1), la composition du *Pentateuque;* M. Reuss en fait descendre un siècle plus bas la rédaction *définitive* (2). Et pour ce qui est des *Psaumes,* il ne craint pas de reporter ces prétendus chants de David jusqu'à l'époque des Asmonées, c'est-à-dire jusqu'à la fin du IIe siècle avant notre ère, et il croit pouvoir ajouter qu'on en trouverait difficilement dans le nombre qui pussent contredire cette hypothèse.

Mais, par une exception bien faite pour étonner, cette hardiesse, qui dérange si résolument, sur tant de points si importans, les idées longtemps reçues, s'arrête devant les *Prophètes.* La tradition qui les fait remonter jusqu'au VIIIe siècle avant notre ère, ou tout au moins au VIIe ou au VIe, a été acceptée de tous. Ni M. Reuss, ni personne, à ma connaissance, ne s'est écarté là-dessus de la tradition; et Isaïe, par exemple, continue d'être regardé par tout le monde comme un contemporain de Salmanasar.

Cependant un critique français, en 1877, conçut à ce sujet un doute. Ce critique n'était pas un hébraïsant, mais il avait lu attentivement les *Prophètes,* en s'aidant de toutes les ressources que les hébraïsans fournissent pour cette étude aux profanes. Et ces ressources sont considérables, car les textes bibliques sont d'abord peu volumineux, et ces textes étant sacrés, il ne s'y trouve pas une phrase, il faut même dire pas un mot, qui n'ait été commenté de manière à en permettre à tout lecteur intelligent l'interprétation parfaite. Cette lecture l'amena à reconnaître que la tradition n'était qu'une erreur, et que les livres *prophétiques,* loin d'avoir la haute antiquité qu'on leur attribuait, n'avaient été écrits qu'à la fin du IIe siècle avant notre ère. C'est ce qu'il exposa d'abord dans la *Revue politique et littéraire,* puis dans *le Christianisme et ses origines,* tome III, 1878.

(1) *De cultu feminarum,* 1-3.
(2) *Introduction au Pentateuque,* p. 264.

Cette nouveauté n'eut aucun succès, ni au moment même, ni depuis. Les hébraïsans qui en ont parlé l'ont rejetée, sans daigner même la discuter, comme une fantaisie qui ne pouvait être prise au sérieux; ceux-là seulement l'ont ménagée qui n'en ont rien dit. Parmi ceux qui l'ont écartée, il y a tel juge dont le jugement est d'un grand poids, soit à cause de sa science, soit quand je considère la hardiesse et la largeur de sa pensée. Mais je viens de donner à l'étude de cette question une année entière, pendant laquelle j'en ai fait le sujet d'un cours public, et cette étude a produit en moi une telle conviction, qu'il m'est devenu impossible de me rendre même aux autorités les plus hautes. Je me propose donc aujourd'hui de reprendre la question, en développant et en complétant les argumens produits jusqu'alors, pour établir que les écrits qui portent les noms d'Isaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel et de ceux qu'on appelle les Douze, se sont produits, non au VIIIe, au VIIe et au VIe siècle avant notre ère, à l'occasion des catastrophes qui ont détruit les royaumes d'Israël et de Juda, mais à la fin seulement du IIe siècle, à la suite de la lutte que Juda eut à soutenir dans ce siècle contre les rois grecs de Syrie, et qui aboutit à son affranchissement sous la conduite des Asmonées (1).

Mais quand je parle d'idées nouvelles, je ne veux nullement dire qu'il fût nouveau de reconnaître, dans les écrits des *Prophètes*, des événemens de l'époque des Asmonées. Dans le cas où on ne s'en serait pas aperçu jusqu'à notre temps, je me défierais fort d'une pareille idée. Si les traces des événemens du IIe siècle sont visibles dans les livres des *Prophètes*, tant de savans commentateurs, qui étudiaient ces livres depuis trois siècles, ne pouvaient ne pas reconnaître ces traces, et ils les ont reconnues en effet. Seulement, ils n'ont pas tiré la conclusion, qui semble pourtant inévitable, que ces livres sont donc postérieurs aux événemens qui s'y laissent voir. C'est que ces exégètes, et ceux pour qui ils écrivaient, vivaient sous l'empire de la croyance générale au surnaturel. Ils admettaient qu'il y avait eu de véritables prophètes, et de véritables prophéties où l'avenir était prédit. Dès lors il pouvait l'être tout aussi bien à courte ou à longue distance. Et il n'y avait pas d'impossibilité à ce qu'un voyant du VIIIe siècle eût an-

(1) Un hébraïsant, M. Maurice Vernes, de l'École des hautes études (section des sciences religieuses), était le seul qui, sans adopter ces idées nouvelles, les eût combattues dans des articles étudiés, et par des argumens auxquels il y aura à répondre. (*Revue critique* de 1879). Et, tout récemment, dans une leçon d'ouverture de son cours, M. Vernes s'est séparé absolument de la tradition généralement admise sur l'âge des *Prophètes*. Il les place longtemps après la captivité de Babylone, entre l'an 400 et l'an 200 avant notre ère : il refuse de descendre plus bas. Je n'ai donc pas le droit de le compter comme adhérant aux idées que je viens défendre; mais il m'est permis de me féliciter qu'il s'en soit tant rapproché.

noncé un événement qui ne devait s'accomplir qu'au IIe. C'est ainsi que raisonnait déjà Josèphe à propos du temple d'Onias. Il voit que ce temple, élevé en Égypte au dieu des Juifs vers 150 avant notre ère, est clairement désigné dans un passage du livre qui porte le nom d'Isaïe. Au lieu d'en conclure que ce livre, ou tout au moins ce passage, n'a été écrit qu'après l'année 150, il assure qu'Isaïe a prophétisé, *six cents ans à l'avance,* ce qu'Onias a accompli. De même, quand le savant hollandais Vitringa, à la fin du XVIIe siècle, reconnaissait dans les chapitres XXVII et suivans d'Isaïe la description d'un événement qui s'est passé sous l'Asmonée Simon, on n'en concluait rien contre l'authenticité du livre.

Vers la fin du XVIIIe siècle, le point de vue changea; on ne crut plus volontiers aux prophéties, du moins dans l'Allemagne protestante, et le rationalisme prévalut dans la critique. Mais comme en même temps on n'a pas voulu abandonner l'idée qu'on s'était faite de l'antiquité des *Prophètes,* il a fallu renoncer à reconnaître dans leurs livres des événemens des temps modernes. C'est ainsi qu'Ernest Rosenmüller, par exemple, s'y refuse absolument, et, sauf de très rares exceptions, deux seulement dans *Isaïe*, il ne daigne pas même nous avertir que d'autres avant lui les y avaient reconnus (1).

Mais un commentateur de ceux qu'on appelle les *Petits prophètes*, P. Ackermann, de Vienne, dont la foi catholique ne marchande pas avec le surnaturel, n'a pas hésité, vers la même date, à reproduire les idées des exégètes d'autrefois. Il y a dans son livre plus de vingt passages qu'il applique, d'après eux, à l'époque des Asmonées, sans parler de ceux pour lesquels il descend jusqu'au temps des Romains.

Il n'est donc nullement nouveau de signaler dans les *Prophètes* l'impression d'événemens d'une date récente, mais il faut comprendre quelles conséquences on en doit tirer, et ne pas s'obstiner à faire remonter les livres *prophétiques* à une date séparée de ces événemens par plusieurs siècles.

I.

J'entre maintenant dans le détail des *prophéties;* mais si je veux obtenir qu'on reconnaisse dans les livres *prophétiques* l'histoire du IIe siècle avant notre ère, il faut d'abord que je remette cette histoire sous les yeux de mes lecteurs; car elle est, en général, sinon précisément trop peu connue, du moins trop peu présente à la plupart des esprits.

(1) Je parle des *Scholia in compendium redacta,* Leipzig, 1835, les seuls que j'aie eus sous les yeux.

Je rappelle d abord qu'à la suite de la ruine des deux royaumes d'Israël et de Juda, détruits l'un à la fin du VIIIe, l'autre au début du VIe siècle, les dix tribus disparaissent, pour ainsi dire, de l'histoire, et l'histoire même de Juda présente une vaste lacune (1). On sait que, 70 ans après la destruction de Jérusalem et de Juda par les Babyloniens, ceux de Juda, déportés en Babylonie, obtinrent de Cyrus, qui avait anéanti l'empire de Babylone, la permission de rentrer dans leur pays et d'y repeupler Jérusalem. Mais depuis cette date jusqu'à celle de la mort d'Alexandre, leurs annales sont vides, ou du moins nous n'y trouvons que la réédification de leur Temple, qu'ils ne purent rebâtir qu'un siècle après leur retour. Ils n'ont rien écrit, puisque Josèphe n'en dit rien, de ce qui s'est passé chez eux pendant plus de deux cents ans ; et les Grecs, qui ne les connaissaient pas, ne pouvaient en parler non plus. Mais la conquête d'Alexandre les ayant soumis à la domination macédonienne, ils se trouvèrent enveloppés dans le monde grec. Ils ont alors une histoire, mais bien incomplète encore, puisque les historiens qui avaient écrit sur les successeurs d'Alexandre sont presque entièrement perdus. Ils furent d'abord soumis aux rois d'Égypte; le premier Ptolémée, à qui ils avaient essayé de résister, prit Jérusalem et transporta en Égypte une multitude de prisonniers qui y formèrent une colonie israélite. Ils devinrent ensuite les sujets des rois de Syrie. Placés dans ce milieu hellénique, ils s'hellénisent insensiblement. Leurs maîtres les subjuguent, non pas seulement par l'ascendant qu'exerce toujours la puissance, mais par la séduction des mœurs et des idées grecques. Leurs grands-prêtres, c'est-à-dire leurs princes, prennent des noms grecs et se font les courtisans des rois syriens. Beaucoup les imitent, et le peuple se partage en deux moitiés, dont l'une semble prête à passer à d'autres croyances et à d'autres dieux. Mais il y avait dans la fidélité d'Israël à ses traditions, à sa Loi et au culte de son Jéhova, une force qu'ils ne connaissaient pas eux-mêmes. Elle éclata tout à coup sous le règne d'Antiochus l'Épiphane. On ne sait pas sous quelle forme elle se manifesta d'abord, mais il faut qu'elle ait déjà paru redoutable, puisqu'elle exaspéra Antiochus. Une première fois, étant entré dans Jérusalem, il s'était fait livrer par un grand-prêtre, sa créature, — Onias de son nom hébreu, mais qui se faisait appeler Ménélas, — les trésors sacrés du Temple; mais deux ans après il fit surprendre la ville par une armée qui tua beaucoup de monde, mit le feu en divers endroits, et même aux portiques du Temple, et emmena des hommes et des femmes en captivité. On occupa, au-dessus de la colline de Sion, où était le Temple, une

(1) Je ne nomme que Juda, mais on sait que Benjamin et Juda ne font qu'un.

acropole ou *acra* fortifiée où fut établie une garnison d'hellénisans pour tenir en respect les Israélites. Beaucoup de ceux-ci abandonnèrent Jérusalem, qui se remplit d'infidèles. Comme ces infidèles étaient étrangers, ou affiliés aux étrangers, Israël étant le seul peuple qui adorât Jéhova, les fidèles les appelaient les Nations, désignation qui prenait ainsi un sens théologique. Je marque ce sens en employant une majuscule (1).

Le livre grec qui a pour titre *Premier livre des Maccabées* (2), qui est la plus ancienne source que nous puissions consulter, raconte que Jérusalem devint alors toute grecque, au dehors du moins; que le Temple fut profané et qu'on y plaça une idole; que beaucoup violèrent le sabbat et firent des sacrifices aux dieux des Nations; que les fêtes de Jéhova furent abolies; qu'on brûla les livres de la Loi, qu'on interdit la circoncision, qu'on s'efforça enfin d'exterminer la religion nationale. Mais à Modin, à quelques lieues de Jérusalem, un prêtre, nommé Mathathias, voyant un homme de Juda qui sacrifiait à une idole, se jeta sur cet homme et le tua, et avec lui l'envoyé du roi qui présidait au sacrifice. Il avait cinq fils déjà hommes. Il gagna les montagnes avec eux, suivi d'une troupe qui fut bientôt considérable. Ainsi commença une insurrection qui devait aboutir à l'affranchissement d'Israël. Mathathias mourut au début même de la lutte; mais Judas, l'un de ses fils, en fut le chef; il remporta une suite de victoires qui le firent surnommer *Maccabée,* c'est-à-dire, à ce qu'il paraît, le Marteau. Il reprit possession de Jérusalem, à l'exception de l'*acra*. Et il tint si bien en respect la garnison même de l'*acra,* qu'il put restaurer, dans le Temple purifié, le culte de Jéhova. En même temps son frère Simon battait aussi en Galilée une invasion des Philistins, c'est-à-dire des peuples de Tyr et des environs.

Le surnom de Maccabée n'a jamais appartenu qu'au seul Judas; c'est donc improprement qu'on dit les livres des Maccabées. Le nom de cette famille était les Asmonées ou Asamonées, nom pris de la montagne d'Asmon ou Asamon, en Galilée, dont ils étaient sans doute originaires (3).

Ainsi Antiochus l'Épiphane était vaincu; quand il mourut, les Syriens firent un nouvel effort : ils assiégèrent Jérusalem et l'affamèrent. Les divisions intestines de la Syrie vinrent en aide à Israël; occupés ailleurs, les ennemis levèrent le siège, mais ils dé-

(1) Les Nations, en latin, c'était *gentes*, les partisans des Nations *gentiles*, d'où, en français, les Gentils.

(2) Il y a deux livres des *Maccabées*, mais qui ne se font pas suite et sont indépendans l'un de l'autre. Le *Premier Livre* seul a un caractère vraiment historique.

(3) Josèphe, *Antiquités*, 12-6-1 et 14-16-4, et *Guerre des Juifs*, 2-18-11.

molirent en partant les murs de Jérusalem. Ils emmenèrent prisonnier, et bientôt ils mirent à mort le grand-prêtre, cet Onias, de son nom grec Ménélas, qui régnait depuis dix ans. Ces malheureux grands-prêtres, créatures des rois de Syrie, étaient dans la position la plus fausse, et ne pouvaient jamais contenter ni leurs maîtres ni leur peuple. Ménélas fut remplacé par un Iakim, Alcime de son nom grec, qui n'était pas de race sacerdotale. Celui-ci mourut de maladie au bout de quelques années, et les Syriens ne le remplacèrent pas; la grande-prêtrise demeura vacante.

Cependant il restait un Onias, neveu de Ménelas, qui, à la mort de son oncle, ne pouvant supporter la déchéance de sa famille, se retira en Égypte. Il y fut bien accueilli, — les rois d'Égypte favorisant naturellement les Israélites contre les rois de Syrie, — et un peu plus tard, en l'an 150 avant notre ère, il obtint de Ptolémée Philométor l'autorisation d'élever en Égypte un temple au dieu d'Israël. Ce temple subsista jusqu'à la ruine du Temple de Jérusalem.

La lutte continua en Juda sous Alcime, mais dans une bataille Judas fut tué. Le *Premier livre des Maccabées* pousse ici un cri de détresse (IX, 20) : « Et ils prirent le deuil pendant plusieurs jours, et ils dirent : Comment est-il tombé, le fort qui sauvait Israël (1) ? » La situation des Fidèles parut quelque temps désespérée. Ils se rallièrent pourtant, dans le nord du pays, sous le commandement de Jonathan, frère de Judas. Il réussit à se maintenir et à se faire respecter des Syriens, avec qui il conclut une espèce de trêve. La situation changea tout à coup, en 153, deux rois se disputant la Syrie. Jonathan et son armée s'étaient déjà assez fait compter pour que chacun des prétendans voulût les avoir avec soi. Celui qui triompha s'attacha Jonathan en le faisant grand-prêtre à Jérusalem, qui était depuis sept ans sans grand-prêtre. Et le Syrien ayant épousé la fille du roi d'Égypte pour s'assurer son alliance, Jonathan est invité aux fêtes du mariage et y figure entre les deux rois.

Cependant, à cette révolution de la Syrie, une autre succède, puis une autre encore, et à chacune Jonathan gagne quelque chose. Mais à la fin il se laisse surprendre par une démarche de fausse amitié, et il est assassiné par les Syriens.

La situation de Juda n'en est nullement affaiblie. Simon, qui succède à son frère, trouve à son tour un roi de Syrie pour le reconnaître comme grand-prêtre et comme allié. Et il est si fort,

(1) Ce sont les versets qui ont fourni à Fléchier le texte de son oraison funèbre de Turenne.

ou plutôt la royauté syrienne est si faible, que les Syriens renoncent à l'impôt de la *couronne*, qu'on leur payait jusqu'alors, et qui était le dernier vestige de leur souveraineté. Et ceux de Juda ne datèrent plus les actes publics que par le nom de Simon, prêtre et *ethnarque*. On n'a son titre qu'en grec (I *Macc.*, XV, 1). Cela eut lieu l'an 142 avant notre ère, vingt-cinq ans après la revolte de Mathathias.

Dès l'année suivante, Simon à son tour assiégea l'*acra* et la réduisit. Il ne se contenta pas d'en raser les murailles; il voulut détruire et raser la hauteur même sur laquelle les Syriens avaient bâti leur place forte. Josèphe dit que le peuple s'y employa avec acharnement pendant trois années, le travail ne s'interrompant ni jour ni nuit, jusqu'à ce qu'enfin la hauteur fût absolument nivelée. Et une fête annuelle fut établie en commémoration de la ruine de l'*acra*.

Simon à son tour osa sortir de ses limites; il prit plusieurs villes de la côte, entre autres Joppé, la moderne Jaffa, dont il fit le port du pays. Le *Premier livre des Maccabées* célèbre son règne comme un âge d'or (chap. XIV). Ce règne fut court. Simon mourut assassiné l'an 135, et l'assassin, qui était son gendre, tua avec lui deux de ses fils. Le troisième échappa et succéda à son père. Il s'appelait Jean, de son nom hebreu, et prit plus tard le nom grec d'Hyrcan (1). Il fut grand-prêtre ou prince pendant tout près de trente ans, et son règne fut glorieux. Il prit Sichem et detruisit le temple samaritain du mont Garizim, élevé au temps d'Alexandre. Il prit aussi et ruina Samarie, l'antique rivale de Jerusalem. Enfin il soumit l'Idumee et força les Iduméens à se faire circoncire. Les fils d'Ésaü furent desormais les sujets des fils de Jacob et confondus parmi eux.

Voilà les événemens qui remplirent la seconde moitié du IIe siècle (Hyrcan est mort l'an 107), et voilà aussi, selon moi, les événemens qui ont inspiré les livres mis sous le nom des prophètes, et dont l'impression s'y fait sentir constamment. Mais il est temps de les aborder.

Le recueil s'ouvre par celui qui porte le nom d'Isaïe. Mais la critique, depuis qu'il y a une critique en ces matières, a aisément reconnu que la dernière moitié du livre (chap. XL–LXVI) compose véritablement un livre à part, qui ne fait pas suite à ce qui précède, et qui est d'une autre main et d'une autre date. On dis-

(1) Quand il eut fait la guerre en Hyrcanie contre les Parthes comme allié du roi de Syrie, Antiochus de Sidé ou Sidétès.

tingue donc un *Premier Isaïe* (1) et un *Second Isaïe*. C'est du *Premier Isaïe* seulement que je vais parler.

Isaïe est le nom d'un prophète du VIIIe siècle avant notre ère. Il figure dans le livre I des *Rois* (XVI, 19 et 20), sous le règne d'Ézéchias. Et le livre *prophétique* qui porte ce nom se donne, dans un court préambule, comme contenant en effet les prophéties qu'Isaïe a fait entendre sous le règne des rois de Juda Osias, Jonathan, Achaz et Ézéchias, c'est-à-dire pendant à peu près toute la durée du VIIIe siècle.

Il faut dire tout de suite que ce témoignage, par lui-même, n'a aucune valeur. J'ai rappelé déjà que les *Psaumes* ont été longtemps attribués à David, et un très grand nombre de psaumes portent en effet des préambules qui, non-seulement les donnent comme étant de ce roi, c'est-à-dire du XIe siècle avant notre ère, mais encore les rapportent à telle ou telle circonstance particulière de la vie de ce roi, et cela avec un tel mépris de toute vraisemblance, qu'il a été impossible d'accepter ces indications, et qu'on a fait descendre ces écrits jusqu'au temps des Asmonées.

Ainsi, je n'ai à tenir aucun compte ni du préambule d'*Isaïe*, ni en général de ceux des livres *prophétiques*, et je dois considérer ces livres comme des écrits sur lesquels on ne possède aucun renseignement antérieur, et dont on ne peut préjuger la date que seulement par ce qu'ils contiennent. J'aborde maintenant directement *Isaïe*.

Dès le début du chapitre Ier, le *prophète*, ou plutôt le poète, nous peint le pays comme désolé, ses villes en feu, ses champs ravagés, Sion dans la détresse, pareille à la cabane du gardien dans un vignoble. Elle n'a conservé des siens qu'un faible reste, sans lesquels elle serait comme Sodome et Gomorrhe. On ne trouve dans l'histoire de Jérusalem rien de semblable jusqu'à la destruction de la ville et du royaume de Juda par Nabuchodonosor. Faudra-t-il descendre jusque-là? Mais si on le fait, le livre ne sera plus d'*Isaïe*. Car le principe rationaliste, qui s'impose maintenant à toute critique, et qui exclut tout surnaturel, ne permet pas de croire qu'un prophète ait annoncé cette catastrophe à deux cents ans de distance. D'ailleurs ces tableaux, qui sont trop forts pour les temps antérieurs, seraient trop faibles, au contraire, pour peindre la ruine dernière, et ne sauraient la représenter. On ne trouvera pas d'époque à laquelle ils s'appliquent mieux que celle de la guerre contre les rois de Syrie, où Jérusalem a passé par de

(1) Je mets ces noms en italiques, ne croyant pas que ce soient les noms véritables.

si longues et de si cruelles épreuves sans disparaître absolument. Et c'est aussi à cette époque que se rapportent le mieux les plaintes du *prophète* et les reproches que le dieu adresse à son peuple. Au VIe siècle, Jérusalem succombait sous l'invasion brutale des barbares du dehors. Ce n'était pas le moment de déclamer, comme dans ces premiers chapitres, contre les fautes des peuples et les torts de leurs gouvernans, ou le luxe de leurs grandes dames (chap. III). Au IIe siècle, l'étranger avait pour complices ceux de Juda même, leurs nobles, leurs prêtres, infidèles à leur dieu, et tout pénétrés des mœurs des Nations. Ils croyaient avoir assez fait pour Jéhova quand ils avaient célébré ses fêtes et offert des sacrifices. Et c'est alors que le poète entendait la voix de Jéhova : « Qu'ai-je à faire de tous vos sacrifices? Je suis rassasié des holocaustes de moutons, de la chair des veaux gras... Je ne vous écoute pas, car vos mains sont pleines de sang. Lavez-vous, purifiez-vous, ôtez de devant mes yeux la méchanceté de vos actions; cessez de faire le mal, apprenez à faire le bien, recherchez la justice, redressez le prévaricateur, faites droit à l'orphelin, défendez la veuve. » Cette guerre est en même temps une révolution intérieure. Les purs, les *assid* (c'est le mot hébreu, précisé dans le livre des *Maccabées*, II, 42, etc.), y luttent contre les mauvais, qui vont être vaincus et rejetés; de là les derniers versets du chapitre, qui saluent, en ayant l'air seulement de l'annoncer, cette révolution accomplie.

Le second chapitre célèbre la victoire, toujours sous forme de prophétie. Il décrit la grandeur à laquelle s'élèvent Juda et son dieu. La hauteur de Sion dépasse toutes les hauteurs. Les étrangers eux-mêmes viennent adorer dans son Temple et apprennent à respecter Jéhova et sa loi. La paix règne dans le pays, qui n'a plus d'ennemis. Devant Jéhova, les autres dieux, les images d'or et d'argent disparaissent, rentrent sous terre ou se cachent au fond des cavernes. Les commentateurs attachés à la tradition cherchent en vain dans les temps antiques où placer cette transformation. Il n'y a dans l'histoire qu'une seule époque où on ait vu tout cela. C'est celle où, à la fin de la guerre contre les rois de Syrie, le peuple de Jéhova a proclamé son indépendance et repoussé l'idolâtrie pour jamais.

Ici recommencent les plaintes et la peinture de tout ce que Jérusalem a souffert. Car un livre *prophétique* ne forme pas un tissu bien serré. Il se compose d'effusions poétiques détachées, qui probablement se sont produites à part les unes des autres, et ont été rassemblées ensuite. Tous ces morceaux ont leur intérêt et leur beauté, mais je ne dois m'arrêter qu'aux endroits qui me fourni-

ront plus particulièrement des observations pour le sujet qui m'occupe.

C'est au chapitre v, verset 26, que sont décrits pour la première fois l'invasion des Syriens et l'aspect de leurs formidables armées. Ces images, sans doute, conviendraient aussi aux Babyloniens de la fin du VIIe siècle ; mais on en a déjà vu assez pour comprendre qu'on n'a pas besoin d'aller chercher si loin les ennemis que le poète a sous les yeux.

En fait, rien absolument jusqu'ici n'invite le lecteur à se croire ni au VIIIe ni au VIe siècle, et le chapitre II, au contraire, s'y oppose expressément, puisqu'il est rempli de tableaux d'une prospérité et d'une grandeur qu'on ne peut placer à ces époques.

Mais voici qu'au chapitre VII on trouve un récit qui forcerait en apparence à se reporter en effet au VIIIe siècle. On y voit le royaume de Juda, sous Achaz, père d'Ézéchias, menacé par Rasin, roi d'Aram et Phacée, roi d'Israël : c'est un événement raconté, à cette date, dans le second livre des *Rois* (XVI, 5). Ce n'est pourtant qu'une apparence, et ce que dit le *prophète* en cet endroit n'est plus du tout ce dont parle le livre des *Rois*. Dans celui-ci, Achaz menacé se met sous la protection de l'Assyrien Theglat-Phalasar, qui envahit à la fois le pays de Damas et celui d'Israël, et fait mourir le roi Rasin, tandis que Juda, qui a acheté le salut par sa sujétion, n'a rien à souffrir. Dans le *prophète*, au contraire, il est bien dit que les deux pays ennemis de Juda sont devastés (7-16), sans que rien indique qui est-ce qui les envahit ; mais immédiatement Juda est accablé à son tour par une invasion terrible, qui amène des calamités *telles qu'on n'en avait jamais vu depuis que les dix tribus se sont séparées de Juda* (7-17). Or il n'y a rien, mais rien absolument qui ressemble à cela dans l'histoire du VIIIe siècle. Il a été impossible aux commentateurs de trouver à ce passage une explication satisfaisante. Mais déjà on était averti, par les premiers chapitres du livre, qu'on n'est plus au temps de Theglat-Phalasar.

Il est clair, à la lecture du chapitre VII, qu'Aram et Israël tiennent ici très peu de place, et que ce n'est pas ce qui préoccupe l'écrivain. Ce qui le touche, c'est un autre ennemi, un ennemi formidable, tout près d'écraser Juda ; c'est aussi la délivrance, qui est l'œuvre de Jehova, et avec la délivrance, la prospérité et la grandeur. C'est là ce qui remplit six chapitres entiers, et c'est là l'histoire du IIe siècle.

L'armée formidable qui fond sur Juda du bout de la terre (5-26), c'est l'armée des Syriens. Le roi d'Assur (7-17-18 et 8-7), c'est le roi de Syrie, qui se trouve très bien désigné par cette appellation antique, puisqu'il est en effet l'héritier des Assyriens. Le pays de

Juda est dévasté et dépeuplé ; mais Jéhova vient au secours de son peuple. Après la détresse, le salut; après les ténèbres, la lumière (8-22). Elle vient de la *Galilée des Nations*, d'un pays jusque-là sans gloire, dit le *prophète* (8-23), et les commentateurs ne se rendent pas compte non plus de ce passage ; mais il s'explique quand on lit que le jeune Simon, frère de Judas le Maccabée, inaugura, pour ainsi dire, l'affranchissement de son pays par les victoires qu'il remporte en Galilée au début même de la guerre (Josèphe, *Antiq.*, 12-8-2). Puis le poète nous conduit tout de suite au principat de Simon, sous qui Juda devient libre, et à celui de son fils Hyrcan (chap. IX à XII).

Mes lecteurs ont peut-être oublié Rasin, roi d'Aram, et Phacée, roi d'Israël. Il faut y revenir; mais qu'ont-ils à faire dans cette *prophétie?* Je ne puis le dire avec certitude, parce qu'à cette date du IIe siècle, on connaît trop mal l'histoire des rapports de Juda avec les petits peuples voisins. On sait seulement, en général, qu'ils étaient toujours en querelle ou en guerre les uns avec les autres. Aram, c'est Damas (7-8), et Israël s'appelle autrement, Éphraïm ou Samarie (7-9). On peut donc conjecturer qu'un peu avant l'invasion d'Antiochus, Damas et Samarie venaient de se liguer contre Jérusalem, mais qu'elles tombèrent elles-mêmes immédiatement sous la domination des Syriens, qui les pillèrent (8-4). Et cette conjecture est confirmée par ce que Josèphe nous apprend, à cette date, de la situation difficile et de l'attitude des Samaritains (*Antiq.*, 12-5-5). Si Damas et Samarie sont représentées par les noms antiques de Rasin et de Phacée, comme la Syrie est représentée par celui d'Assur, ce procédé de transposition, comme je l'appellerais volontiers, se présentait naturellement à l'esprit d'écrivains qui, au lieu de parler pour leur propre compte, avaient imaginé de faire parler à leur place les vieux prophètes d'autrefois, soit pour inspirer plus de respect, soit simplement pour être plus libres.

Mais le tableau de Juda libre et florissant mérite que l'on s'y arrête. « Tu fais de ton peuple un grand peuple, tu lui prodigues la joie, une joie comme au jour de la moisson, comme au partage du butin. Car le joug qu'on lui avait donné à porter, et le bâton qui frappait son épaule, sont brisés » (9-1-3). Et plus loin : « Malheur à Assur! » (10-5). Il s'est flatté en vain de triompher. Ayant subjugué tant de peuples, dont les dieux sont plus grands, à ses yeux, que ceux de Jérusalem, il ne doutait pas que celui-ci ne fût vaincu à son tour. Mais c'est lui qui est vaincu lui-même, et, au moment où il croit déjà tenir sa proie, c'est lui qui est frappé par le Fort (10-32-34).

Cependant le poète chante le chef que Jéhova donne à son peuple : « Un jeune chef est avec nous, un héritier nous a été donné : le commandement est sur son épaule ; on le nomme l'étonnant, le sage, le divin, le père à toujours, le prince de la paix. Par lui s'agrandit l'empire, et la paix réside à jamais sur le trône de David et sur son royaume. Il est étayé sur le droit et la justice, et cela à jamais. Voilà ce qu'a fait l'amour de Jéhova Sabaoth » (9-5).

Des paroles comme celles-là ne peuvent laisser aucun doute. Il est clair qu'on n'est plus au temps de Rasin et de Phacée, mais au glorieux principat de Simon. Et les mêmes effusions reviennent presque tout de suite (11-1) :

« Mais voici qu'il sort un rameau de la souche de Jessé (11-1), et un rejeton a poussé de ses racines. L'esprit de Jéhova repose sur lui, l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force... Il juge les faibles avec justice ; il prononce avec équité pour les humbles. Il frappe le pays de la verge de sa parole, et du souffle de ses lèvres il tue le méchant. La justice est l'armure de ses reins ; la fidélité, la ceinture de ses flancs. Alors le loup habite avec la brebis, la panthère se couche près du chevreau, le jeune taureau, le lionceau, le gras bélier paissent ensemble, et un petit enfant les conduit... Le nourrisson joue près du trou de la vipère ; dans le repaire du basilic l'enfant à peine sevré met la main. On ne fait plus de mal, il n'y a plus d'injustice sur la montagne de ma sainteté (c'est donc Jéhova qui parle) ; car le pays est rempli de la connaissance de Jéhova, comme le fond de la mer est recouvert par les eaux. » Et ce morceau se termine (chap. XII) par un véritable chant de triomphe.

On a remarqué depuis longtemps que ces images de ce qu'on nomme un âge d'or rappellent un passage de Théocrite dans sa pièce 24, sur l'enfance d'Héraclès, au vers 84. Tirésias annonce qu'Héraclès doit un jour purger la terre de toutes les bêtes malfaisantes : « Un temps viendra où le loup aux dents tranchantes verra le faon dans sa couche, et ne voudra pas lui faire de mal. » Mais il est curieux de reconnaître que les versets hébraïques, au lieu d'être antérieurs à ces vers de plus de 400 ans, sont au contraire beaucoup plus modernes.

Ce tableau, à la poésie près, est d'ailleurs précisément celui que nous fait du règne, ou si on veut du principat de Simon, le *Premier livre des Maccabées*. Tout nous ramène donc à la grande époque de ce Simon, qui gouverna le premier Juda libre.

Mais pourquoi est-il dit que ce libérateur sort de la souche de Jessé, le père de David? Cela signifie simplement que c'est un homme de Juda, et non plus un étranger. Quand le prince de Juda

est un homme de Juda, il est l'héritier de David, le fils de David; c'est, pour ainsi dire, David lui-même dont le règne continue, comme on verra qu'il est dit dans *Jérémie*.

Les commentateurs, qui n'imaginaient pas de descendre jusqu'aux temps de Simon ou de son fils, ne savaient à quoi rapporter ces peintures. M. Reuss, de même que Rosenmüller, a pour seule ressource d'imaginer que ces morceaux, étant en dehors de l'histoire, prophétisent le personnage surnaturel qu'on a appelé l'Oint, en hébreu le Messie, expression qui ne se trouve d'ailleurs ni dans *Isaïe*, ni dans aucun des *prophètes* de cette époque.

Les contemporains de Simon comprenaient sans difficulté que c'était lui qui était célébré dans ces passages; mais quand on fut à une certaine distance de cette résurrection de Juda; quand on eut oublié, avec les dures épreuves de ces vingt-cinq ans, l'émotion de la délivrance; quand on eut d'autres soucis et d'autres désirs, on n'attacha plus le même sens aux mêmes paroles. Le passé était passé; désirs et espérances s'envolaient naturellement vers l'avenir; et, après les tristesses des derniers règnes des Asmonées, après surtout qu'on eut commencé à sentir le poids de la domination romaine, quand on relisait les promesses d'*Isaïe*, on se figurait que ce libérateur si magnifiquement annoncé ne pouvait être que celui qui viendrait un jour, et comme on ne pouvait plus guère l'attendre du cours naturel des choses, on l'attendit d'un miracle et on le fit descendre du ciel. Voilà comment s'est formée l'idée du *Messie*.

Aux chapitres XIII et XIV, il n'est plus question de Juda, mais de Babylone, prise et ruinée *par les Mèdes* (13-17). Comme il était impossible de placer cet événement avant le temps de Cyrus, les critiques modernes ont bien été obligés de reconnaître que ces deux chapitres ne peuvent être de l'Isaïe du VIIIe siècle. M. Édouard Reuss est même allé dans cette voie jusqu'à se résoudre à les ôter de la place où on les lit dans le texte hébreu et à les renvoyer à un autre volume. Mais si on prend une telle liberté avec un livre *prophétique*, qui empêche d'en prendre beaucoup d'autres, et, si on les fait descendre de deux siècles, pourquoi pas de six?

Et ici en particulier, je ne crois pas en effet qu'il soit question de la victoire de Cyrus. Nous étions tout à l'heure au IIe siècle; je crois que nous y sommes encore, et qu'il s'agit de l'invasion des Parthes en Syrie, qui eut lieu précisément à cette époque, et où leur roi Mithridate prit Babylone (1). Le roi de Syrie était Démétrius

(1) Mithridates, rex Parthorum sextus ab Arsace, victo Demetrii præfecto, Babylonam urbem finesque ejus universos victor invasit, etc. (OROSE, V, 4, 16.)

Nicator, qui mourut une quinzaine d'années après, chassé de son trône par une révolte et assassiné à Tyr, où il avait cherché un refuge. De sorte que le descendant d'Antiochus le Grand n'eut pas même la sépulture d'un roi (14-19). C'est à lui, je n'en doute pas, que s'adressent les magnifiques invectives dont *Isaïe* salue la ruine de Babylone et la mort misérable de l'ennemi héréditaire.

Je ne m'arrêterai pas aux *prophéties* qui suivent contre les divers peuples voisins : les Philistins, Moab, Damas (chap. XIV-XVII). J'ai déjà dit que l'histoire de ces peuples nous est trop peu connue pour que ces chapitres puissent être consultés utilement sur la question qui m'occupe.

Mais les chapitres XVIII-XX sont remplis par une *prophétie* sur l'Égypte qui doit attirer toute l'attention des critiques. Le *prophète* annonce que l'Égypte va être désolée à la fois par la guerre civile d'abord, puis par la guerre etrangère. Elle va tomber sous la domination d'un roi victorieux, qui lui fera durement sentir sa puissance. Quel est ce roi ? C'est Nabuchodonosor, si on en croit les livres qui portent les noms de Jerémie et d'Ézéchiel (1). Mais outre que, là encore, nous serions loin du temps d'Isaïe, Nabuchodonosor n'a jamais conquis l'Égypte, et non-seulement il échoua en essayant de l'envahir, mais ce furent ses possessions à lui-même qui furent envahies et enlevées par les Égyptiens (2). Le passage d'*Isaïe* ne se rapporte donc pas au temps de Nabuchodonosor.

Mais transportons-nous au milieu du IIe siècle, et nous y trouvons l'Égypte, d'abord déchirée et affaiblie par des dissensions intestines sous Ptolemée Épiphane, puis, sous Ptolémée Philométor, envahie par Antiochus l'Épiphane, qui en fut quelque temps le maître, et qui enfin ne lâcha prise que sur l'injonction des Romains. Cela se passait immédiatement avant les violences d'Antiochus contre Israël.

Voilà le fait principal, mais les détails achèvent de nous éclairer. Le *prophète* nous dit qu'en ce temps-là les Égyptiens apportent des offrandes à Jéhova Sabaoth (18-7). Et plus loin (19-16), après avoir déclaré que c'est Jéhova qui frappe l'Égypte, il ajoute que le nom de Juda est désormais en vénération chez les Égyptiens ; puis il continue : « En ce temps-là il y aura cinq villes dans le pays d'Égypte, qui parleront la langue de Chanaan, et qui jureront par Jehova Sabaoth ; l'une d'elles sera appelée Ville du soleil (3). » Il

(1) *Jérémie*, 43, 11 ; *Ézéchiel*, 29, 19.

(2) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, ch. XII. p. 504.

(3) En grec, Héliopolis. Pour la leçon, *Ville du Soleil*, voir Gesenius, *Lexicon manuale*, 1847. p. 338 *bis*.

n'y a pas, dans tout *Isaïe*, un verset aussi décisif que celui-là, au point de vue de la question qui m'occupe.

Josèphe y a reconnu sans hésiter la mention du temple élevé par Onias, précisément au milieu du IIe siècle, et précisément dans le nome d'Heliopolis. Il nous assure que le prophète a prédit cet établissement *six cents ans à l'avance* (*Antiq.*, 13-3-1). Cette explication ne pouvant être la nôtre, il ne nous reste qu'à admettre que cela a été écrit après qu'Onias a eu élevé ce temple. Et c'est en effet ce que Ferd. Hitzig, dans son commentaire sur Isaïe (18-31), avait admis. M. Reuss n'ose conclure.

Mais poursuivons : « En ce temps-là Jéhova a un autel au milieu de la terre d'Égypte, et une pierre est dressée à Jehova sur sa frontière (1). C'est un signe et un témoignage pour Jehova Sabaoth dans le pays d'Égypte, parce qu'ils ont crié à Jehova, à cause de leurs oppresseurs, et il leur envoie un sauveur, un messager qui les délivre. » Hitzig a encore reconnu ici des faits qui remontent au règne d'Antiochus le Grand et de Ptolemée l'Épiphane, au début du IIe siècle. Les Égyptiens avaient été les premiers maîtres de Jerusalem. Ptolemée, voulant la reconquérir sur les Syriens, y envoya une grande armée, sous le commandement de Scopas, et la reprit en effet; Scopas établit une garnison dans la citadelle de Jérusalem. Mais Antiochus, ayant battu Scopas, reprit à son tour Jérusalem et tout le pays. Josèphe (*Ant.*, 12-3-3) nous représente Juda comme se donnant au roi de Syrie, et l'accueillant en effet en libérateur. C'est ainsi que le *prophète* a pu imaginer que c'était Jehova qui, sous Antiochus l'Épiphane, avait vengé son peuple de l'Égypte, et qu'il a pu croire que la faveur que les Ptolémées, à partir de cette époque, ont montrée aux Juifs d'Égypte et à leur dieu, faveur qui s'explique suffisamment par la rivalité des rois d'Égypte et des rois de Syrie, leur était venue de la pensée que Jehova était un dieu à ménager.

Mais cette faveur et cette vénération pour Jehova étaient arrivées au plus haut point au moment précisément où, l'an 150, Ptolemée Philométor permettait à Onias d'élever son temple.

Écoutons encore le *prophète :* « Et Jéhova se fait connaître à l'Égypte, et l'Égypte l'honore en ce jour; elle lui apporte des sacrifices et des offrandes; elle fait des vœux en son honneur et les accomplit. Ainsi Jehova a frappé l'Égypte, mais en même temps qu'il la frappe, il la guérit. Elle revient à Jehova, et il se laisse fléchir, et il la sauve. En ce temps-là, il y a un chemin frayé d'Égypte à Assur; Assur va en Égypte et Égypte en Assur; Égypte et Assur adorent ensemble. En ce jour, Israël fait le troisième avec Égypte et

(1) Sur cette pierre, nous ne savons rien. Est-ce la frontière du côté de la Judée?

Assur. Il y a sur tous ces pays une bénédiction; Jéhova l'a prononcée, disant : Bénie soit Égypte, un peuple à moi, et Assur, que mes mains ont fait, et Israël, ma portion. »

Les commentateurs attachés à la tradition n'ont pu tirer rien de satisfaisant d'un tel passage. Mais comment n'y pas reconnaître, avec Hitzig, la situation de l'Égypte, de la Syrie et de Juda sous le principat de Jonathan? Et comment imaginer même une autre époque où on ait pu voir quelque chose de semblable à ce que nous dit le *prophète*, et à ce que nous a raconté Josèphe (*Antiq.*, 13-4-2)? Ce n'est pas sans doute aux temps antiques que Juda a été l'allié de ses redoutables voisins, et que ceux-ci ont fait à Jéhova des offrandes. Mais cela a pu se faire quand le roi de Syrie, en reconnaissant l'Asmonée comme grand-prêtre, l'habillait de son propre vêtement royal, et quand le Temple, au témoignage de Polybe, c'est-à-dire d'un contemporain, était déjà célèbre parmi les Nations, ainsi que le dieu qui y présidait (*Ibid.*, 12-3-3).

Le chapitre xx ne paraît pas ici bien à sa place; car il reprend les menaces contre l'Égypte, qui semblaient avoir fait place à d'autres pensées. C'est que les livres prophétiques se composent, on l'a vu déjà, de pièces isolées, qui peuvent n'être pas toujours aussi bien rattachées les unes aux autres qu'elles devraient l'être; les versets 14-25 peuvent, par exemple, avoir été ajoutés, l'an 150 au plus tôt, à ces morceaux composés une quinzaine d'années auparavant.

Les trois chapitres xviii-xx confirment donc nettement ce qu'on peut reconnaître dès le début du livre (chap. vii-viii), que le nom d'Assur est dans notre *prophète* un symbole qui désigne le royaume macédonien de Syrie, et non l'antique empire assyrien.

Le chapitre xxi se compose de deux portions. La première n'est qu'une reprise du sujet qui a déjà fourni les chapitres xiii et xiv, je veux dire la ruine de Babylone. La seconde *prophétie* retrace d'une manière énergique des événemens sur lesquels il n'existe aucun renseignement, de sorte que nous n'en pouvons rien tirer.

Le chapitre xxii a beaucoup plus d'intérêt. Les quatorze premiers versets décrivent un siège de Jérusalem. Ils ne sauraient fournir une date, car les sièges de Jérusalem ne manquent pas dans l'histoire d'Israël; mais la fin du chapitre peut fixer là-dessus nos idées.

Il y est parlé de deux personnages, Sobna et Éliacim, dont les noms se trouvent déjà associés dans un récit du livre des *Rois* (IV, xix, 2); mais ce ne sont que les noms qui sont semblables, et ce qu'on lit dans les *Rois* n'a aucun rapport avec ce que raconte le *prophète*. Dans les *Rois*, Éliacim et Sobna sont simplement chargés de conférer avec le général de Sennachérib, qui campe devant

Jérusalem et de rapporter ses paroles au roi Ézéchias ; après quoi Ezéchias les envoie demander au prophète Isaïe, fils d'Amos, de lui assurer les secours de Jéhova, qui en effet détermine le roi d'Assyrie à lever le siège. Cela se passe au VIIIe siècle : Éliacim est qualifié de grand-prêtre et Sobna, de *sopher* ou écrivain. Ici, c'est Sobna qui est grand-prêtre, et ce qui est raconté, c'est sa déchéance et sa mort, puis l'avènement d'Éliacim, qui lui succède dans la prêtrise, sans que rien indique la date de cette révolution.

En traduisant par grand-prêtre l'expression du texte : *le chef de la maison*, c'est-à-dire de la maison de Jéhova, ou du Temple, j'y suis autorisé par saint Jérôme. Il tenait cela du Juif qui était son maître d'hébreu, et la traduction est confirmée par un passage des *Chroniques* (II, 31-13). On ne peut guère d'ailleurs l'interpréter autrement quand on lit de suite, dans les *Rois*, les versets 1 et 2 du chapitre XIX : « Ézéchias se couvrit d'un cilice, et vint *dans la maison de Jéhova*. Et il envoya Éliacim, le *premier de la maison*, etc. »

Je viens de dire que le récit des *Rois* n'a aucun rapport avec celui du livre *prophétique*. Mais qu'est-ce que celui-ci signifie? Je crois qu'il doit s'expliquer encore par un événement du IIe siècle : la chute et la ruine du grand-prêtre Ménélas. Josèphe nous raconte, au chapitre IX du livre XII, que le jeune Antiochus Eupator, fils d'Antiochus l'Épiphane, sous la conduite du général Lysias, faisait, avec des forces considérables, le siège de Jérusalem, qui était près de succomber, malgré la présence de Judas le Maccabée, quand la nouvelle d'une révolte rappela les assiégeans en Syrie et les détermina à traiter avec les habitans. Ils renoncèrent à les contraindre dans leur foi religieuse, mais ils exigèrent la démolition de leurs murailles, et en partant ils emmenèrent le grand-prêtre Ménélas, leur créature et par là haï du peuple, mais à qui ils s'en prenaient à leur tour de n'avoir pu soumettre les assiégés. A peine arrivé en Syrie, Ménélas fut mis à mort et n'eut pas même les honneurs de la sépulture (II *Macc.*, 13-7). Il fut le dernier grand-prêtre de l'illustre race sacerdotale des Onias. Son successeur, Iacim, ou en grec Alcime, n'avait pas cette illustration. C'est évidemment à cette révolution que se rapportent tous les détails de ce chapitre, à la fin duquel on voit Alcime lui-même disparaître et sa famille, élevée un moment avec lui, tomber à son tour. On a vu qu'il mourut de maladie au bout de quatre ans, et fut, comme Ménélas, haï des siens (I *Macc.*, 7-9). Les Syriens laissèrent vacante la dignité de grand-prêtre.

Le nom d'Iacim n'est que l'abrégé de celui d'Éliacim ; c'est là sans doute ce qui a fait penser le *prophète* à l'Éliacim du livre des

Rois, où ce personnage se trouve précisément rapproché d'Isaïe (II, 19-2). Et le nom d'Éliacim a amené celui de Sobna. *Sobna*, d'ailleurs, signifiant jeune, à ce qu'il semble, on a pu désigner ainsi le plus jeune des trois frères qui s'étaient succédé dans les fonctions de grand-prêtre (*Josèphe*, 12-5).

On voit que l'interprétation que je donne du chapitre XXII en rattache naturellement les deux parties l'une à l'autre. Et cette manière de raconter, sous des noms empruntés au livre des *Rois*, l'histoire de Ménélas et d'Alcime est un des plus curieux exemples de ce que j'ai appelé les transpositions des *prophètes*.

Le sujet du chapitre XXIII est la *prophétie* de la ruine de Tyr. Elle offre des difficultés, et pour essayer de les résoudre, il est nécessaire de se reporter à une autre *prophétie* sur le même sujet qui se trouve dans *Ézéchiel*. J'attendrai donc, pour la discuter, que je sois arrivé à ce *prophète*.

Ici se présente un morceau étendu, qui remplit à lui seul quatre chapitres (XXIV-XXVII), et qui est, avec la fin du chapitre XIX, ce qui, dans le *Premier Isaïe*, donne l'impression la moins contestable d'un événement du IIe siècle. Les critiques attachés à la tradition n'ont pu s'y reconnaître, ni en se plaçant au VIIIe siècle, ni en descendant au VIe. Cette place forte, cette cité aux remparts si hauts et si menaçans, ce n'est ni Babylone, ni aucune ville étrangère. C'est l'*acra*, où les étrangers étaient campés au-dessus même de Jérusalem, qui fut enfin emportée sous le grand-prêtre Simon, puis entièrement rasée par le travail d'un peuple entier, et assura ainsi son indépendance.

« Jehova, tu as changé leur enceinte en décombres, leur citadelle en une ruine. La ville des étrangers n'est plus; elle ne sera jamais rebâtie. Maintenant la nation redoutable te révérera; la ville aux populations menaçantes te craindra (25-2-3). »

« Jéhova Sabaoth prépare à tous les peuples un festin sur sa montagne (1). Voyez, disent-ils: c'est Jehova, de qui nous avions attendu qu'il nous sauverait; c'est Jéhova en qui nous avions espéré. Soyons dans l'allégresse, réjouissons-nous de son secours; car la main de Jéhova repose sur cette montagne (9-10). »

« La haute citadelle, avec ses murailles, on l'abat, on la renverse, on la jette à terre dans la poussière. En ce jour, on chante un cantique dans la terre de Juda : nous aussi nous avons une place forte; c'est celui qui nous donne son secours en guise de mur et de fossé. Ouvrez les portes, pour faire entrer ici un peuple saint et fidèle (25-12, 26-1-2). »

« Il a abaissé ceux qui résidaient si haut. La ville élevée, il l'a

(1) Celle de Sion, où s'élève le Temple.

renversée, il l'a jetée dans la poussière. Elle est foulée sous les pieds, sous les pieds des faibles, sous les pas des opprimés (26-5). »

« Jéhova, notre dieu, d'autres maîtres que toi ont dominé sur nous; mais nous ne voulons invoquer que toi et ton nom. Les morts ne ressuscitent pas, les ombres ne reviennent pas à la vie. Tu as regardé, et tu les as exterminés, et effacé jusqu'à leur mémoire (13-14). »

« A l'avenir, Jacob poussera des racines, Israël fleurira et s'épanouira, et le pays entier sera rempli de ses fruits (27-6). »

« Oui, elle est détruite, la ville forte, séjour délaissé, tente solitaire. Le bœuf y va paître quelques tiges, les tiges mêmes se dessèchent, et les femmes y mettent le feu. Car ce peuple n'a pas été un peuple sage; aussi son créateur n'a pas pitié de lui et ne lui fait pas grâce. Mais en ce temps Jéhova fait sa récolte, depuis le cours du grand fleuve jusqu'au ruisseau d'Égypte (1), et vous êtes recueillis tous tant que vous êtes, enfans d'Israël. En ce jour, une grande trompette sonne, et ils reviennent, ceux qui étaient perdus au pays d'Assur, ceux qui étaient dispersés sur la terre d'Égypte, et ils adorent Jéhova sur sa sainte montagne de Jérusalem (10-13). » C'est-à-dire que l'indépendance d'Israël étant enfin assurée, tous ceux qui avaient été exilés en Égypte et en Syrie, ou qui s'étaient exilés eux-mêmes, ne pouvant supporter la domination macédonienne, rentrent de tous côtés dans leur pays.

Il faut donc reconnaître, comme l'avait senti Vitringa au XVIIe siècle, qu'en effet, nous entendons dans ces pages si chaudes le cri de délivrance d'Israël, lorsqu'avec l'*acra*, la domination des rois de Syrie a disparu pour toujours, et que les opprimés se croient sûrs de n'avoir plus que leur dieu pour maître; car qui pensait alors aux Romains?

Les six premiers versets du chapitre XXVIII disent la chute d'Éphraïm, châtiée dans son orgueil. Elle tombe sous les coups d'un puissant, envoyé du Seigneur, tandis que Jéhova couvre son peuple de gloire et donne à son prince la justice et la force. Ici encore il n'y a qu'une date à laquelle on puisse penser; c'est celle des victoires de Jean ou Hyrcan, fils de Simon, qui, en 129, prit Sichem, détruisit le temple samaritain de Garizim, et enfin, après un siège d'une année, emporta Samarie elle-même, l'éternelle rivale de Juda, et la détruisit (*Antiq.*, 13-10-2).

A ces versets succède une invective contre ceux qui dans Juda

(1) Depuis l'Euphrate jusqu'au ruisseau qui fait la séparation de l'Égypte et de la Terre-Sainte.

même ne valaient pas mieux qu'Éphraïm et avaient attiré la colère de Jéhova, qui est enfin apaisée.

Le chapitre XXIX décrit encore un siège de Jérusalem, désignée sous le nom d'Ariel, qui paraît signifier *foyer de Dieu*, du nom de l'autel des holocaustes (1). Ce siège a été terrible, et tous désespèrent, car ils ne savent pas les secrets de leur dieu. Mais tout à coup le danger s'éloigne, et on voit renaître la paix et la joie par le bienfait de Jéhova. Ce siège est, je crois, celui qui fut mis devant Jérusalem, au début du principat de Jean ou Hyrcan, par Antiochus Sidétès, et qui aboutit à une alliance entre le roi de Syrie et le grand-prêtre.

Au début de chacun des deux chapitres XXX et XXXI, le *prophète* condamne ceux qui, désespérant de lutter dans Jérusalem, parlaient de passer en Égypte et de s'appuyer sur l'alliance des Égyptiens. Nous ne savons pas à quel moment précisément cela s'est passé. Il est probable que c'est à la suite du rapprochement entre Jonathan et Ptolémée Philométor contre Démétrius (*Antiq.*, XIII, 4, 2 et 5); mais Ptolémée se rangea tout à coup du côté de Démétrius, puis mourut, de sorte que l'Égypte ne fit rien pour les Juifs (*Ibid.*, 7 et 8).

Je passe tout de suite au chapitre XXXIV, rempli tout entier par une description passionnée de la défaite et de la ruine des Iduméens. Voilà encore un événement qu'il est impossible de placer dans l'histoire des derniers temps des deux royaumes. C'est Jean ou Hyrcan, fils de Simon, qui, l'an 128 avant notre ère, soumit les Iduméens, ces frères ennemis de Juda, et en fit définitivement des sujets, en leur imposant la circoncision.

Mais si on met à part ce grand fait, les cinq chapitres XXXI-XXXV et déjà la fin du chapitre XXX présentent surtout le développement général, sous les plus vives images, de la restauration et du triomphe de Juda et de son dieu. « Les idoles sont proscrites, la prospérité du pays est assurée. Assur est frappé par Jéhova, et chaque coup qui le frappe est accueilli, en Israël, au son des tambourins et des harpes. Assur a succombé, non sous le glaive d'un homme, mais sous celui de Jéhova (2). La justice règne (sous le grand-prêtre). Les infidèles sont condamnés, et les justes triomphent. Ils revoient leur prince dans sa grandeur, ils revoient tout le pays (au lieu d'être enfermés dans Jérusalem). Où est maintenant l'enregistreur? Où est l'exacteur? Où est celui qui surveillait les murailles? Tu ne

(1) D'après *Ézéchiel*, 43, 15.

(2) Il s'agit probablement de la mort d'Antioche Sidétès. (Voir Saulcy, *Sept siècles de l'histoire judaïque*, 1874, p. 138-139.) — Josèphe, *Antiquités*, XIII, 4, 4, etc.

vois plus le peuple ennemi, le peuple à la langue barbare : voilà Sion, la ville de nos fêtes; voilà Jérusalem, ta demeure assurée, la tente qui ne sera plus démontée, dont on n'enlèvera plus les pieux ni les cordes... Jéhova notre juge, Jéhova notre capitaine, Jéhova notre prince, c'est lui qui nous sauve » (chap. XXX-XXXIII, *passim*). Enfin, au chapitre XXXV, ces idées s'épanouissent en images et en effusions lyriques : « Le désert reverdit, il se couvre de fleurs et de joies. Il revêt la magnificence du Liban, l'éclat de Saron et du Carmel; là réside la gloire de Jéhova, la majesté de notre dieu. Voici que les yeux des aveugles s'ouvrent et que les oreilles des sourds entendent. Le boiteux court comme le cerf, la langue du muet est déliée... Un chemin se fraie, une voie appelée la voie sainte; aucun profane n'y passe, nul ne saurait s'y égarer. Les rachetés de Jéhova retournent à Sion pleins d'allégresse; la joie éclate sur leur visage; le bonheur est à eux; la peine et la tristesse ont disparu. »

Avec ce chapitre finit le *Premier Isaïe*, car les quatre qui suivent ne font plus partie de la *prophétie;* ce sont des pages du livre des *Rois*, où figure le vieux prophète, et qu'on a cru devoir reproduire à la suite du livre qu'on lui attribue (II *Rois*, de 18-13 à 20-19).

Je crois, pour ce livre, avoir rempli ma promesse. J'ai reconnu d'abord qu'il ne s'y trouve absolument rien qui se rapporte au VIIIe siècle. Si un récit, et c'est le seul (7-1), semble daté de cette époque au premier abord, on s'aperçoit bien vite que ce n'est là qu'une apparence, que l'écrivain a dans la pensée des faits beaucoup plus modernes, et que, s'il y a mis cette date, c'est seulement pour suivre la fiction par laquelle il lui avait plu d'écrire, en forme de prophétie, sous le nom d'un prophète des temps passés.

On remarquera surtout qu'il n'est pas dit un mot, dans tout le livre, de la grande catastrophe du VIIIe siècle, et dont tous les esprits alors devaient être pleins, je veux dire la destruction du royaume d'Israël par les Assyriens. L'écrivain ne paraît pas y avoir pensé un seul instant, non plus qu'à Salmanasar ni à Ninive.

Ceux qui y ont cherché la fin du royaume de Juda, et la ruine de Jérusalem et du Temple, puis l'exil de Babylone ou le retour des exilés après la victoire de Cyrus, ont pu se faire plus facilement illusion, à cause du chapitre XII et d'autres endroits encore. Alors la prophétie n'est plus d'Isaïe, ni du VIIIe siècle, elle est du VIIe et même du VIe. Mais cela encore ne peut satisfaire. Car nulle part il n'est dit, ni que Jérusalem et le Temple soient détruits, ni que le prophète et ceux à qui il parle aient été dispersés sur la terre de Babylone, pour y passer soixante-dix ans. Le Temple a été profané, mais il est debout; Jérusalem subsiste toujours, et le

prophète, d'un bout à l'autre, ne s'occupe que de ce qui s'y passe; rien n'indique qu'il ait connu l'exil. Beaucoup s'y sont résignés, sans doute pour échapper à la persécution et à la domination des infidèles; ce sont eux dont le poète célèbre le retour à l'heure de l'affranchissement; mais c'est là toute autre chose que la déportation brutale du temps de Nabuchodonosor. Celui-ci n'est jamais nommé.

Je prie d'ailleurs mes lecteurs de considérer quel embarras on éprouve, lorsqu'en rapportant la *prophétie*, je ne dis pas au VIIIe siècle, mais même au VIe, on cherche à déterminer à quelle époque précisément on a pu l'écrire. Est-ce avant l'invasion des Babyloniens? Mais alors le *prophète* aurait donc réellement prophétisé l'avenir, au sens où on entend aujourd'hui ce mot; il aurait prédit ce qu'il était impossible de prévoir; c'est-à-dire qu'on se place en plein surnaturel, en dehors par conséquent de toute critique. Est-ce après le retour des Juifs au temps de Cyrus? Mais alors l'écrivain, quand il développe les calamités passées, remonterait donc à trois quarts de siècle, à des temps que lui-même avait pu voir à peine, quelque vieux qu'il fût, et que n'avaient pas vus la plupart de ceux pour lesquels il écrivait. Est-ce enfin pendant la captivité? Mais outre qu'on n'aperçoit dans le livre aucune trace des sentimens que cette situation intermédiaire devait faire naître, on se retrouverait encore en face du surnaturel, puisqu'on ne comprendrait pas comment on a pu annoncer à l'avance la victoire de Cyrus et la destruction de l'empire de Babylone. J'ajoute que le rétablissement des exilés dans leur pays n'a rien eu du caractère triomphant que marquent les effusions du poète. Non-seulement ils n'ont fait alors qu'échanger la domination des Babyloniens contre celle des Perses, et ils étaient bien loin de pouvoir dire qu'ils n'avaient plus de maître que Jehova, mais on voit par le livre d'*Esdras* que, pendant plus d'un siècle, ils n'ont eu qu'une existence très difficile et très précaire. Tous ces embarras, — disons nettement toutes ces impossibilités, — disparaissent quand on place le prétendu Isaïe au IIe siècle. Alors, entre une situation desespérée sous les violences furieuses d'Antiochus, et l'affranchissement definitif de la nation juive par Simon, il n'y a eu que vingt-cinq ans d'intervalle, et ces vingt-cinq ans ont été coupés par toute sorte de péripéties, qui réveillaient à chaque instant ou les plus vives craintes ou les plus belles esperances. L'écrivain a donc pu tout voir, tout sentir, et entonner tour à tour des chants de deuil ou de victoire.

On a vu enfin que tous les événemens du IIe siècle ont laissé leur empreinte dans le *Premier Isaïe*, et que si, parmi ces événemens, il en est qui se sont reproduits plusieurs fois dans l'histoire

d'Israël, il en est d'autres, au contraire, qu'on n'a jamais vus qu'à cette date. Telle est avant tout l'indépendance recouvrée, et Israël, gouverné enfin par Israël. Telle est la réunion de Samarie et de Juda, de manière que tous les Israelites, à partir de là, ne font plus qu'un peuple. Telle est aussi la soumission de l'Idumée. C'est alors seulement aussi que Jéhova a eu un temple en Égypte. Enfin, c'est alors seulement que le culte des images ou idoles, c'est-à-dire des dieux étrangers, et avec l'idolâtrie, l'astrolâtrie, — disparurent définitivement de la terre sainte, qui appartient désormais à Jéhova tout entière et sans retour.

Enfin, ce rétablissement de la date véritable des *prophètes* permet seul de se rendre compte de ce que ces livres ont de nouveau et d'original. Ils font comprendre ce spiritualisme qui fait dédaigner au *Premier Isaïe* les sacrifices, les holocaustes, l'encens, les fêtes, tout cet extérieur du culte, qui a tant d'importance dans l'*Exode* et le *Lévitique*, tandis qu'ici Jéhova déclare qu'il ne demande que la justice, et qu'il est le trois fois saint. Ils expliquent comment, dans les *prophètes*, les idoles ne sont plus seulement condamnées, comme elles l'étaient dans la vieille loi, mais surtout méprisées comme impuissantes, comme étant l'œuvre de la main de l'homme, qui ne peut donc que s'en moquer. Cela appartient à un âge de l'esprit humain plus avancé que l'âge des vieux livres. Si on considère enfin que les livres *prophétiques* sont les plus beaux livres de la Bible, on se dira qu'ils ont dû éclore à une époque où tout devait exalter chez les enfans d'Israël l'imagination et la passion qui font l'éloquence.

II.

Jérémie est le *prophète* qu'on est le moins tenté d'abord de moderniser, tant il semble en certains endroits nous faire assister aux événemens du début du VIe siècle avant notre ère. Et M. Vernes a écrit dans la *Revue critique* : « J'ose dire que l'hypothèse contraire ne prendrait une apparence redoutable que du moment où le livre de *Jérémie* serait directement attaqué et serré de près. » En effet, le livre de Jérémie, surtout dans ses dernières parties, est plein de *prophéties* qui sont toutes données comme prononcées à l'occasion d'événemens qui se sont passés dans les dernières années du royaume de Juda, et M. Reuss dit justement qu'aucun des *prophètes* dont il nous est parvenu des écrits ne paraît avoir été mêlé aux affaires publiques au même degré que celui-là.

Mais cela même devient l'objet d'un grand étonnement quand on a constaté, au sujet de Jérémie, le silence absolu du livre des *Rois*.

Voilà un prophète qui, d'après le livre qui porte son nom, a rempli à Jérusalem, pendant les dernières années du royaume de Juda, un rôle considérable. Il prêche dans l'enceinte même du Temple, en présence des prêtres et du peuple; il est mis en accusation devant les chefs de Juda. Quand le roi Jéchonias, tombé entre les mains de Nabuchodonosor, a été transporté à Babylone avec l'élite de ses sujets, il écrit à ces exilés pour leur donner des conseils, et sa lettre est portée à Jérusalem par les messagers mêmes que le nouveau roi, Sédécias, envoie à Nabuchodonosor. Il se permet encore de venir prophétiser devant Sédécias lui-même; ou bien c'est Sédécias qui le fait amener pour l'interroger sur l'avenir. Une autre fois il met par écrit ses *prophéties*, et il en fait faire la lecture dans le Temple par son secrétaire Baruch, après que le peuple a été convoqué solennellement pour cette lecture à la suite d'un jeûne public. Puis, Baruch recommence cette lecture dans la maison royale devant les serviteurs du roi, et le roi finit par se faire apporter le livre et le faire lire devant lui. Plus tard, les chefs de Juda essaient de faire périr le prophète, le roi lui sauve la vie; mais il demeure en prison, et c'est Nabuchodonosor qui, lorsqu'il a pris Jérusalem, le fait tirer de cette prison. Comment comprendre, quand on vient de lire tout cela, qu'il n'en soit pas dit un mot dans le livre des *Rois*, et que le nom même de Jérémie n'y soit pas une seule fois prononcé? Cela ne dispose-t-il pas à croire que tous ces détails sont de pures fictions, où le *prophète* a encadré les pensées que lui inspiraient des événemens beaucoup plus récens? Je reviendrai plus tard à ces passages. Et on verra d'ailleurs, dans la suite de ce travail, que cette dernière partie du livre, où Jérémie a ce rôle extraordinaire, présente une particularité qui dispose à croire qu'elle n'est pas de la même main que ce qui précède.

Mais ce qu'il faut dire tout d'abord, c'est que le livre de *Jérémie* dans son ensemble, et dès son début, accuse la même situation de Juda qu'on a reconnue dans *Isaïe*. Le peuple fidèle y passe par les mêmes épreuves et y court les mêmes dangers, sans cependant qu'il soit jamais question de la destruction du royaume de Juda et de la ruine de la ville et du Temple, si ce n'est dans deux morceaux (chap. XXXIX et LII) empruntés au livre des *Rois* et qu'on a cousus à la *prophétie*, comme on a fait pour les quatre chapitres placés à la fin du *Premier Isaïe*. Au contraire, Jéhova dit expressément, et il le répète plusieurs fois (4-27, etc.), qu'il épargnera sa ville et ne la détruira pas, et c'est ce qui résulte aussi d'un verset où il est dit (51-31) : « La honte a couvert notre front, car nous avons vu les étrangers entrer dans le sanctuaire de Jéhova. » Ce n'est pas ainsi que parlerait un homme qui au-

rait vu cette maison sainte, non pas profanée, mais réduite en cendres. Celui qui parle pense à Antiochus, et non à Nabuchodonosor.

D'ailleurs, dans *Jérémie* comme dans *Isaïe,* à côté des images douloureuses se trouve tout de suite la peinture des jours heureux qui leur succèdent, et où les calamités aboutissent à la délivrance et à la grandeur. Jéhova ramène Israël à Sion et lui donne des pasteurs selon son cœur qui gouvernent avec sagesse. Il les multiplie, et ils prospèrent. Jérusalem est appelée le trône de Jéhova et les peuples y accourent pour l'honorer (3-14). Et ailleurs (30-8) : « En ce jour, Jéhova brise le joug qui est sur ton cou ; il délie tes chaînes, les étrangers ne t'assujettiront plus. Ils servent Jéhova leur dieu et David leur roi que je relève... Oui, je panse tes blessures, je guéris tes plaies... Je rétablis les tentes de Jacob ; la ville se relève sur sa colline ; le palais est assis à sa place. Ils font entendre des hymnes de louange, des cris de joie ;.. je les multiplie et leur nombre ne sera pas réduit ; je les glorifie et ils ne seront plus méprisés... Leur chef est un des leurs, leur souverain sort du milieu d'eux... Et vous serez mon peuple et je serai votre dieu.» — Non-seulement tout cela est trop beau pour l'humble situation d'Israël, au retour de la captivité de Babylone ; mais surtout, il importe de le redire, ce retour est trop loin de la catastrophe où le royaume de Juda avait péri, pour que le même poète ait pu peindre à la fois l'un et l'autre. De telles paroles ne se comprennent qu'à l'époque où Juda, vingt-cinq ans seulement après Antiochus Épiphane, s'est retrouvé pour la première fois indépendant et a compté parmi les peuples. La rapidité avec laquelle cette révolution s'est accomplie a inspiré à l'auteur le récit symbolique (32-7), où tandis que la ville assiégée est près de tomber dans les mains des Chaldéens, *Jérémie,* alors enfermé dans une prison, achète un champ à un parent avec toutes les formalités légales, et met l'acte de vente dans un vase de terre où il doit se conserver : « Car ainsi, dit Jéhova Sabaoth, dieu d'Israël, on achètera encore des maisons, des champs et des vignobles dans ce pays-ci. » C'est-à-dire qu'on peut attendre et qu'on n'attendra pas longtemps.

J'ai déjà expliqué, à propos d'*Isaïe*, comme il faut entendre ces mots, *David leur roi.*

Mais voici un autre tableau, qui ne peut non plus se placer qu'à cette date. C'est celui du retour d'Éphraïm ou d'Israël, au sens restreint où le nom d'Israël s'oppose à celui de Juda, c'est-à-dire le retour des tribus séparées : pour la première fois alors, Éphraïm est réconcilié ou plutôt soumis. Et il suffit d'ouvrir le livre d'*Esdras* pour s'assurer combien il s'en fallait qu'il en fût ainsi au temps de Zorobabel. Mais cela s'est vu sous Hyrcan, fils de Simon.

et voici ce qui se lit dans *Jérémie* (3-18) : « En ce temps-là, la maison de Juda ira avec la maison d'Israël ; elles viendront ensemble du pays du nord au pays dont j'ai donné la possession à leurs pères. » Et ailleurs (31-1) : « En ce temps-là, je serai un dieu *pour toutes les familles d'Israël* et elles me seront un peuple... Je redeviens pour Israël un père, et Éphraïm m'est un premier-né... Tous viendront chanter sur la montagne de Sion. »

Et cette nouveauté a inspiré au poète un admirable passage (31-15) : « Ainsi dit Jéhova : une voix est entendue dans Rama, une lamentation, des pleurs amers, Rachel gémissant sur ses enfans : elle ne veut pas être consolée de ses enfans, car elle ne les a plus. Ainsi dit Jehova : Épargne à ta voix les lamentations et les pleurs à tes yeux... car ils reviendront. » A Rama était le tombeau de Rachel et Rachel est à la fois la mère de Joseph et de Benjamin ; c'est-à-dire, Joseph étant le père d'Éphraïm, qu'elle est à la fois l'aïeule des deux portions d'Israël et que jusque-là, dans son tombeau, elle faisait le deuil de tout un peuple.

Enfin le *prophète* annonce, toujours comme *Isaïe*, que les peuples, émerveillés de ce que Jéhova a fait pour les siens, affluent à Jérusalem pour rendre à ce grand dieu leurs hommages (16-29 et 17-26).

Les *prophéties* qui se rapportent aux choses du dehors sont aussi les mêmes que dans *Isaïe*. On y retrace aux chapitres XLIII-XLVI l'invasion de l'Égypte par un roi puissant, que le *prophète* appelle Nabuchodonosor ; mais on a vu que Nabuchodonosor n'a jamais envahi l'Égypte. C'est Antiochus que le *prophète* a dans l'esprit ; et certains détails achèvent d'en faire la preuve. Il est dit (44-30) que l'envahisseur a fait prisonnier le roi Éphréé (l'Apriès des Grecs) et il n'y a rien de cela dans l'histoire ; mais Antiochus a réellement fait prisonnier le jeune Ptolemée Philométor. Il est dit aussi que la ville de No est livrée à l'ennemi, — mais la *Vulgate*, en cet endroit, traduit ce nom par celui d'Alexandrie, — et il en est de même dans *Ézéchiel* (30-14-16) et dans *Nahum* (3-8). Saint Jérôme dit, dans son commentaire sur *Nahum*, qu'il traduit ainsi d'après son maître d'hébreu, et il suppose qu'apparemment Alexandrie avait été bâtie sur les débris d'une ville de No plus ancienne. Ne devons-nous pas plutôt croire que ce maître d'hebreu était l'héritier d'une tradition qui remontait à un temps où on savait que les livres *prophétiques* étaient en réalité postérieurs à Alexandre et à la fondation d'Alexandrie ?

J'ai déjà dit que je ne m'occuperais des *prophéties* sur Tyr qu'à l'article d'*Ézéchiel*.

La *prophétie* sur Édom (49-7) doit se rapporter, ainsi que celle d'*Isaïe*, à la conquête de l'Idumée par Hyrcan. Et quant à celle de

la ruine de Babylone (chapitres LI et LII), je la rapporte encore à l'invasion des Parthes au milieu du IIe siècle.

Maintenant se présentent les passages du livre qui se rapportent ou paraissent se rapporter à ces derniers rois de Juda sous le règne desquels il semblerait, à lire tel ou tel chapitre, que le *prophète* a vécu. C'est là, je crois, la partie la plus sèche de mon travail; mais je ne puis l'éviter et elle ne me retiendra pas longtemps. Et d'abord, en examinant ces passages, on reconnaît qu'ils ne s'accordent pas avec l'histoire réelle, telle que la donne le livre des *Rois*.

Ainsi on lit dans *Jérémie* cette *prophétie* contre Joachim, fils de Josias (22-18) : « On ne fera pas sur lui de complainte : Hélas ! mon frère... On ne fera pas sur lui de complainte : Hélas ! Seigneur, hélas ! sa gloire. Sa sépulture sera celle d'un âne ; il sera jeté et traîné loin des portes de Jérusalem. » Il n'est rien dit de cela pour Joachim dans les *Rois*, mais nous connaissons le personnage illustre qui est mort ainsi ignominieusement et qu'on a laissé sans sépulture : c'est ce Ménélas dont j'ai rappelé la fin tragique à propos du chapitre XXII d'*Isaïe* (1). On a donc là un nouvel exemple de ce que j'ai appelé les *transpositions* des *prophètes*.

Voici maintenant Sédécias. Le livre des *Rois* raconte qu'après la prise de Jérusalem, on égorgea les enfans de Sédécias devant leur père, qu'ensuite on lui creva les yeux et qu'on l'emmena chargé de chaînes à Babylone. *Jérémie* ne lui prophétise rien de pareil (2). Mais ici, on rencontre une assez grande difficulté ; c'est que le *prophète* n'est pas d'accord avec lui-même. Dans un endroit (21-7), il dit que Sédécias sera passé au fil de l'épée. Dans d'autres (32-5 et 34), il déclare au contraire expressément que Sédécias, emmené à Babylone, n'y restera qu'un certain temps, qu'il reviendra chez lui, qu'il mourra en paix, et qu'il aura les honneurs d'une sépulture royale. Ni l'une ni l'autre version ne s'accordent avec l'histoire réelle de Sédécias. Mais si on croit que sous ce nom antique le *prophète* avait dans l'esprit des personnages plus modernes, on pourrait admettre que ces passages figurent deux histoires différentes ; que le roi qui revient mourir en paix à Jérusalem est Alcime, le successeur de Ménélas (I *Macc.*, 7-25 et 9-56) et que celui qui est frappé par l'épée est Jonathan, tué par Tryphon (I *Macc.*, 13-25).

Quant à Sellum (22-11), c'est un nom qui ne se trouve même pas dans le livre des *Rois* ; mais son histoire précède immédiatement

(1) Les versets 13, 17, 22, de *Jérémie* rappellent tout à fait *Isaïe*, 22, 16.

(2) J'ai déjà eu l'occasion d'avertir que ce qui se lit aux passages 39, 6 et 52, 14 ne fait plus partie de la *prophétie* ; ce sont de simples récits empruntés au livre des *Rois*.

celle de Joachim, qui m'a paru représenter Ménélas ; il est désigné comme son frère, et le *prophète* semble opposer à celui qui est mort celui qui vit dans l'exil, comme plus malheureux encore. Tout cela pourroit désigner Jason (II *Macc.*, 5–9).

L'histoire de Godolias (40–7) me paraît empruntée dans son fond au second livre des *Rois* (25–22–26), mais il y a deux observations à faire. D'abord le *prophète* y ajoute (41-5) l'aventure des Samaritains massacrés à la suite du meurtre de Godolias, quand ils venaient adorer Jéhova au Temple de Jérusalem, aventure incompréhensible dans la situation où étaient alors ceux de Juda et les Samaritains, *et au moment où le Temple vient d'être brûlé* (II *Rois*, 25-9). Le reste du passage sur Godolias semble interrompre la suite naturelle du récit. De sorte qu'on se demande s'il n'a pas été interpolé après coup dans le livre des *Rois*, d'après *Jérémie*, et si *Jérémie* lui-même ne raconte pas, sous des noms antiques, une histoire arrivée au temps des rois de Syrie, où périt quelque israélite agent des Syriens, tué par des purs. Mais j'ai hâte de sortir et de faire sortir mes lecteurs de ces broussailles historiques, pour rentrer dans une voie plus large.

Il me reste à parler des récits dans lesquels *Jérémie* lui-même est en scène, particulièrement à partir du chapitre XXXVI. J'ai déjà dit qu'on ne pourrait comprendre, si ces récits étaient véritables, comment ils ne se retrouveraient pas dans le livre des *Rois*. Mais surtout ils ne donnent en aucune manière l'impression de la réalité, étant généralement aussi invraisemblables que dramatiques. C'est ainsi qu'il est raconté que Jérémie ayant dicté à Baruch ses prophéties, et celui-ci les ayant lues dans le Temple, devant tout le peuple, puis dans une assemblée de grands personnages qui avaient aussi voulu l'entendre, ceux-ci, après l'avoir fait cacher ainsi que *Jérémie*, font au roi un rapport sur ce qu'ils ont entendu. Le roi fait rechercher l'écrit et ordonne qu'on le lui lise à lui-même; mais après quelques pages, le roi déchire le rouleau et le jette dans un brasier allumé devant lui, car on était en hiver. D'ailleurs ni le roi ni ses serviteurs ne s'effraient des menaces prophétiques, et ne pensent à demander grâce. Il est clair que nous lisons là une fiction, non une histoire.

Mais il est temps de laisser là les détails, dont l'interprétation est quelquefois difficile, pour m'attacher à l'esprit de la *prophétie*, qui ne peut laisser aucun doute sur la modernité du livre. Cet esprit est le même qu'en *Isaïe*, et il est encore plus marqué : c'est celui d'une religion réfléchie et passionnée, qui donne au *prophète* un accent qu'on peut déjà appeler chrétien. Ce peuple qui a tant souffert pour son dieu, et pour qui son dieu a tant fait à son tour, s'attache à lui avec une ardeur toute nouvelle et s'émerveille de sa

grandeur : Saint, saint, saint est Jéhova Sabaoth ; toute la terre est pleine de sa gloire (1) » (*Isaïe* 3-6). Jéhova maintenant est tout pour les siens : « Jéhova notre juge, Jéhova notre législateur, Jéhova notre roi ; c'est lui qui nous sauve (*Isaïe*, 33-32). » Les autres dieux, au temps de l'*Exode*, étaient déjà des dieux étrangers et ennemis; ils n'étaient pas, comme ils le sont maintenant, des dieux méprisés. On défendait d'honorer leurs images, on n'insultait pas à ces images. Mais entendons *Isaïe* (2-8), etc. : « Leur pays est rempli d'idoles ; ils adorent l'ouvrage de leurs mains, ce que leurs doigts ont fabriqué... Les idoles, c'en est fait d'elles. Elles disparaissent dans les cavernes des montagnes, dans les trous de la terre, devant la terreur de Jéhova et l'éclat de sa grandeur, quand il se lève pour effrayer la terre. En ce temps-là, les hommes jettent aux rats et aux chauves-souris les idoles d'argent et les idoles d'or, qu'ils se sont fait faire pour les adorer. » *Jérémie*, avec moins de majesté, est peut-être encore plus méprisant (10-3). « On coupe le bois dans la forêt; c'est la main de l'homme qui fait cela avec la hache ; on le décore d'or et d'argent ; avec des clous et des marteaux on fixe l'image, pour qu'elle tienne ferme. C'est comme le poteau planté au milieu d'un champ, cela ne se meut pas, il faut le porter ; cela ne peut faire un pas. Ne les craignez pas : ils ne peuvent faire du mal, comme il ne sauraient faire du bien. » — « D'où viendrait ton égal, ô Jéhova? Tu es grand et ton nom est puissant. Qui ne te craindrait pas, roi des peuples !.. C'est Jéhova qui est vérité, c'est lui qui est le dieu vivant, le roi éternel... C'est lui qui a fait la terre par sa puissance, qui l'a établie dans sa sagesse, qui par son art a fait le contour des cieux. Il verse des masses d'eau du haut des airs ; il fait monter les nuages du bout de la terre, il fait éclater la foudre avec l'averse. »

Cette religion-là est tout autre que celle de l'*Exode*. Si je dis l'*Exode*, et non pas le *Pentateuque*, c'est qu'il y a un livre dans le *Pentateuque*, je veux dire le *Deutéronome*, qui est beaucoup plus moderne que les quatre premiers, et que je crois, quant à moi, du même temps que les *prophètes*, et inspiré du même esprit. Mais je me borne à indiquer sur ce point mon opinion sans la démontrer, ayant assez à faire avec la question des *prophètes* (2).

Quand les *prophètes* pensaient ainsi, la manière de concevoir la divinité avait fait de grands progrès dans le monde. Et sans que personne, à Jérusalem, eût encore lu les Grecs, il se faisait néanmoins, entre Grecs et Hébreux, une infiltration d'idées. Les

(1) Ce verset se répète tous les jours à la messe, à la fin de la *Préface*.

(2) Voir, au sujet du *Deutéronome*, *le Christianisme et ses origines*, t. III, ch. 5.

douteurs avaient enseigné à se moquer des idoles. Et les idées scientifiques, qui commençaient à se répandre, apprenaient aux hommes à grandir leur dieu pour l'égaler à la grandeur de la nature.

L'église chrétienne n'a fait que répéter, dans ses invectives contre les Nations, les déclamations des *prophètes* contre les idoles :

> Et ce n'est pas un dieu comme vos dieux frivoles,
> Insensibles et sourds, impuissans, mutilés,
> De bois, de marbre ou d'or, comme vous les voulez;
> C'est le dieu des chrétiens, c'est le mien, c'est le vôtre,
> Et la terre et le ciel n'en connaissent point d'autre.

Je comprends qu'au temps de Polyeucte on ait parlé comme on parlait à la fin du IIe siècle ; mais je ne crois pas qu'on ait tenu ce langage au temps de Sennachérib ou au temps de Nabuchodonosor.

Dans *Jérémie* comme dans *Isaïe*, Jéhova parle avec dédain de l'encens qu'on brûle devant lui et des victimes qu'on lui offre en sacrifice en même temps qu'on désobéit à sa Loi (6-20.) Et il y a un endroit où cela est exprimé d'une manière qui étonne (7-21) : « Ajoutez vos holocaustes à vos sacrifices et mangez-en la chair (1). Car je n'ai rien dit, je n'ai rien commandé, quand je les ai fait sortir du pays d'Égypte, en fait d'holocaustes et de sacrifices. Mais voici ce que je leur ai commandé : Écoutez ma voix et je serai votre dieu et vous serez mon peuple. »

On ne comprend pas d'abord ce verset quand on voit quelle place tiennent dans le *Pentateuque* les sacrifices et les holocaustes, et des critiques ont été amenés ainsi à supposer que *Jérémie* était antérieur au *Pentateuque*, ce qui est contre toute vraisemblance : mais le langage du *prophète* peut s'expliquer. Il est dit dans l'*Exode* que, lorsque les Israélites, trois mois après leur départ de l'Égypte, arrivent au pied du Sinaï, Jéhova, pour la première fois, appelle à lui Moïse sur cette montagne et lui parle ainsi (19-3) : « Voici ce que tu diras aux enfans d'Israël... Si vous écoutez ma voix, si vous observez mon pacte, vous serez à moi par prédilection au-dessus de tous les peuples... Vous serez pour moi un royaume de prêtres, un peuple saint. » C'est tout ; et c'est précisément là ce que *Jérémie* rappelle. Puis, plus loin, Jehova lui-même promulgue, du haut du Sinaï, les Dix commandemens, où il n'est pas question non plus de sacrifices. Il est vrai qu'ensuite il en est parlé plusieurs fois, et encore plus souvent dans le *Lévitique*, mais comme de

(1) Les holocaustes, ainsi que l'indique le mot grec, différaient des simples sacrifices, en ce que dans l'holocauste la victime était consumée tout entière (*Lévit.*, I, 9, etc.).

pratiques déjà établies (*Exode,* 20-21), dont Moïse règle le détail, mais qu'il n'introduit pas et dont l'importance n'est nullement comparable à celle des paroles que le *prophète* a citées et auxquelles il avait le droit de s'attacher. Et le dire du *prophète* est vrai, si on l'entend en ce sens que, dans l'*Exode* même, la pratique des sacrifices n'est pas une condition que Jéhova ait mise au pacte qu'il fait avec Israël.

On comprend d'ailleurs que dans la seconde moitié du IIe siècle les rites ne fussent pas en grande faveur. L'insurrection des hommes de Juda n'avait été qu'une réaction contre la séduction qu'avaient d'abord exercée sur eux les mœurs et les idées grecques, et sous cette influence, ils s'étaient insensiblement détachés de leurs pratiques. Et comme leurs grands-prêtres continuaient d'être, jusqu'à Jonathan, des créatures des rois syriens, dont l'âme n'était plus celle des fidèles, et qui ne donnaient plus à leur dieu que des cérémonies extérieures, ces cérémonies durent être discréditées aux yeux des purs. L'esprit de hardiesse et de liberté qui faisait les *prophètes* était toute autre chose que l'esprit sacerdotal, et il se développa, à la suite de la guerre de l'indépendance, un mouvement qui, comme plus tard le mouvement chrétien, allait en sens contraire des prescriptions littérales.

Mais parmi les sacrifices, il y en avait un particulièrement odieux, c'est celui des enfans nouveau-nés, qu'on faisait passer par le feu devant le dieu pour apaiser sa colère, et c'est là qu'on a plaisir à entendre Jéhova, dans *Jérémie,* protester qu'il ne l'a jamais voulu, qu'il n'en a jamais eu la pensée (7-31). Cependant c'est bien Jéhova qui commande formellement dans l'*Exode :* « Tu me donneras le premier-né de tes fils (13-3), » sans qu'il soit dit d'ailleurs comment se faisait l'offrande. Il est vrai qu'un autre verset (13-12) permet de sacrifier un animal au lieu de l'enfant, mais c'est là évidemment une addition faite plus tard au texte, et qui y a été bien singulièrement cousue (1). Le *Lévitique* parle plus explicitement de ces sacrifices par le feu (18-21 et 21-2), adressés *au roi,* c'est l'expression qu'il emploie (en hébreu, au *Molek* ou *Moloch*), et ce *roi* est évidemment Jéhova lui-même, puisque Jéhova dit qu'ainsi on rend impur son sanctuaire et qu'on profane son saint nom (2). Le *Lévitique* donc, en parlant de ces immolations d'enfant, les condamne ; mais, quoiqu'il les condamne, il n'ose pas les punir. Car après avoir prononcé d'abord la peine de la lapidation, il ajoute

(1) « Tu rachèteras par un agneau le premier-né de l'âne (animal trop précieux pour le perdre) et tu rachèteras le premier-né de l'homme parmi tes fils. » Et, dans un autre endroit (22, 29), on a oublié cette correction,

(2) Voir *Iahvé et Moloch,* par Baudissin (en latin). Leipzig, 1874.

(20-4) que si le peuple du pays détourne les yeux de cet homme pour ne pas le faire mourir, c'est Jéhova lui-même qui se charge du châtiment. C'est-à-dire que cette abominable coutume, répandue d'ailleurs chez tous les peuples sémitiques (voir Diodore, 20-14), s'appuyait sur un fanatisme contre lequel toutes les réclamations étaient impuissantes. Ce fanatisme avait eu sans doute une recrudescence, pendant les crises douloureuses du milieu du IIe siècle, et les textes de l'*Exode* restaient toujours là pour l'autoriser.

Il n'y a pas jusqu'à la circoncision elle-même qui ne semble avoir perdu de son importance au temps des *prophètes*. Ce qu'il faut circoncire, dit *Jérémie*, c'est vos cœurs (4-4).

Et à l'égard du Temple même, quelle liberté inattendue (7-4) ! « Ne vous fiez pas aux paroles vaines, en répétant : Le Temple de Jéhova ! le Temple de Jéhova ! le Temple de Jéhova ! Si vous redressez tout de bon vos voies et vos œuvres ; si vous vous appliquez à faire bonne justice entre celui-ci et celui-là ; si vous ne faites pas de tort à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve ; si vous ne répandez pas ici même le sang innocent ; si vous ne courez pas après les dieux étrangers pour votre perte, alors je vous ferai demeurer en ce lieu jusqu'à la fin des temps, sur la terre que j'ai donnée à vos pères. Mais vous vous fiez à des paroles vaines et qui ne servent à rien. Ne volez-vous pas ? ne tuez-vous pas ? n'êtes-vous pas des adultères et des parjures ? ne faites-vous pas des encensemens à Baal ? ne courez-vous pas après des dieux inconnus ? Et puis vous venez, vous vous présentez devant moi en cette maison où mon nom est invoqué, et vous dites : Nous sommes sauvés, en continuant vos abominations. Cette maison, où mon nom est invoqué, n'est donc qu'une caverne de brigands ! » On sait que ces paroles ont été reprises dans les Évangiles, et mises dans la bouche de Jésus (*Marc.*, 11, 17). Mais l'emploi qu'en fait l'évangéliste est bien mesquin, puisqu'il ne les adresse qu'aux petits marchands qui vendaient leurs pigeons dans le Temple. Le morceau a dans *Jérémie* un tout autre accent et une tout autre beauté.

C'est encore *Jérémie* qui désavoue la vieille tradition d'après laquelle Jéhova punissait les enfans pour les fautes des pères (*Exode*, 20, 5). « En ce temps-là, on ne dira plus : Vos pères ont mangé du raisin vert, et les dents des fils en sont agacées. Mais nul ne périra que pour son iniquité : c'est celui qui aura mangé le raisin vert dont les dents seront agacées (30, 29). »

Mais ce qu'il y a de plus fort en ce sens dans *Jérémie* est l'idée que Jéhova lui-même a substitué à la Loi qu'il avait donnée jadis, une Loi nouvelle : « Les jours viennent, dit Jéhova, où je ferai

un pacte nouveau avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda, non pas à la manière du pacte que je fis avec leurs pères, au jour que je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte... Mais voici le pacte que je ferai avec la maison d'Israël quand les temps seront venus, dit Jéhova : *Je mettrai ma Loi au dedans d'eux et l'écrirai dans leur cœur;* je serai leur dieu et ils seront mon peuple. Chacun n'aura plus à enseigner son prochain ni à prêcher son frère, en lui disant : « Connais Jéhova : car ils me connaîtront tous, depuis le plus petit jusqu'au plus grand (31-31). » Voilà des paroles telles que le christianisme, quand il est venu, n'avait évidemment qu'à les reprendre, et, en effet, il les a prises. Il a déclaré que c'était lui qui apportait le *nouveau pacte* (1). Il est clair que ces paroles, d'un si haut spiritualisme, n'ont pas été écrites sur la limite du VIIIe et du VIIe siècle avant notre ère, mais à cent ans à peu près de Jean le Baptiste et de Jésus.

En étudiant le *Premier Isaïe,* je n'ai pas parlé des *prophètes* en général, parce que le livre en parle à peine : *Isaïe* ne s'arrête nulle part sur le don de *prophétie* qu'il a reçu, et, s'il se plaint une ou deux fois des faux prophètes, c'est en passant et sans insister. Au contraire, la *prophétie* tient une très grande place dans *Jérémie,* et son livre est plein d'invectives contre les prétendus inspirés, qui prétendent parler au nom de Jéhova et ne parlent en effet qu'au nom de Baal, trompant sans cesse les peuples par des espérances mensongères. Des chapitres entiers ne sont que le développement de ces plaintes. On sent que les esprits étaient continuellement ballottés entre des prédictions qui les tiraient en sens contraire et qui entretenaient un état perpétuel de trouble et d'angoisse. On se défiait surtout, comme il est naturel, des prédictions favorables ; celles-là, on ne les croyait que quand elles s'accomplissaient (28-9), tandis que les voix qui annonçaient des catastrophes réussissaient toujours à effrayer. Mais ceux à qui on avait fait peur menaçaient à leur tour, et disaient : Tuons le prophète.

Aussi n'y a-t-il rien de plus intéressant dans *Jérémie* que ce qui est personnel. Seulement, je n'entends pas par là les aventures que le livre attribue à Jérémie, et où je ne vois que des fictions. Mais ce qui n'est plus fiction, ce qui est au contraire la vérité la plus vivante et la plus touchante, c'est la manière dont est peinte la situation morale d'un fils d'Israël, serviteur fidèle de son dieu, jeté

(1) Ἡ καινὴ διαθήκη, *novum testamentum;* l'expression latine francisée est devenue le *Nouveau Testament,* ce qui n'a pas de sens dans notre langue ; il fallait dire le *nouveau contrat.*

et isolé au milieu de Jérusalem sujette des Nations. « Jéhova, tu me connais; souviens-toi de moi; regarde-moi, venge-moi de ceux qui me persécutent. Ne m'abandonne point, à force de patienter. Vois que c'est pour toi que je souffre l'opprobre. Quand je rencontrais tes paroles, je les dévorais; ta parole était ma joie et la réjouissance de mon âme; car ton nom est sur moi, ô Jéhova Sabaoth. *Je ne me suis pas assis parmi les railleurs pour rire avec eux;* je me suis tenu sous ta main à l'écart; tu me remplissais d'indignation. Pourquoi est-ce que ma douleur est devenue continuelle? ma plaie désespérée et incurable? Tu es donc pour moi comme un ruisseau qui trompe, comme une eau qui a fui (15-15). » Ce sont là, ce me semble, de ces souffrances que l'homme ne connaît que quand il a beaucoup vécu et beaucoup senti, et que la violence et l'oppression ont pénétré jusqu'au fond de l'âme (voir aussi 12-1).

Et encore (20-14) : « Maudit soit le jour où je suis né, le jour où ma mère m'a enfanté! Maudit soit l'homme qui porta la nouvelle à mon père, disant : Un enfant mâle t'est né, et qui lui donna tant de joie! Que cet homme soit pareil aux villes que Jéhova a détruites sans pitié; qu'il entende dès le matin le cri de guerre, et à midi le fracas du combat. Que ne m'a-t-on fait mourir avant de naître! Que ma mère n'a-t-elle été mon tombeau, et que sa matrice ne m'a-t-elle gardé à jamais! au lieu de sortir de son ventre pour ne voir que peine et misère, et consumer ma vie dans l'opprobre. »

Mais cette tristesse profonde n'éteint pas en lui l'ardeur, et il ne se décourage pas de son métier de prophète, ou plutôt il ne peut s'y refuser, car l'inspiration l'obsède. « Tu m'entraînes, ô Jéhova, et je me laisse entraîner; tu me forces, et je ne puis résister; tout le jour, je suis un sujet de risée; tous se moquent de moi, car toutes les fois que je parle, je ne fais que crier, crier contre la violence; la parole de Jéhova est sans cesse pour moi un sujet d'insulte et d'opprobre. Je me dis alors : Je ne ferai plus mention de lui, je ne parlerai plus en son nom. Mais je sens en moi comme un feu brûlant qui couve dans mes os; il me fatigue et m'épuise, et je n'en puis plus... D'ailleurs Jéhova me soutient comme un champion terrible, mes ennemis succomberont et ne prévaudront pas... Jéhova Sabaoth sonde le juste; il pénètre les reins et les cœurs. Je verrai la vengeance que tu feras d'eux, et je te remets ma cause (20-7). »

Je ne veux pas oublier de dire qu'il y a un endroit (15-3) où Jéhova annonce qu'il va accomplir sur Babylone toutes les paroles *qui sont dans le livre des prophéties de Jérémie*. On ne peut guère avouer plus franchement que ce livre est une fiction.

III.

Ézéchiel se donne comme prophétisant à Babylone, pendant la déportation qui suit la prise de Jérusalem; mais ce n'est encore là qu'une illusion. Et il ne faut pas beaucoup de liberté d'esprit pour reconnaître, à la simple lecture du livre, qu'il a été écrit tout entier à Jérusalem.

On a vu qu'en étudiant *Jérémie* je n'ai pas craint de répéter les observations et les démonstrations que j'avais présentées au sujet du *Premier Isaïe*. Je ne continuerai pas ainsi, car mon travail se trouverait plein de redites. Je ne chercherai dans *Ézéchiel*, à l'appui de ma thèse, que des argumens nouveaux, ou du moins qui se produiront, dans les textes de ce *prophète*, avec plus de force. C'est assez de dire une fois qu'on retrouve dans ce livre la même situation politique, au dedans comme au dehors, les mêmes douleurs, les mêmes revanches, les mêmes passions que dans les deux autres.

Mais *Ézéchiel* a mis plus en lumière que personne la réunion et la soumission de Samarie à Juda, accomplies sous le principat d'Hyrcan. Juda avait deux sœurs, Samarie et Sodome; elles ont péché et elles ont été punies; elles sont pardonnées, enfin, comme Juda même. Mais tandis qu'elles étaient jusque-là ses sœurs, elles deviennent maintenant ses filles (16-61), c'est-à-dire qu'elles ne sont plus ses égales, mais ses sujettes. Cela ne s'était jamais vu avant cette époque dans l'histoire d'Israël.

« Quand il y aurait ces trois hommes au milieu d'eux, dit Jéhova, Noé, Daniel et Job, cela ne les sauverait pas (XIV, 13). » Et ailleurs (XXVIII, 3) : « Tu es plus sage que Daniel; rien de secret n'est caché pour toi. » Sur quoi M. Ed. Reuss fait remarquer justement qu'à l'époque où on fait vivre Ézéchiel, Daniel n'était rien encore. Il en conclut qu'il s'agit ici d'un personnage inconnu. Il est plus simple d'admettre que ce livre est très postérieur au temps où on l'a placé.

Ézéchiel parle plusieurs fois de la machine de guerre qu'on a appelée un bélier (4, 2; 21, 27; 26-9). C'est encore une preuve que le livre n'est pas du VIe siècle, puisque ces machines, encore inconnues au temps de Thucydide, ne furent inventées, au témoignage de Diodore (XIV, 42), que sous Denys de Syracuse, en l'an 400 avant notre ère (1).

(1) A. de Rochas d'Aiglun, l'*Artillerie chez les anciens*. Tours. (Extrait du *Bulletin monumental*, numéros 2 et 3, 1882, 28 pages in-8°, plusieurs figures.

En annonçant un avenir heureux à son peuple affranchi, Jéhova dit qu'il va y multiplier les hommes comme des troupeaux : « comme les troupeaux des jours saints, comme les troupeaux de Jérusalem dans ses fêtes. » N'est-ce pas assez de ces quelques mots pour faire voir tout de suite que cela n'a pas été écrit pendant l'exil de Babylone ?

Mais il est temps de parler de ces *prophéties* au sujet de Tyr, répétées dans les trois *prophètes,* et dont j'avais ajourné l'examen jusqu'à l'étude d'*Ézéchiel*, dans l'espérance de les éclairer les unes par les autres.

Isaïe, au chapitre XXIII, nous montre, dans une description très vive, Tyr emportée d'assaut et ruinée, et, au verset 13, Assur paraît être l'auteur de cette ruine (1). On a vu qu'Assur, dans *Isaïe,* signifie d'ordinaire le royaume de Syrie ; mais on ne sait pas de roi de Syrie qui ait pris Tyr.

Jérémie n'a que quelques mots au sujet de Tyr (XXVII, 3 et 6) ; il ne décrit ni le siège ni la prise de la ville ; mais il déclare qu'elle sera assujettie, avec d'autres pays encore, à Nabuchodonosor et à ses héritiers.

Ézéchiel enfin dit à son tour, comme *Jérémie,* que Tyr est prise et détruite par Nabuchodonosor (XXVI, 7), et il décrit cette catastrophe encore plus richement qu'*Isaïe.* Trois chapitres entiers sont remplis du détail des richesses de Tyr, de la place qu'elle tenait dans le monde, et de l'étonnement avec lequel on a appris sa chute.

Or on a vu dans ce qui précède qu'ainsi que les trois *prophètes* annoncent la ruine de Tyr, tous trois annoncent aussi l'invasion et la conquête de l'Égypte, et cela avec cette circonstance qu'*Isaïe* ne nomme pas celui qui doit soumettre l'Égypte, tandis que *Jérémie* et *Ézéchiel* nomment Nabuchodonosor. Mais on a vu aussi qu'en réalité Nabuchodonosor n'a jamais soumis l'Égypte, d'où il a fallu conclure que ce nom antique cache un autre nom. Et en effet, au IIe siècle, c'est-à-dire à l'époque où bien d'autres raisons nous ont fait rapporter les *prophètes,* il y a eu une invasion et une conquête de l'Égypte par Antiochus l'Épiphane.

Il y a donc lieu de présumer qu'il en est de même au sujet de Tyr, et que c'est le nom d'Antiochus l'Épiphane qui est sous-entendu encore une fois sous celui de Nabuchodonosor. Et cela est d'autant plus vraisemblable que, dans *Isaïe,* la ruine de Tyr est reliée à l'invasion de l'Égypte par ces paroles (23-5) : « A cette

(1) Dans ce verset obscur, je traduis avec un certain nombre d'hébraïsans : « Assur leur a appris [aux Chaldéens] la navigation, » à l'aide de laquelle ils assiègent Tyr.

nouvelle, l'Égypte tremble en voyant la destruction de Tyr. » Il semble donc qu'avant de s'attaquer à l'Égypte, Antiochus s'était attaqué à Tyr.

Mais tandis que l'invasion de l'Égypte, sous Antiochus, est établie par l'histoire, l'histoire est muette sur le siège et la prise de Tyr.

Dans cet embarras, on éprouve tout à coup une vive surprise lorsque, en continuant la lecture d'*Ézéchiel,* on rencontre les versets suivans (29-18) : « Nabuchodonosor, roi de Babylone, a fait faire devant Tyr à son armée un rude service; toutes les têtes sont chauves, toutes les épaules sont pelées. *Mais il n'y a pas eu de salaire pour lui ni pour son armée du travail fait devant Tyr.* C'est pourquoi voici ce que dit Jéhova : Je vais donner à Nabuchodonosor, roi de Babylone, le pays d'Égypte; il en enlèvera des hommes, il en emportera du butin, ce sera le salaire de son armée. Pour prix du service qu'il a fait, je lui donne le pays d'Égypte. Ils ont travaillé pour moi, dit le seigneur Jéhova. En ce temps-là je développerai la puissance d'Israël [sans doute par l'abaissement même de l'Égypte, qui lui donne plus d'influence dans ce pays]. »

Ainsi *Ézéchiel* se dément lui-même, et cette ruine de Tyr, qu'*Isaïe* et lui ont peinte de si vives couleurs, il avoue qu'elle n'a pas eu lieu, et que la ville, si elle a été assiégée, n'a pas été prise, puisque le vainqueur n'y a rien gagné.

Cet insuccès peut expliquer le silence de l'histoire sur ce siège, surtout si on considère combien en général l'histoire de ces temps nous est mal connue, la plupart des livres où elle était racontée étant perdus. Ce qui est plus difficile à expliquer est que les *prophètes* triomphent ainsi contre Tyr d'une entreprise avortée et nous représentent la ville détruite et son peuple passé au fil de l'épée (*Ézéch.*, XXVI, 10-12). Faut-il croire que, dès que la ville a été seulement menacée, leurs espérances se sont enflammées par les souvenirs du passé? Le coup qu'avait frappé jadis Alexandre avait été si étonnant, que les imaginations en étaient demeurées pleines. Et depuis Alexandre, Antigone s'était aussi rendu maître de Tyr, en la prenant par la faim au bout d'un siège de quinze mois (1). Ceux de Juda ont cru qu'Antiochus allait leur faire revoir le même spectacle, et ils s'en sont d'avance enivrés.

Deux versets du second livre des *Maccabées* (4-44 et 5-2) mon-

(1) Il est bien à remarquer que ce dernier siège, si mémorable, ne nous est pourtant connu que sur le seul témoignage de Diodore (19, 58), et que l'histoire de Diodore nous manque pour le temps d'Antiochus.

trent qu'Antiochus était à Tyr à la veille de sa seconde expédition contre l'Égypte, mais on ne nous dit pas ce qu'il y faisait.

Après sa peinture de la ruine de Tyr, *Isaïe* ajoute tout à coup que la grande ville reste dans l'ombre pendant soixante-dix ans, chiffre qui, en hébreu, n'a rien de précis et exprime seulement un long intervalle. Au bout de ce temps, Tyr recommence à faire parler d'elle, ayant retrouvé sans doute son indépendance par suite de l'abaissement de la puissance des Syriens. Mais l'argent que lui rapporte son commerce, elle le consacre à Jéhova et pourvoit par ses dons à la nourriture et à l'habillement de ses prêtres (*Isaïe*, 23-18). On peut supposer qu'on vit cela au temps d'Hyrcan, lorsque la fortune miraculeuse des Juifs ayant pour ainsi dire consacré leur dieu aux yeux des peuples voisins, ceux-ci lui apportèrent leurs hommages au Temple de Jérusalem.

Au sujet de la *prophétie* d'*Ézéchiel* sur l'Égypte, je n'aurais qu'à répéter ce que j'ai dit de celles d'*Isaïe* et de *Jérémie* (1), y compris la remarque sur le nom de No, traduit par Alexandrie dans la *Vulgate*. Et à ce propos, il faut remarquer aussi que dans *Ézéchiel* la *Vulgate* traduit par Adonis le nom du dieu Thammouz, dont les femmes font le deuil (8-14). C'est en effet un dieu nouveau, comme la *Reine du ciel*.

Enfin, la manière dont *Ézéchiel* lui-même explique aux Juifs, en se nommant par son nom, comment certains actes qu'il fait devant eux sont symboliques (24-24), a encore quelque chose de suspect.

Il y a deux manières de se renseigner sur l'âge des *prophètes :* l'une est de rechercher sous l'impression de quel événement, et par conséquent à quelle date tel passage a été écrit; l'autre est de considérer dans son ensemble l'esprit qui règne dans un livre. La première, là où on peut la pratiquer, est plus précise; mais quelquefois les données manquent ou sont obscures, et la critique éprouve quelque embarras, comme on l'a vu en certains passages. La seconde peut toujours être employée, et elle suffit pour produire la conviction.

Ézéchiel prêche à son tour la rénovation de la religion, spiritualisée et épurée : « Je vous donnerai, dit Jéhova, un même cœur; je mettrai en vous un esprit nouveau; j'ôterai de votre chair le cœur de pierre, et je vous donnerai un cœur de chair (11-19). »

Il désavoue aussi le proverbe : « Les pères ont mangé du raisin vert, et les dents des fils en ont été agacées (18-2); » mais cette idée, il la fait sienne par la largeur avec laquelle il la développe

(1) *Jérémie*, 7-18, etc.

dans tout un chapitre. Michelet a commenté avec complaisance ce beau passage (1) : « Il prévient toute équivoque, reprend par trois fois la chose, s'arrête avec une force, une lenteur, une gravité digne des juristes romains. On voit qu'il sent l'importance de la pierre sacrée qu'il fonde, scelle à chaux et à ciment. »

Ainsi sont condamnées les paroles fameuses de l'*Exode* sur le dieu jaloux, qui poursuit le péché des pères sur les fils jusqu'à la troisième et à la quatrième génération (20-5).

Et non-seulement il ne sacrifiera pas l'innocent, mais il est prêt à pardonner au coupable : « Est-ce que je prends plaisir à la mort du méchant? dit le Seigneur. Ne veux-je pas plutôt qu'il revienne au bien et qu'il vive? » Jéhova a appris de ses *prophètes* la justice et l'humanité.

Mais leur hardiesse va croissant à mesure qu'ils se succèdent. Dans *Isaïe*, Jéhova dit seulement qu'il ne se soucie pas des sacrifices et des fêtes là où il voit l'iniquité. Dans *Jérémie*, il déclare qu'il n'a pas voulu, qu'il n'a pas ordonné les holocaustes ni les sacrifices. Ce n'est pas lui qui a imaginé ces atroces immolations d'enfans par le feu. *Ézéchiel* ose davantage. Il reconnaît que cette horrible coutume a été instituée par Jéhova, et en même temps qu'elle est criminelle : « Parce qu'ils n'ont pas observé mes ordonnances, qu'ils ont rejeté mes commandemens et profané mes sabbats, n'ayant devant les yeux que les abominations de leurs pères, moi à mon tour *je leur ai donné des commandemens qui n'étaient pas bons*, des lois par lesquelles ils ne pouvaient vivre. *Je les ai souillés par leurs offrandes*, en leur faisant offrir tout ce qui ouvre la matrice, pour les conduire jusqu'à la dernière misère, et faire savoir que je suis Jéhova. » Ainsi le dieu n'avait pu commander cela à son peuple que pour le perdre. Je ne crois pas que jamais l'esprit de l'avenir ait infligé au passé un si insolent démenti.

On peut s'étonner de trouver, dans la phrase même où cette liberté éclate d'une manière si extraordinaire, un tel respect du sabbat. Le *Premier Isaïe* n'avait parlé des sabbats (3-13), que pour nous montrer son dieu à peu près indifférent à ce rite comme à tous les autres. Mais *Jérémie* et *Ézéchiel* prêchent l'observation du sabbat avec une sollicitude jalouse. Je suppose qu'à mesure que se prolongeait la lutte contre les Syriens, l'observation du sabbat devenait de plus en plus la marque principale qui distinguait Israël de l'étranger, et que les peuples s'y trouvèrent ainsi attachés autant qu'à leur dieu lui-même.

Ézéchiel ajoute quelques traits à l'histoire du prophétisme. Il

(1 *Bible de l'humanité*, p. 378.

nous apprend qu'il y avait des prophétesses aussi bien que des prophètes (13-17), et comment aurait-on pu en douter? Mais on ne voit pas qu'aucune prophétesse ait rien écrit (1). Il nous montre aussi tout le désordre des esprits dans ces temps troublés, en nous disant que les mêmes hommes qui adoraient les *pièces de bois* (les idoles) venaient aussi consulter les prophètes de Jéhova, et en déclarant que Jéhova condamne et perd tout à la fois le consultant et le prophète (14-3, etc.).

Mais il faut surtout entendre *Ézéchiel,* comme *Jérémie,* s'épancher sur la mission qu'il a reçue d'en haut. Dans une première vision (on sait le caractère étrange de ces visions d'*Ézéchiel*), Jéhova s'est montré à lui dans sa gloire, et en le voyant il est tombé par terre comme foudroyé; mais l'Esprit s'est emparé de lui et l'a remis sur ses pieds. Une main alors lui a tendu un rouleau, c'est-à-dire un livre (2-9), sur lequel sont écrits des gémissemens et des cris de douleur. On le lui fait avaler, et voilà que dans sa bouche ces choses amères sont douces comme du miel. C'est sans doute une autre manière d'exprimer ce qu'exprimait *Jérémie* quand il se représentait lui-même s'abandonnant au tourment de l'inspiration avec une irrésistible ivresse. Jéhova lui promet de le fortifier contre les obstacles, puis il ajoute qu'il l'établit comme une sentinelle pour veiller sur Israël et pour l'avertir. Si l'avertissement n'est pas écouté de ceux à qui il s'adresse, ils seront punis; mais si l'avertissement n'a pas été donné, c'est sur le *prophète* que tombera le châtiment. Je parlais tout à l'heure des esprits troublés par les *prophètes;* mais il ne s'en trouvait que trop qui échappaient au trouble par l'indifférence. Non qu'ils pussent être absolument insensibles à la véhémence des inspirés, mais elle n'agissait guère que sur leurs sens et ne les pénétrait pas jusqu'au fond. « Les enfans de ton peuple, dit Jéhova au *prophète,* jasent de toi sur leurs divans et aux portes des maisons. Ils s'adressent l'un à l'autre, et chacun dit à son voisin : Allons, viens, sachons la parole qui est sortie de Jéhova. Et ils accourent à toi comme accourt la foule; ils s'assiéent en face de toi et ils écoutent tes paroles, mais ils n'en tiennent pas compte en effet; ils les répètent comme une belle musique, tandis que leurs pensées vont à leurs gains. Tu leur es comme une belle musique, comme une voix qui résonne bien; ils n'agissent pas d'après cela. Mais quand l'événement sera arrivé, et il arrivera, ils reconnaîtront qu'il y a eu au milieu d'eux un prophète (33-30). »

(1) Nulle part ailleurs il n'est parlé de prophétesses dans les livres des *prophètes.* Mais les livres historiques mentionnent trois prophétesses aux temps antiques : Marie, sœur d'Aaron (*Exode,* 15-20); Débora (*Juges,* 4-4), et Holda sous Josias, II (*Rois,* 22-14).

Cette musique, ou, si on veut, cette poésie (mais il est probable qu'elle était soutenue en effet d'une espèce de chant), nous en sentons encore aujourd'hui la puissance, quoique nous n'entendions pas l'hébreu et que nous ne soyons plus au temps où Jéhova disait au *prophète :* « Je ne t'adresse pas à un peuple qui parle en mots inintelligibles et dans une langue obscure, mais à la maison d'Israël (3-5). » Nous admirons encore le tableau du champ des ossemens (37-1) : « La main de Jéhova fut sur moi, et, emporté par l'esprit de Jéhova, elle me jeta au milieu d'une vallée pleine d'ossemens. Il y en avait sur toute la surface, et ils étaient absolument desséchés. Il me dit : Fils d'homme, ces os que tu vois peuvent-ils revivre? Et je dis : Seigneur Jéhova, toi seul le sais. Et il me dit : Prophète, crie et fais appel à ces os; dis-leur : Os desséchés, écoutez la parole de Jéhova... Alors je criai, ainsi qu'il m'avait été ordonné,.. et il y eut un bruit et une secousse,.. et les os se rapprochèrent, un os de celui qui le touchait, et je vis qu'il y eut des tendons et que la chair se reforma, et sur la chair s'étendit la peau; mais le souffle de vie n'y était pas. Et il me dit : Prophète, crie et fais appel au souffle de vie, et dis : Ainsi dit Jéhova : Souffle de vie, viens des quatre vents, et souffle sur ces morts pour qu'ils revivent. Et je criai, et le souffle de vie vint sur eux, et ils revécurent, et ils furent debout sur leurs pieds, et ce fut une grande, grande multitude. Et il me dit : Fils d'homme, ces os, c'est toute la maison d'Israël. Ils disent : Nos os sont desséchés, notre espérance est anéantie; nous sommes disparus; c'est fini pour nous. Prophète, crie et dis-leur : Ainsi dit le Seigneur Jéhova : Voici que je vais ouvrir vos tombeaux et que je vais vous faire sortir de vos tombeaux, et vous faire rentrer dans la terre d'Israël. »

Isaïe avait eu déjà l'idée de figurer par l'image d'une résurrection ce relèvement d'un peuple qui était comme mort. Il dit à Jéhova : « Tes morts à toi revivent, tes cadavres se relèvent. Réveillez-vous avec des cris de joie, car sa rosée est celle qui ravive l'herbe flétrie (26-19). » Mais l'image est devenue toute une scène, et de quel effet! Il me semble que, de la distance où nous sommes, nous voyons et nous entendons la foule émue et l'enthousiasme avec lequel a été accueilli un tel morceau.

Mais si je me laissais entraîner, que de pages je pourrais citer encore! Il vaut mieux être sobre sur des textes que je ne puis lire que traduits. Tout le monde sait d'ailleurs la majesté d'*Isaïe*, le pathétique de *Jérémie,* la vigueur et l'emportement d'*Ézéchiel,* ses crudités même, et ces peintures d'une audacieuse impudeur, qui pourtant n'impriment pas de taches, admirables pour rendre ce qu'on peut appeler en effet les prostitutions de l'âme, la dé-

pravation et la dégradation des multitudes qui s'abandonnent. Mais pour m'en tenir aux passages d'*Ézéchiel* que j'ai cités, on sent bien que ni cette passion, ni cette confiance, ni cette morale profonde et fine à la fois, ni cet éclat d'imagination, ne peuvent être des temps misérables où le royaume de Juda s'est effondré sous la conquête babylonienne, et où le peuple juif était descendu si bas.

Je dois avertir que, dans cette étude sur *Ézéchiel,* je n'ai pas dépassé le chapitre XXXVII. Je parlerai ailleurs de ceux qui suivent, et j'expliquerai pourquoi je n'en ai pas parlé ici.

A la suite d'*Ézéchiel*, l'Église catholique place le livre de *Daniel ;* mais ce livre n'était pas compté dans Israël parmi ceux des *prophètes.* Ils le plaçaient parmi ceux qu'on appelait simplement des Écrivains (*kethoubim,* en grec les Hagiographes) : je ne l'aborderai qu'à la fin de mon travail. Je passe aux courtes *prophéties* des Douze, rassemblées en un seul livre.

Osée vivait au VIIIe siècle, si on en croit le préambule du livre qui porte ce nom. Comme d'ailleurs il se préoccupe d'Éphraïm plus que la plupart des *prophètes,* et qu'il lui adresse sans cesse des objurgations et des menaces, et comme personne ne s'avisait de chercher dans l'histoire du IIe siècle l'explication de ce langage, il fallait bien supposer qu'il avait en vue la destruction du royaume des dix tribus par les Assyriens, ce qui le reportait tout de suite à la plus haute antiquité. La critique a maintenant toute raison de se défier d'une telle hypothèse.

Osée est le plus obscur des *prophètes,* ou plutôt il est, à ce point de vue, tout à fait à part, et on le trouve si souvent inintelligible, que le livre ne peut pas toujours nous éclairer sur le temps où il a été écrit. Cependant il contient des passages qui ne peuvent laisser aucun doute, et cela dès le début. On y lit que Jéhova fera cesser la royauté d'Israël; qu'il ne lui sera pas pardonné, mais qu'il sera pardonné à Juda, et que Juda sera sauvée, mais sauvée par Jéhova, non par des batailles (1-4-7); que les enfans d'Israël se multiplieront comme le sable de la mer; que les fils de Juda et ceux d'Israël se réuniront sous un seul chef et rentreront de l'exil (1-10). Tout cela se place sous le principat d'Hyrcan et ne peut se placer autre part dans l'histoire des Israélites, non plus que cette réconciliation du peuple avec son dieu, qui fera disparaître les idoles et qui ramènera toute prospérité avec toute justice (2-16).

On lit un peu plus loin (3-4) : « Ils demeureront longtemps sans roi, sans chef, sans sacrifices, sans pierre sacrée, sans *éphod*

et sans *theraphim*. Puis les enfans d'Israël reviendront, et Jéhova sera leur dieu et David leur roi. » Les commentateurs se sont beaucoup et inutilement tourmentés pour expliquer ces versets en partant de la tradition. Ils s'expliquent aisément si on les rapporte à ce qui s'est passé après la mort du grand-prêtre Alcime. Pendant sept ans, il n'y a pas eu de grand-prêtre, et par conséquent de roi, au sens du mot hébreu que nous traduisons par roi (1), et le culte sans doute s'est trouvé alors suspendu, du moins dans ses rites les plus solennels. Et quand, à l'avènement de Jonathan, il y a eu de nouveau un grand-prêtre, ce grand-prêtre a été un véritable ministre de Jéhova et un véritable héritier de David, puisqu'il était en réalité l'élu du peuple et non plus la créature et le serviteur des Syriens.

Enfin *Osée* annonce la ruine de Samarie (14-1), et en même temps la réconciliation d'Éphraïm avec Jéhova et son adieu définitif aux idoles. C'est le seul *prophète* où il soit parlé du veau d'or, ou plutôt du jeune taureau, sous la forme duquel Jéhova était adoré aux temps antiques, et dont le culte subsistait encore dans les tribus séparées (8-5, etc.).

L'esprit d'*Osée* est d'ailleurs le même que celui des grands *prophètes,* par exemple dans son mépris pour les sacrifices et les holocaustes (6-6 et 8-13); et en le lisant à la suite de leurs livres, on se sent partout dans le même milieu. J'ai dit qu'il est trop souvent inintelligible; mais partout où on le comprend, on n'y trouve que ce qu'on a trouvé dans les autres.

Joel a passé encore pour plus antique qu'*Osée;* on n'a pas craint de le placer au IXe siècle avant notre ère; mais j'ai déjà dit qu'il y a des critiques qui sont loin d'accepter cette tradition. Il ne reste sous ce nom que quelques pages, qui ne peuvent guère fournir de renseignemens. On y voit seulement la vive peinture d'une occupation et d'une désolation du pays, figurée par une invasion de sauterelles qui ont tout détruit. « Un peuple s'est abattu sur mon pays, puissant et innombrable (1-6). » Ce peuple vient du nord; il s'appelle *le septentrional;* il périra, quoiqu'il ait fait de grandes choses. Jéhova aussi fera de grandes choses, et il sauvera son peuple (2-20). Cette renaissance sera marquée d'un caractère tout particulier : « Et après cela, dit Jéhova, je répandrai mon esprit sur toute chair, et vos fils et vos filles prophétiseront [c'est-à-dire seront inspirés]... En ce jour, je répandrai mon esprit jusque sur les serviteurs et sur les servantes (2-28). » C'est le tableau de

(1) Ce mot, dans la Bible, est appliqué à Moïse (*Deutér.*, 33-5).

l'exaltation que produisent les grandes crises, et dont les *prophéties* mêmes qui nous restent sont le témoignage éclatant. Les premiers disciples de Jésus, enveloppés, pour ainsi dire, de la même température, se sont reconnus dans ces images et se sont appliqué ces versets. Le livre des *Actes* représente la foule dans Jérusalem, après la descente de l'Esprit saint sur les apôtres, étonnée de ce qu'elle les entend, et disant : « C'est qu'ils sont pleins de vin nouveau. » Mais Pierre prend la parole et dit : « Ces hommes ne sont pas ivres, comme vous le pensez, car il n'est que la troisième heure (neuf heures du matin), mais c'est ce qui a été dit par le prophète Joel, » et il cite le texte qu'on vient de lire (2-13-18).

Enfin le *prophète* annonce que Jéhova tout à l'heure va convoquer les peuples dans la Vallée du jugement, pour prononcer la condamnation de tous les ennemis d'Israël (3-2). C'est Simon et Hyrcan qui ont exécuté ce jugement de leur dieu.

Quand on lit cette apostrophe de Jéhova à Tyr et Sidon et à toute la Phénicie (4-5) : « Vous avez pris mon argent et mon or; vous avez porté dans vos édifices mes joyaux précieux; les enfans de Juda et de Jérusalem, vous les avez vendus aux fils de Javan (c'est-à-dire aux Grecs), » on se rappelle ce passage du *Second livre des Maccabées* (8-11 et 34), où il est parlé de mille marchands que le général syrien Nicanor avait amenés à son camp pour leur vendre ses prisonniers.

« Il n'y a plus de fête, dit encore *Joel,* dans la maison de notre dieu (1-16). » Et plus loin (2-17) : « Que les prêtres, ministres de Jéhova, pleurent entre le vestibule et l'autel, et qu'ils s'écrient : Jéhova, épargne ton peuple; ne permets pas que son héritage soit voué à l'opprobre, pour que les Nations nous insultent; pourquoi dirait-on parmi les peuples : Où est leur dieu? » Mais ensuite (3-5) : « Quiconque invoquera le nom de Jéhova sera sauvé, car le salut est sur la montagne de Sion et de Jérusalem. » Et enfin (5-9) : « Jérusalem sera sainte, et les étrangers n'y passeront plus. » Il est clair qu'il ne s'agit pas là d'une invasion de sauterelles, mais de la lutte de Juda contre les Nations, et d'une lutte qui aboutit à sa délivrance.

« Déchirez vos cœurs, et non vos habits (2-13); » c'est bien la même langue qu'on a déjà entendue.

Il ne faut pas plus s'en rapporter au préambule d'*Amos* qu'à celui d'*Osée* sur la date de ce *prophète.*

Sa *prophétie* s'ouvre par des menaces qui ne s'adressent qu'aux ennemis de Juda, sauf un seul verset où il est dit que Juda même aura son châtiment. Le morceau se termine par la condamnation

d'Éphraïm, dont *Amos* paraît encore plus exclusivement préoccupé que n'était *Osée*. On pourrait croire que ces deux *prophètes* n'ont écrit que quand la lutte de Juda contre les Syriens était terminée; et que l'asservissement et l'humiliation de Samarie est le seul objet qui les touche. Mais le châtiment aboutit à une réconciliation avec le dieu offensé et au pardon qu'il accorde. Et la maison de David, rétablie, réunira sous ses lois, avec l'Idumée, « tous ceux sur qui le nom de Jéhova est invoqué (9-12). » On connaît déjà cette formule.

Amos contient deux passages qui semblent très intéressans pour l'histoire de la *prophétie*. Dans l'un, parmi les menaces que Jéhova adresse à son peuple, il annonce qu'il lui fera sentir la faim et la soif, non pas du pain et de l'eau, mais de la parole. « Ils courront au loin, de côté et d'autre, cherchant la parole de Jéhova, et ils ne la trouveront pas (8-12). » Ce qu'ils cherchent ainsi, sans doute, c'est une parole rassurante, une promesse qui leur donne confiance, mais que le dieu ne leur accorde pas. En autres termes, l'inspiration ne répond pas à ce que ceux qui souffrent attendent d'elle. C'est ce qu'il y a de plus pénible dans les temps mauvais.

L'autre passage est plus curieux. *Amos*, se plaçant dans la fiction qui est le cadre de tous les livres que j'étudie, se représente comme dénoncé par un prêtre de Béthel, c'est-à-dire du culte schismatique, au roi d'Israël Jéroboam, comme ayant *prophétisé* contre lui (le vrai Jéroboam est du VIIIe siècle). Et le prêtre de Béthel lui dit : « Va-t'en d'ici; va prophétiser en Juda, non à Béthel » (la ville sainte de ceux d'Israël). Là-dessus, *Amos* fait cette singulière réponse :

« Je ne suis pas prophète, ni fils de prophète; je ne suis qu'un bouvier, cherchant sa vie sur les sycomores. Jéhova m'a pris comme je suivais mon troupeau, et m'a dit : Va prophétiser sur Israël mon peuple (7-14). » Il se défend d'être prophète, sans doute parce que la situation des prophètes était changée. Pendant la lutte contre les Nations, les prophètes pouvaient se faire des ennemis et courir des dangers; mais c'étaient les dangers que comporte la liberté. Cette liberté, on ne pouvait penser à la contraindre, car c'était la force dont on avait besoin pour le combat. Après la victoire acquise et l'établissement d'un ordre nouveau, l'autorité, qui n'a jamais beaucoup de goût pour l'inspiration et les inspirés, dut trouver les prophètes indiscrets et eux-mêmes purent se sentir suspects. De là le ton que prend *Amos*, et qu'on retrouvera plus tard dans *Zacharie*.

On ne se lasse pas d'entendre la manière dont le Jéhova des *prophètes* parle du culte extérieur : « Je hais, je condamne vos fêtes, je

ne veux pas respirer votre encens... Loin de moi le bruit de vos cantiques, les accords de vos instrumens, mais que la justice s'épanche comme l'eau, et qu'elle coule comme un torrent (5–21) ».

Il y a dans *Amos* un verset où le *prophète*, glorifiant la grandeur de Jéhova, qui a fait le jour et la nuit, qui appelle à lui les eaux et les reverse sur la terre, ajoute un trait particulier : « C'est lui qui a fait *Kima* et *Kessil* (5–8). » D'après tous les témoignages, ces noms désignent deux constellations, dont la seconde est reconnue pour Orion ; quant à l'autre, on hésite entre l'Ourse et les Pléiades. C'est encore là pour moi la marque d'une date récente. Je ne crois pas qu'au VIIIe siècle avant notre ère, les Hébreux, qui paraissent avoir été si peu curieux, aient eu la curiosité de distinguer les constellations et de les nommer (1).

Le nom d'*Amos*, dans la *Vulgate*, rappelle celui d'un *Amos*, père d'Isaïe (II *Rois*, 19–2). Mais ces deux noms ne s'écrivent pas de même en hébreu.

Abdias n'a qu'une page, qui est un chant de triomphe sur la soumission de l'Idumée et les victoires d'Israël (sous Simon et Hyrcan) sur les Iduméens et les Philistins.

Jonas est bien le nom d'un prophète des temps antiques, qui figure au second livre des *Rois* (XIV, 25), sous Jéroboam, roi d'Israël ; mais le livre qui porte le nom de Jonas n'est nullement une *prophétie*, et il n'y a que ce nom qui ait pu le faire placer parmi les livres *prophétiques*, auxquels il ne ressemble en aucune façon. D'après le récit curieux qui remplit ce livre, on sait que *Jonas*, dans le ventre du poisson qui l'a avalé, adresse à Jéhova une prière. Cette prière n'a aucun rapport avec cette situation. Elle n'est qu'une espèce de psaume qui n'exprime en réalité que la douleur d'un Fidèle privé de son Temple et de son dieu sous la tyrannie des Nations. C'est une poésie antérieure sans doute à la fable qui fait le sujet du livre, et qui l'a suggérée. La métaphore du second verset a été prise à la lettre : « Du fond de ma misère, j'invoque Jéhova, et il m'exauce ; de l'abîme souterrain, je crie et tu écoutes ma voix. Tu m'as jeté au plus profond de la mer, et les eaux m'ont enveloppé et submergé. Et j'ai dit : « Me voilà rejeté loin de tes yeux, mais je reverrai encore le Temple de ta sainteté... Quand la vie s'éteignait en moi, je me suis souvenu de Jéhova, et ma prière est venue jusqu'à toi dans ton saint Temple (2-3). »

Il y a dans *Jonas*, surtout à la fin, un sentiment religieux réflé-

(1) Cela s'applique aussi au livre de *Job*.

chi et délicat qui en témoigne assez la modernité. Quand Jonas, sur l'ordre de Jéhova, a annoncé que la grande Ninive va être détruite, le roi et ses peuples se repentent et demandent grâce, et Jéhova leur pardonne. Jonas est offensé de cette indulgence qui désavoue ses menaces, et il s'en plaint à son dieu. Cependant Jonas s'étant couché sur la terre, à l'ombre d'un arbuste qui avait poussé tout à coup, il arriva qu'un ver ayant rongé l'arbuste pendant la nuit, il se vit au matin exposé à un soleil brûlant. Il se répandit en plaintes, mais Jéhova lui dit : « Tu voudrais qu'on eût épargné ce feuillage, pour lequel tu n'as pas travaillé, et que tu n'as pas fait pousser. Et moi, je n'épargnerais pas cette grande ville, où il y a plus de 120,000 créatures qui ne distinguent pas leur droite de leur gauche (c'est-à-dire plus de 120,000 enfans innocens)! »

Cet écrit est donc au moins aussi moderne que ceux que j'ai étudiés jusqu'ici, mais il y avait longtemps alors que Ninive n'existait plus; et il est clair d'ailleurs que ce n'est pas une ville réelle, que celle qui se convertit ainsi tout entière d'un seul coup à la parole d'un prophète. On est donc en pleine fiction, et il est probable que dans cette fiction la grande Ninive figure la grande Antioche.

Il y a un prophète Michée au premier livre des *Rois* (XXII, 9), au temps de Josaphat, roi de Juda, c'est-à-dire au début du IXe siècle; mais la *prophétie* placée sous ce nom est donnée, dans le préambule, comme datant de plus de cent ans après.

Michée rappelle beaucoup *Isaïe*. On trouve même trois versets, pour célébrer l'ère glorieuse qui succède à tant d'épreuves, qui sont exactement les mêmes dans les deux écrits (*Isaïe*, II, 2-4, et *Michée*, IV, 1-3). De plus, *Michée* est le seul *prophète*, avec *Isaïe*, qui célèbre le personnage qu'on a appelé plus tard le Messie, et qui n'est autre que le prince libérateur qui apporte à la fois au peuple l'indépendance, la paix et la grandeur (chap. V), c'est-à-dire Simon l'Asmonée.

Il est dit que le libérateur est né dans la petite ville de Bethléem (5-1), et on sait comment, en vertu de ce nom, les chrétiens se sont crus obligés de faire naître à Bethléem Jesus de Nazareth. Car à l'époque de Jésus, on ne s'intéressait plus au lieu de naissance de Simon.

Nul n'a rendu plus vivement le retour d'Israël dans sa terre, devenue trop étroite, qui s'accomplit à cette époque : « Je te rassemblerai, Jacob, tout entier; je ramasserai tous les restes d'Israël; je les pousserai ensemble comme les moutons de Bosra, comme les bre-

bis dans la bergerie; ils s'y presseront en foule tant qu'il y aura d'hommes. Celui qui fraie la voie marchera devant eux; ils entreront et sortiront par les portes: leur roi passera devant; Jéhova sera à leur tête (2-12-13. » C'est Jéhova lui-même qui est le roi.

Je veux citer encore ce beau passage : « Avec quoi paraîtrai-je devant Jéhova? Sera-ce avec des holocaustes, des génisses d'un an (1)? Jéhova se soucie-t-il de milliers de moutons, de myriades de fontaines d'huile? Donnerai-je mon premier-né pour mon péché? le fruit de mes entrailles pour le rachat de ma vie (6-6)? » Cette dernière phrase fait bien voir ce qu'on voyait déjà, quoique moins clairement, dans *Jérémie* et *Ézéchiel*, que c'était bien à Jéhova lui-même qu'on faisait ces immolations d'enfans.

Jérémie (26-18) cite un verset de *Michée* (3-12), ce qui détermine la date relative des deux passages.

La *prophétie* de *Nahum* ne contient que la description très vive de la prise d'une ville emportée d'assaut, et cette ville est appelée Ninive.

J'ai déjà dit qu'au IIe siècle avant notre ère, il y avait longtemps que Ninive n'existait plus, et c'est ce qui explique que ni *Isaïe*, ni *Jérémie*, ni *Ézéchiel* n'aient pas une seule fois prononcé son nom.

Mais c'est inutilement que pour se rendre compte de cette *prophétie*, on voudrait remonter aux temps antiques; il est impossible de la rapporter à ces temps. Lorsque Ninive a été véritablement prise et détruite, en 625 avant notre ère, ceux de Juda n'étaient pas ses sujets; leur royaume subsistait encore, et le *prophète* n'aurait pu dire ce que dit *Nahum*, en s'adressant à la ville ennemie : « De toi est sorti celui qui pense le mal contre Jéhova... Ainsi dit Jéhova :.. Je t'ai humilié, je ne t'humilierai plus. Je briserai le joug qui est sur toi et je détacherai tes chaînes... *Célèbre, ô Juda, tes solennités;* acquitte tes vœux; car le méchant ne passera plus chez toi; il est entièrement déraciné. »

Quant à une prétendue prise de Ninive, sous Sardanapale, au VIIIe siècle, c'est une pure légende (2). Et quand elle serait vraie, les versets que je viens de citer demeureraient toujours inexplicables.

Il faut donc en revenir au temps des Séleucides, et le roi d'Assur (3-18) est encore ici, comme dans les autres *prophètes*, le roi de

(1) C'étaient les victimes de choix (*Lévit*, 9, 3).

(2) « Il est certain aujourd'hui que la première destruction de Ninive est un roman historique. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 363.

Syrie. On doit donc admettre que Ninive représente Babylone ou Séleucie, prise par les Parthes dans leur invasion du milieu du IIe siècle.

Je rappelle que dans un verset de *Nahum* (3-8), la *Vulgate* a encore traduit le nom de No par celui d'Alexandrie (3-8).

La *prophétie* d'*Habacuc*, déjà courte, telle que nous la lisons, est plus courte encore si on en sépare la *prière* qui forme le troisième chapitre, qui ne tient au reste en aucune manière, et dont je parlerai ailleurs.

Les deux premiers chapitres sont une invective contre les Chaldéens (1-6), c'est-à-dire les Syriens, peuple redoutable, peuple impie, qui dévore le juste (1-13), mais qui ne prévaudra pas contre Jéhova.

Il sera frappé à son tour, sans doute par l'invasion des Parthes : « Tu as pillé des peuples, et des peuples te pilleront (2-8). Tes multitudes se seront épuisées, pour qu'à la fin tout soit consumé et anéanti, afin que la connaissance de la gloire de Jéhova remplisse toute la terre (2-13). A quoi bon tes idoles?... Malheur à celui qui dit au bois et à la pierre muette : Éveille-toi, lève-toi. Tout cela est sans vie. Mais Jéhova, dans son saint Temple, toute la terre se tait devant lui (2-18-20). »

Sophonie dit quelques mots seulement des châtimens que Jérusalem a dû subir pour ses infidélités : les infidèles seront punis, et parmi eux les fils du prince, *et quiconque revêt le vêtement de l'étranger* (1-8). Mais il ne s'étend que sur la réconciliation de Juda avec son dieu, et sur les bienfaits que le règne de Jehova amène avec lui. Toute idolâtrie disparaît, et non-seulement l'idolâtrie, mais l'indifférence (1-4). Il ne reste que les humbles, c'est-à-dire les dévots (2-3 et 3-12).

Les peuples voisins et ennemis expieront leur mauvais vouloir et Juda s'emparera de leurs terres (2-9). Assur et Ninive seront detruits (2-13) : c'est toujours l'invasion des Parthes. Tous les peuples apprennent à honorer Jéhova, et il leur est donné des lèvres pures pour invoquer son nom (3-9). Sion triomphe, et rassemble de toutes parts ses fils dispersés, qui échangent leur abaissement pour la grandeur devant tous les peuples (3-14-20).

ERNEST HAVET.

LA

JEUNESSE DE RICHELIEU

(1585-1614)

II[1].

L'ÉVÊQUE DE LUÇON. — LE DÉPUTÉ AUX ÉTATS DE 1614.

III. — L'ÉVÊCHÉ DE LUÇON.

Le diocèse de Luçon avait besoin d'un bon évêque. Au XVIIe siècle, le pays était pauvre, stérile, fiévreux. Un voyageur qui, à cette époque, visita la contrée, nous la décrit dans les termes suivans :

« Luçon ne devroit pas être mise au rang des villes, si on ne considéroit la qualité qu'elle porte d'évêché. Elle est située dans le Bas-Poitou, sur un petit ruisseau, au milieu de grands marais qui s'étendent principalement du côté par où nous arrivâmes, étant éloignée de la mer seulement de deux lieues... Aux environs, les chemins y sont entre deux fossés où souvent, si on ne prend garde

(1) Voyez la *Revue* du 1er juillet.

ÉTUDES

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

DE LA MODERNITÉ DES PROPHÈTES.

DERNIÈRE PARTIE.

IV.

Ici, je suis obligé d'interrompre la suite des Douze; car les *prophètes* dont il me reste à parler appartiennent évidemment à un autre âge que ceux que j'ai étudiés jusqu'à présent.

La tradition elle-même en témoigne, car tandis qu'elle rapporte ceux qui précèdent à une haute antiquité, les plaçant au plus tard au temps où commence, après la destruction du royaume de Juda, la captivité de Babylone, elle suppose au contraire qu'*Aggée* et *Zacharie* (voir les préambules de ces deux *prophètes*) n'ont paru qu'au temps où Zorobabel rebâtit le Temple au commencement du règne de Darius, comme le dit le livre d'*Esdras* (4-24). Et il s'agit du second Darius, comme l'indiquent les noms de Xerxès et d'Artaxercès, mentionnés comme ses prédécesseurs au même chapitre (versets 6 et 7), ce qui mettrait les deux *prophètes* à plus de cent ans après les autres,

(1) Voyez la *Revue* du 1er août.

Maintenant, si on est bien pénétré de la nécessité de faire ce que j'ai appelé une transposition, il doit y en avoir encore une à faire, et il ne faut accepter la tradition que relativement, et en conclure seulement, après avoir fixé la date des premiers prophètes au IIe siècle, que les deux autres, étant plus récens encore, ont paru à une distance du IIe siècle à peu près égale à celle qu'il faudrait supposer entre les uns et les autres, d'après la tradition même. Quelle sera cette distance, et où les placerons-nous? Il me semble qu'avant tout examen, on pense naturellement au règne d'Hérode. En effet, l'histoire des temps qui séparent le premier Hyrcan d'Hérode n'était pas faite pour inspirer les écrivains. L'intervalle est rempli à la fois par des désordres et des guerres civiles qui déchirent le pays au dedans, et par des coups terribles frappés du dehors. Pompée entre dans Jérusalem et emporte le Temple d'assaut en l'an 63 avant notre ère, et les israélites furent dès lors des sujets. Puis la révolte de César bouleverse le monde entier, et avec le monde, le peuple d'Israël. La race illustre des Asmonées s'éteint au milieu de l'anarchie. Voilà ce qu'auraient eu à dire les *prophètes* d'alors.

Tout à coup, Hérode est roi. Il s'était élevé, en dehors de la race royale, je dirais presque en dehors de la nation, car il était d'une famille de l'Idumée, et un Iduméen n'était, dit Josèphe, qu'un demi-juif (*Antiq.*, 18-5-4). Nullement scrupuleux et très habile, il fut de très bonne heure un personnage. Héritier d'une fortune énorme, amassée par son père Antipater, et qu'il grossit encore, il la mit au service d'Antoine d'abord, puis d'Octave, aussitôt qu'Antoine fut détruit, et s'assura ainsi l'appui des Romains. Ils le firent roi et lui prêtèrent une armée romaine, pour assiéger et prendre avec lui Jérusalem. Il eut un règne de quarante ans, prospère et brillant même.

Les Romains lui avaient rendu tout ce que Pompée avait ôté à ceux d'avant lui ; jamais le pays n'avait été si grand ni si riche. Il se passait, il est vrai, d'étranges scènes dans l'intérieur du palais du roi ; mais les désordres ou même les assassinats n'allaient pas jusqu'à la foule. Son autorité ne fut menacée qu'une fois, au moment où il allait mourir, et il la maintint à force d'être impitoyable. Ses bâtimens étaient magnifiques, et son crédit auprès des maîtres du monde se soutint toujours. Ses sujets, sans doute, ne l'aimaient pas : c'était un Iduméen, un fils d'Ésaü ; c'était le meurtrier des Asmonées, rois et grands-prêtres ; c'était le courtisan de César ; c'était un Grec, un homme des Nations, par les mœurs et l'indifférence. Mais ses trésors lui permirent de soulager efficacement le pays, frappé par de grandes calamités, en même temps qu'il l'éblouissait et qu'il flattait son orgueil par la magnificence de ses bâtimens. Et

en ce genre, il lui fut donné de faire une chose qui força tout Israël à le célébrer. Il reconstruisit le Temple, maltraité par les Syriens et par les Romains, et il en fit un monument digne du prestige qui entourait alors le dieu. Déjà si obligés à un prince qui les avait nourris dans la famine, et qui rebâtissait les maisons détruites par un tremblement de terre, ses sujets, je dis les plus dévots mêmes, ne pouvaient ne pas lui savoir gré d'avoir restauré le Temple de Jéhova. Ce Temple attirait maintenant les yeux de tous les peuples, car si Juda paraissait avoir grandi, le judaïsme avait grandi bien plus encore.

La propagande israélite, qui avait commencé bien avant l'époque des Asmonées, avait fait depuis des progrès considérables, pour des raisons que j'ai développées ailleurs, mais qui ne sont pas ici de mon sujet. Les israélites formaient une espèce d'association internationale, qui pénétrait peu à peu dans l'empire romain tout entier. On voit par Varron que leur religion, en même temps qu'elle s'étendait parmi les petits et les humbles, occupait déjà les esprits curieux et réflechis. Strabon dit qu'il n'y avait pas de cité où il n'y eût une colonie d'Israël, avec laquelle il fallait compter. L'importance de la religion de Jéhova était arrivée à son comble précisément à l'époque du règne d'Hérode, et Hérode lui-même y ajoutait.

Enfin les destinées de ses héritiers, à la fois tristes et mesquines, firent ressortir encore sa gloire, et on l'appela Hérode le Grand (1). On comprend donc que ce règne ait eu aussi une littérature, non pas égale sans doute à celle de la fin du IIe siècle, car celle-ci était éclose aux rayons de la liberté, non de la faveur d'un maître ; mais cette littérature royale a pu cependant avoir ses beaux jours et être goûtée et applaudie. Voyons si on reconnaît en effet l'influence du règne d'Hérode dans les prophéties d'*Aggée* et de *Zacharie*.

Toutes deux sont censées célébrer la reconstruction du Temple par Zorobabel, mais il est aisé de voir que ce n'est pas cela dont il s'agit en réalité. On lit tout d'abord (1-2) : « Ainsi parle Jéhova Sabaoth : Ce peuple dit : Le temps n'est pas venu, le temps de bâtir le Temple de Jehova... Mais est-il temps pour vous d'habiter vos maisons lambrissées, tandis que la mienne est abandonnée ? » Ces paroles ne s'expliquent guère au temps de Zorobabel ; mais au temps d'Hérode, elles s'expliquent très bien par le témoignage de Josèphe (*Antiq.*, 15-11-1). Le roi n'étant pas populaire, la foule ne croyait pas à ses promesses, et peut-être

(1) Josèphe (*Antiquités*, 18, 5, 4).

aussi ne se souciait pas qu'il eût l'honneur de rebâtir le Temple; elle se montra d'abord opposée à ce projet, et il eut de la peine à la ramener. Jehova continue et déclare que c'est parce qu'ils ne rebâtissaient pas sa maison, qu'il a déchaîné contre eux la famine (1-10 et 2-16); cette famine, qui désola la Terre-sainte et la Syrie, sévit en effet peu avant qu'Hérode eût commencé à rebâtir le Temple (Josèphe; 15-9-1).

A côte de Zorobabel, *Aggée* nomme le grand-prêtre Jésus ou Josué. Au temps des Asmonées, le grand-prêtre était le même que le prince; mais il n'en était plus ainsi sous Hérode; car en se substituant à eux comme roi, il n'osa se faire grand-prêtre, étant profane comme Iduméen. Il y eut donc alors un roi et un grand-prêtre en face l'un de l'autre, comme cela est mieux marqué encore dans *Zacharie*. — Du reste, ce Josué ou Jésus figure avec Zorobabel dans le livre d'*Esdras;* mais il n'y est pas dit qu'il fût grand-prêtre.

Mais voici comment Jéhova lui-même parle du Temple dans *Aggée :* « Qui est-ce qui reste parmi vous, qui a vu cette maison dans sa gloire première? Et quand vous la voyez maintenant, n'est-il pas vrai qu'elle est comme rien à vos yeux?.. Mais je mettrai en mouvement toutes les nations, et ici viendront les trésors de tous les peuples, et je remplirai cette maison de splendeur. L'or est à moi, l'argent est à moi, et grande sera la splendeur de cette maison, plus encore que celle de la première, et en ce lieu je mettrai la paix (2, 3-9). » De telles paroles ne peuvent convenir qu'au Temple d'Hérode. Au temps de Zorobabel, sous le second Darius, il ne restait personne qui eût pu voir l'ancien Temple. Mais au temps d'Hérode, beaucoup avaient vu le Temple, tel qu'il était avant la prise de la ville par Hérode et Sossius, c'est-à-dire seize ans auparavant, et le comparer à ce qu'il était depuis ces seize ans. Et surtout les magnifiques promesses qu'on vient de lire ne peuvent se rapporter qu'à ce règne à la fois brillant et paisible, et à une époque où le Temple en effet recevait des offrandes apportées de tous les points du monde, et même du Palatin.

Enfin voici ce qu'on lit aux derniers versets (2-21-23) : « Voici que j'ébranle le ciel et la terre; je renverse le trône des rois, et je brise la puissance des royaumes des Nations; je culbute les chars et ceux qui les montent, et les chevaux tomberont et les cavaliers avec eux, chacun par l'épée de son frère. Et en ce temps-là, je te prends, Zorobabel, fils de Salathiel, mon serviteur, et je t'établis pour être mon anneau (1), car je t'ai choisi, dit Jéhova Sabaoth. » Ces paroles sont d'une parfaite clarté. En ce temps-là en effet tombent

(1) C'est-à-dire mon sceau, l'instrument et la manifestation de ma puissance.

à la fois les rois de Juda et les royaumes des Nations, c'est-à-dire la Syrie et l'Égypte ; tout cela à travers les guerres civiles des Romains. C'est alors qu'Hérode devient roi, sans droit, sans titre, d'une manière inattendue, simplement parce que Jehova l'a choisi.

Il y a un verset (1–13) où *Aggée* s'appelle lui-même messager de Jéhova. C'est le même mot hébreu qu'on traduit ailleurs par ange, ange n'étant en effet que le mot grec qui signifie un messager.

Les deux courts chapitres d'*Aggée* contiennent donc déjà, sur le temps où ils ont été écrits, les indications les plus décisives; mais la *prophétie* plus étendue de *Zacharie* est pleine de témoignages dans le même sens.

Le *prophète* voit quatre cornes, « qui ont jeté au vent Juda, Israël et Jérusalem (2–2), » puis quatre forgerons, chargés d'abattre ces cornes ennemies. Les quatre cornes sont les quatre empires qui ont tour à tour asservi Juda (Assyriens, Chaldéens, Perses, Macédoniens), et les forgerons sont les conquérans qui ont détruit ces empires (Nabuchodonosor, Cyrus, Alexandre et Pompée).

Jérusalem est reconstruite sans murailles ; « sa muraille sera Jéhova (2–8). » — C'est que les Romains ne permettaient pas que Jérusalem fût une place forte ; mais *Zacharie* aime mieux dire qu'elle est maintenant trop peuplée pour pouvoir être enfermée dans une enceinte. Elle se peuplait en effet de tous les Juifs qui s'étaient réfugiés en Syrie (2–11), pendant les cruelles épreuves qui avaient précédé le règne nouveau.

Le grand-prêtre revient dans *Zacharie*, mais avec des détails curieux. Il comparaît devant l'ange de Jéhova (3–1) ; mais à sa droite se tient l'Accusateur (le *Satan*) pour l'accuser. Jéhova fait taire l'Accusateur. Celui-là, dit-il, c'est un tison retiré du feu, c'est-à-dire qui a été en péril, mais qui est sauvé. Et Jésus était vêtu d'habits misérables (comme accusé). Mais Jéhova lui fait retirer ces habits, et le fait revêtir de vêtemens magnifiques. — Tout cela nous est expliqué par Josèphe dans l'histoire d'Hérode. Celui-ci, je l'ai dit, n'osant succéder comme grand-prêtre aux Asmonées, avait fait un grand-prêtre, nommé Ananel. Mais il restait un petit-fils d'un Asmonée. Hérode, qui lui-même avait épousé une fille des Asmonées, Mariamne, n'osa refuser à la mère de cet héritier des rois de le faire grand-prêtre, et pour lui donner ces hautes fonctions, il les ôta à Ananel que, sans doute, il en déclara indigne. Mais il se repentit bientôt de sa complaisance pour le sang royal, et le jeune grand-prêtre disparut en moins d'une année, s'étant noyé, disait-on, en prenant un bain. Ananel fut alors rétabli dans son office de grand-prêtre (1). C'est lui qu'il faut entendre sous ce nom de Jésus.

(1) Josèphe (*Antiquités*, 16, 2, 4 et 3, 3).

Zacharie est le seul *prophète* qui parle de ce *Satan,* sorte de ministre de Jéhova chargé de sa police, comme on le voit par le préambule du livre de *Job*. On pourrait presque dire aussi que c'est le seul où on voit un ange, *maleac*. Il y en a bien un dans *Osée,* mais *Osée* ne fait que reproduire une histoire qu'on lit dans la *Genèse* (32-29), et dans la *Genèse* les anges ne sont que le dieu lui-même apparaissant sous une forme humaine, tandis que dans les livres historiques plus récens, ils sont plutôt ce que nous sommes habitués à appeler de ce nom. Il en est de même dans *Zacharie,* puisqu'il y a un endroit où l'ange de Jéhova dialogue avec Jéhova lui-même (1-12-13).

L'ange de Jéhova annonce, pour ainsi dire, au grand-prêtre le règne d'Hérode ; « *Pousse* est son nom (3-8) ; » un nom emprunté à *Jérémie* (1) ; un règne qui permettra à chacun de jouir en paix *sous sa vigne et sous son figuier* (2). Puis le *prophète* voit un candélabre d'or, surmonté d'un vase d'où l'huile se verse dans sept lampes. De part et d'autre s'élèvent deux oliviers, à côté desquels deux tuyaux d'or versent encore l'huile. Les versets qui suivent montrent que le candélabre représente Zorobabel, c'est-à-dire Hérode, dont il est dit qu'il règne, « non par les armes ni par la force, mais par mon inspiration, dit Jéhova Sabaoth, » et encore, « qu'il posera au Temple nouveau la pierre angulaire, qu'il l'a commencé et qu'il l'achèvera. » — Mais qu'est-ce que les deux oliviers? Le *prophète* fait la question et la réponse : « Ce sont les deux fils de l'huile, qui se présentent devant le Seigneur maître de la terre (13-13). » Les fils de l'huile, ce sont les fils de l'Oint, c'est-à-dire du roi, et ces paroles ont encore leur explication dans Josèphe. Immédiatement après la reconstruction et l'inauguration du Temple, Hérode alla à Rome, et il en ramena, avec la permission d'Auguste, les deux fils qu'il avait eus de Mariamne ; ils y faisaient leur éducation, et ils y étaient aussi des espèces d'otages. Et Josèphe nous dit (16-1-2) : « Quand ils arrivèrent d'Italie, la foule s'empressa autour de ces jeunes gens, et tous les regards se portèrent sur eux, parés qu'ils étaient de la grandeur de leur fortune, et de leur beauté, qui répondait à la noblesse de leur sang royal. » Et ce fut sans doute au Temple, relevé par leur père avec tant d'éclat, qu'ils se donnèrent d'abord en spectacle.

Plus loin, Jéhova présente encore une fois Hérode au grand-prêtre, c'est-à-dire au peuple : « Voici l'homme : *Pousse* est son nom ; *il poussera de lui-même,* et il bâtira le Temple de Jéhova.

(1) Dans *Jérémie*, 23, 3. « C'est une pousse qui sort de David ; » il s'agit d'un chef libérateur d'Israël, et, par cette expression, il faut entendre un chef israélite, non un étranger.

(2) Expression encore empruntée (*Michée*, 4, 4).

... Il sera plein de gloire, et il régnera sur son trône ; et le prêtre sera aussi sur son siège, et il y aura esprit de paix entre les deux (6-12-13). »

On ne peut méconnaître Hérode dans ce roi qui pousse de lui-même, et non pas d'une autre tige, et qui partage en quelque sorte avec un grand-prêtre sa dignité.

L'auteur du psaume 110, qui est sans doute aussi du temps d'Hérode, et qui lui fait dire par Jéhova : « Sieds à ma droite, » n'a pas besoin d'autre prêtre que le roi lui-même, et ne craint pas de lui dire : « Tu es prêtre à jamais (toi et les tiens) suivant l'institution de Melchisédech. » C'est-à-dire comme ce vieux roi de Salem (la même que Jérusalem), que la *Genèse* nomme dans l'histoire d'Abraham (14-18), et qui y figure à la fois comme roi et comme prêtre. Ainsi s'explique ce verset, autrement inexplicable, car ce n'est pas l'expliquer que le rapporter au personnage imaginaire du Messie.

Comme *Aggée, Zacharie* dit encore que c'est à partir du Temple rebâti que renaît la prospérité de Jérusalem (8-10), que Juda et Israël seront désormais aux yeux des nations le peuple béni, comme elles étaient en d'autres temps le peuple maudit (2-13) ; que de tous côtés on affluera vers Jérusalem ; que d'une ville à l'autre les gens se diront : « Allons, cherchons Jéhova Sabaoth ; moi aussi, j'y irai ; et les hommes des Nations de toutes les langues saisiront le pan de la robe du juif, disant : Nous allons avec vous, car nous savons qu'un dieu est avec vous (8-20-23). » Aucun passage n'accuse mieux la modernité de cette *prophétie*. Et le mot même de Juif ou Judéen (*Iehoudi*) est un mot nouveau, qui ne se trouve jusque-là dans aucun *prophète* (1), et qui n'a pu s'introduire que quand Israël ne s'est plus distingué de Juda, et que toutes les tribus ensemble ont formé ce que les Nations ont appelé la Judée, car ce dernier mot est également nouveau.

Il y a dans *Zacharie* une menace adressée à Tyr (9-2-4), mais ce passage n'est pas plus satisfaisant que ceux qu'on a lus dans d'autres *prophéties*. Pour voir Tyr brisée dans sa puissance au milieu de la mer, pour la voir en feu, il faudrait remonter jusqu'à l'époque d'Alexandre. Mais d'après ce qui suit jusqu'au verset 7, il semble que, dans *Zacharie* comme dans le *Premier Isaïe*, le souvenir de cette catastrophe n'est rappelé que pour montrer ces peuples des bords de la mer, autrefois frappés par Jéhova (9-4), revenus maintenant à lui, et se confondant avec les Juifs pour l'adorer (9-7). (Voir *Isaïe*, 23-18.)

(1) Excepté dans les vingt derniers chapitres de *Jérémie*. J'aurai à m'expliquer plus tard sur cette exception.

« L'orgueil d'Assur est abattu, dit *Zacharie*, et le sceptre de l'Égypte lui est retiré (10-11). » Il parle encore là comme *Aggée*. Le royaume d'Égypte avait fini quelques années avant qu'Hérode commençât la reconstruction du Temple.

Puis vient le tableau des malheurs et de la ruine des Asmonées : « Les cèdres du Liban sont abattus (11-1). » — « En un mois, dit Jéhova, j'ai retranché trois pasteurs (11-8). » En un mois, c'est-à-dire en un court espace : il s'agit du second Hyrcan, d'Aristobule et d'Antigone. Le pasteur supérieur, Jéhova, ne se charge plus de conduire le troupeau et brise sa houlette. Il demande cependant (ou le *prophète* demande en son nom) qu'on lui paie le prix de la peine qu'il s'était donnée jusque-là, et on lui paie en effet trente sicles d'argent (11-12), qui sont versés au trésor du Temple. Je ne cite ce passage singulier et obscur que parce que c'est de là que vient, dans les Évangiles, l'histoire des trente deniers de Juda.

Quant au *mauvais pasteur* du verset 16, c'est sans doute Antigone, celui qui régnait au moment où Hérode, aidé des Romains, lui a arraché la royauté avec la vie.

Au chapitre suivant (12-2), une ivresse s'empare des peuples et leur fait assiéger Jérusalem, *et Juda même l'assiège avec eux*. Juda, c'est Hérode lui-même, en compagnie de Sossius, et c'est en effet la première fois, et la seule fois dans l'histoire, qu'on voie des Juifs assiéger Jérusalem. Le *prophète* revient plus loin sur un fait aussi étrange (12-7 et 14-14). Il est impossible d'expliquer ce passage d'une manière satisfaisante, si on ne se place pas au temps d'Hérode.

Mais, pour l'avenir, Jérusalem n'a plus maintenant rien à craindre : le plus faible y est désormais un David, et la maison de David (c'est-à-dire la royauté) y est un dieu : « c'est l'ange de Jehova qui marche devant son peuple (12-8). »

« Et Jehova répand sur la maison de David et sur les habitans de Jérusalem un esprit d'affection et d'*imploration*, et ils se tournent vers moi, vers celui qu'ils ont déchiré, et ils pleurent comme sur un premier-né, comme sur un fils unique (12-10). » Ce *déchiré* métaphorique pouvant être pris aussi au sens propre (1), on trouve ce verset, dans le quatrième évangile (19-37), appliqué au Christ mis en croix.

Cependant, Juda règne d'une mer à l'autre (9-10) et fait regner la paix autour de lui. Plus d'armes, plus de chars de guerre. Son roi fait son entrée sur l'âne, sur le poulain, fils de l'ânesse (9-9) (2);

(1) Gesenius, p. 230.

(2) Le mot de *poulain* est le seul que je trouve à employer.

c'est la monture de la paix. Cette image, quand on ne s'est plus soucié d'Hérode, a été transportée au Messie, dont l'idée date de cette même époque, et de là, chez les évangélistes, l'entrée de Jésus sur une ânesse dans Jérusalem. Déjà plus haut, l'écrivain avait figuré la paix d'une autre manière (8-4). « On verra les vieux et les vieilles assis dans les rues de Jérusalem, le bâton à la main à cause du nombre de leurs jours; tandis que les jeunes garçons et les jeunes filles joueront çà et là dans les rues. » Pourtant ils auront aussi leurs victoires : « Je tends Juda comme un arc, et je mets dessus Éphraïm (qui est la flèche), et je fais lever tes fils, Sion, contre tes fils, Javan (9-13). » Les fils de Javan, ce sont les Grecs (ceux de la Syrie); c'est peut-être une allusion à l'expédition d'Hérode dans la Trachonitide (*Antiquités*, 16-9-1). Je ne sais si les idoles, détruites à l'époque des grands Asmonées, avaient reparu depuis, pendant les temps des troubles; mais elles disparaissent cette fois pour jamais (13-2). *Zacharie* ajoute qu'avec elles disparaît aussi la prophétie, et ce passage est fort curieux : « J'ôterai de cette terre les prophètes et l'esprit d'infidélité. Quand quelqu'un prophétisera, dorénavant son père et sa mère, qui l'auront engendré, lui diront : — Tu ne vivras pas, car tu as proféré le mensonge au nom de Jéhova; et ils te tueront. Et les prophètes eux-mêmes auront honte de leurs visions, et ils ne se revêtiront plus du manteau de poil pour mentir, disant : — Je ne suis pas prophète; je travaille la terre; on m'a acheté pour cela tout enfant. — Et on lui dira : — Qu'est-ce que ces cicatrices à tes mains? — et il répondra : — Ce sont des coups que j'ai reçus dans la maison des miens (12-2-6). »

On a déjà vu quelque chose de cela dans *Amos* (7-14); mais ce n'est pas précisément la même chose. Là ce prophète, à qui on reproche de jeter le trouble dans les esprits, répond que ce n'est pas sa faute, qu'il n'a pas prétendu être prophète, que c'est Jéhova qui l'a fait tel malgré lui. Ici l'homme qui s'est donné pour prophète avoue son mensonge. *Zacharie* cependant *prophétise* lui-même, mais probablement il ne *prophétisait* que par écrit, et ne prenait pas le costume ni les allures de prophète. Ceux qui les prenaient étaient obligés de les désavouer. La *prophétie*, déjà suspecte peut-être sous le premier Hyrcan, l'était devenue bien davantage, sous un pouvoir d'autant plus ombrageux que lui-même il a un maître, et qu'il aurait à répondre aux Romains de tout ce qu'il aurait permis. S'il y a encore des *prophéties*, c'est à condition qu'elles soient très discrètes. Si chez nous un pouvoir supprimait la presse, il n'en aurait pas moins ses journaux. La prophétie de *Zacharie* est une prophétie de gouvernement.

Le manteau de poil est le même que prit un peu plus tard Jean le Baptiste.

Les cicatrices sont les marques des incisions, des balafres que se faisaient antérieurement les *prophètes* pour marquer qu'ils ne se possédaient plus, et qu'ils étaient emportés par une espèce de fureur divine. Pour les expliquer, le faux prophète de *Zacharie* les attribue à des coups qu'il a reçus « dans la maison des siens. » Le mot à mot est : « dans la maison de ceux qui m'aiment. » Cette manière de désigner ses parens, quand il s'agit de coups et de plaies, peut étonner; mais l'éducation juive était rude, comme en témoigne le livre des *Proverbes* (1).

Au dernier chapitre (4-2), on voit Jérusalem prise d'assaut et subissant toutes les horreurs accoutumées. (Comparez Josèphe, *Antiquités,* 14-15-2.) Puis Jéhova, qui a sauvé son peuple des ennemis conjurés contre lui, révèle sa puissance par une manifestation extraordinaire. Le sol s'entr'ouvre, les montagnes se déplacent et les hommes fuient de toutes parts, « comme ils ont fui devant le tremblement de terre au temps d'Osias, roi de Judée (14-5). » Le tremblement de terre du temps d'Osias n'est pas mentionné dans les livres bibliques qui nous restent; mais celui qu'a vu le *Prophète* nous est connu encore par Josèphe (*Antiquités,* 15-5-2). Il se produisit l'année de la bataille d'Actium et causa d'affreux désastres. Le tremblement de terre du règne d'Osias est mentionné aussi dans le préambule du livre d'*Amos.* Mais ces préambules sont évidemment postérieurs aux livres *prophétiques* auxquels on les a attachés, et il est probable que cette mention a été empruntée à *Zacharie.* Les derniers versets célèbrent encore la gloire de Jéhova et de son Temple, où les peuples affluent : « Jéhova est roi dans toute l'étendue du pays; Jéhova est unique et son nom unique (14-9). » — Et tout ce qui subsiste des Nations qui marchaient contre Jérusalem y monte tous les ans pour adorer Jéhova Sabaoth et pour célébrer la fête des Tentes (14-16) (2). » — « En ce jour, sur les clochettes des chevaux se verra gravé : Consacré à Jéhova, et les marmites de la maison de Jehova seront comme des coupes devant l'autel (c'est-à-dire aussi nombreuses). Toute marmite à Jerusalem et en Juda est consacrée à Jéhova Sabaoth. Tous ceux qui viennent sacrifier en prendront et y feront cuire, et en ce jour il n'y aura plus de marchand dans la maison

(1) *Prov.*, 13-24. « Celui qui épargne les verges à son fils est son ennemi; celui qui l'aime s'applique à le corriger. » Voir aussi, 20-30, sur la vertu qu'ont des coups « qui pénètrent jusqu'aux entrailles. » Et 19-18 : « Châtie ton fils, mais ne t'emporte pas jusqu'à le tuer. »

(2) Sur cette fête, voir *Néhémie*, 8, 14.

de Jéhova (14-20-21). » C'est le tableau, idéal peut-être, d'un pèlerinage universel, où les marchands ne suffiront plus, et ce tableau, qui représente l'apogée du judaïsme, ne peut se placer dans aucun temps antérieur.

Quand on rassemble tant d'indications si précises, tant de rapprochemens si décisifs et qu'on lit parallèlement *Zacharie* et l'Histoire juive de Josèphe, on ne comprend même plus quel aveuglement a pu faire méconnaître si longtemps la jeunesse de ce *prophète*, et chercher, dans des siècles où les Juifs étaient ignorés du monde, l'explication d'idées et de sentimens qui n'ont pu se produire qu'à une époque où le monde commençait déjà à devenir juif.

La *prophétie* de *Malachie* est une des plus courtes, et aussi une de celles qui nous en apprennent le moins. La place qu'elle occupe dans le recueil des Douze (c'est la dernière) semble indiquer qu'elle est au moins aussi récente que les deux qui la précèdent, et, d'un autre côté, l'invective contre l'Idumée par laquelle elle s'ouvre ne permet pas de croire qu'elle ait été écrite du vivant du roi iduméen ; on peut la placer plutôt dans les temps troublés qui suivirent sa mort.

En reprochant aux prêtres de son temps d'offrir à Jéhova des victimes de mauvaise qualité, apparemment pour s'approprier l'argent qu'auraient coûté des viandes meilleures, Jéhova ajoute (1-11) : « Car depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, mon nom est grand parmi les peuples, et en tout lieu on présente en invoquant mon nom des parfums et des offrandes de choix. » Puisqu'on ne sacrifiait qu'à Jérusalem, il faut entendre par *en tout lieu* que *de tout lieu* on envoyait ces offrandes choisies, que le *prophète* oppose à celles que les prêtres fournissaient pour le service de tous les jours. On voit que ce verset témoigne encore du culte universel que le dieu des juifs recevait alors.

Malachie reproche ensuite aux juifs de violer la Loi, particulièrement en ce qu'ils épousent des filles d'un dieu étranger, et qu'en les introduisant dans leur maison ils attristent la femme juive qui était la femme de leur jeunesse. Celle-ci pleure devant l'autel de Jéhova, et le dieu ne peut plus agréer une offrande gâtée par ses larmes (2-13). Il y a là un passage assez obscur, mais où on voit pourtant se manifester l'esprit nouveau qui aboutit, mais plus tard seulement, à condamner la polygamie. Car ce n'est que la répudiation qu'il condamne ; il permet, au contraire, qu'on se sépare de sa femme qu'on n'aime plus ; mais il ne veut pas qu'on lui fasse subir la vue odieuse d'une rivale plus jeune et plus aimée (2-16). Et il n'accepte pas même l'exemple d'Abraham, l'excusant seule-

ment par la nécessité où il était de faire naître l'enfant de la promesse. On sent là encore qu'on approche des temps chrétiens.

Enfin le *prophète* annonce l'avènement prochain du Seigneur (3-1), qui condamnera l'iniquité et établira la justice. Mais il annonce aussi quelque chose de tout nouveau, et dont il n'est parlé nulle part ailleurs, la venue d'Élie, qui préparera le jour de Jéhova (3-23). Les évangiles témoignent combien cette idée s'était répandue et accréditée à l'époque chrétienne. On se demande si Jean le Baptiste n'était pas Élie (*Marc*, 9-12). Et qui sait si ce n'est pas en effet la prédication de Jean le Baptiste qui a inspiré ce passage de *Malachie?*

J'ai épuisé la liste des *Prophètes*, mais je rappelle qu'au début de ce travail, en parlant du livre qui porte le nom d'Isaïe, j'ai laissé de côté toute une moitié de ce livre, qui commence au chapitre XL, qui diffère sensiblement de la première partie, que tous les critiques s'accordent à reconnaître comme plus récent et qu'on est convenu d'appeler le *Second Isaïe :* il me faut enfin l'aborder. Quand on plaçait le *Premier Isaïe* au VIIIe siècle avant notre ère, le rationalisme moderne ne permettait pas de mettre à la même date cette seconde partie, puisqu'on y trouvait le nom de Cyrus. Pour moi, qui crois le *Premier Isaïe* du IIe siècle, ce n'est pas là ce qui me forcerait de séparer les deux *prophéties*. Mais dès qu'on passe de l'une à l'autre, on s'aperçoit tout de suite qu'il y a dans la seconde un autre esprit que dans la première, un autre accent, évidemment plus moderne. Et après avoir traversé les discussions qui précèdent, mes lecteurs ne seront pas étonnés de m'entendre dire qu'à mon sens le *Second Isaïe* est du temps d'Hérode.

Ce n'est pas que cette date puisse s'établir par des argumens aussi multipliés et surtout aussi précis que ceux que m'ont fournis *Aggée* et *Zacharie*. Ceux-ci enregistrent, pour ainsi dire, les événemens comme ferait un chroniqueur, en les couvrant à peine par des expressions symboliques; mais on peut suivre ces événemens dans leurs livres aussi facilement que dans Josèphe. Le *Second Isaïe* est un poète plein de sensibilité et d'imagination, et qui se laisse aller à nous émouvoir plus qu'il ne s'occupe de nous renseigner. Cependant, je trouve encore chez lui assez de témoignages pour n'avoir pas de doutes sur le temps où il a écrit.

Les premiers chapitres, XL à XLIV, peignent surtout la situation générale d'Israël. Israël vient de souffrir plus qu'il n'a jamais souffert, mais tout à coup il est sauvé, sauvé par son dieu. Et cela est présenté comme un miracle absolument extraordinaire, et que le monde ne pouvait attendre. Et, en effet, jamais les Juifs, depuis les grands Asmonées, n'étaient tombés à un tel degré d'humiliation et de misère. Déchirée par l'anarchie, puis investie par les

Romains, Jérusalem avait été tout près de périr et le Temple avec elle. Mais Jéhova veille sur son peuple : « Ne crains rien, car je suis avec toi... Ne crains rien, Jacob, pauvre vermisseau (41-10-14). » Jacob est bien petit, mais Jéhova est si grand! Aucun *prophète* jusque-là ne l'avait porté si haut : « Il pèse les montagnes dans ses balances... Les nations sont pour lui comme une goutte dans un seau... Tous les peuples sont comme rien devant lui : du néant et du vide (40-15) (1). » — « Et à qui me comparez-vous pour le trouver semblable? Levez les yeux en haut et voyez : il a créé les armées du ciel; il les range en bon ordre; il appelle chacun des astres par son nom et nul ne manque (40-25). » Voilà comme le sentiment religieux s'est exalté, soit par l'effet du temps et le développement de la pensée, soit surtout par le spectacle des révolutions de cette époque, bien autrement étonnantes que celle par exemple qui a inspiré, dans une oraison funèbre, l'éloquence de Bossuet, puisqu'on avait vu à la fois deux antiques royaumes disparaître, et le monde tout entier bouleversé par les guerres civiles de Rome et l'avènement des Césars; rien n'était plus fait pour rapetisser les hommes et grandir le dieu qu'on imaginait au-dessus d'eux. D'ailleurs, Juda a d'autant plus de confiance dans ce dieu que le judaïsme prenait alors de plus en plus possession des esprits et se faisait une plus grande place dans le monde. Le peuple juif n'a plus l'orgueil qu'on sent dans les *prophètes* de la fin du IIe siècle; sous le poids de la puissance romaine, cette espèce d'orgueil n'était plus permis; mais il en a un autre, que le *Second Isaïe* explique à merveille. « Voici mon serviteur, dit Jéhova (c'est Israël qu'il appelle ainsi); j'ai mis sur lui mon esprit, il donnera aux Nations sa justice. Il ne crie pas, il n'élève pas la voix, il n'ameute pas la foule; il ne casse pas le roseau qui plie; il n'éteint pas la mèche qui fume; il enseigne la justice véritable; il ne se lasse pas, il ne faiblit pas jusqu'à ce qu'il ait établi le droit sur la terre (42-1-4). » C'est comme s'il disait : Il ne conquiert pas le monde, il le convertit. Ce peuple, qui semblait si peu de chose, son dieu lui a communiqué sa grandeur; il lui fait briser sous lui les montagnes (41-13), en ce sens du moins que le dieu les brise pour lui et à son profit. Ces montagnes, ce sont les deux grands royaumes qui étaient pour les juifs des ennemis à travers les siècles, l'Égypte et la Syrie. Jéhova dit à Israël : « J'ai donné l'Égypte pour ta rançon (43-3), » parole mémorable, et qui ne trouve son application qu'à ce moment de l'histoire, où la Judée semblait tout

(1) Et les faibles mortels, vains jouets du trépas,
Sont tous devant ses yeux comme s'ils n'étaient pas.

(RACINE, *Esther*.)

près d'être engloutie par la puissance romaine, et où tout à coup c'est l'Égypte que Rome dévore, en même temps qu'elle agrandit la Judée, dont le roi l'avait servie à son gré, avec des morceaux de la Syrie qui étaient les dépouilles de Cléopâtre. C'est aussi Jéhova qui envoie à Babel et en fait sortir les Chaldéens (43-14); sans doute quand Rome encore réduit la Syrie en province romaine et en chasse les derniers rois syriens. Ce sont les deux grands faits du temps, et il y en avait un autre qui, bien que moins considérable, ne frappait pas moins les Juifs, c'est-à-dire la dégradation des Asmonées, rois et grands-prêtres : « J'ai profané les princes du sanctuaire (43-28). » Seul le peuple juif a grandi; tous ils prospéreront désormais, car il n'y a plus parmi eux que des fidèles; « tous appartiennent à Jéhova, tous sont les vrais héritiers de Jacob (44-5). »

Mais ce qui émerveille surtout le poète, c'est l'inattendu, l'inespéré de cette restauration d'Israël. Ni ses ennemis ne prévoient leur ruine, ni lui-même ne prévoyait son salut, car il n'avait rien fait pour le mériter. « Tu n'as pas prodigué l'argent pour m'offrir des parfums; tu ne m'as pas rassasié de la graisse de tes sacrifices; tu m'as mis seulement au service de tes péchés. C'est moi qui efface tes péchés pour l'amour de moi (43-24). » Eux-mêmes, les juifs, étaient des aveugles (42-18). Mais comme il insulte à cette astrologie babylonienne qui n'a pas su dire à Babylone ce qui l'attendait (47-14)et généralement à tous ces dieux, incapables de rien savoir ni de rien prédire! Jéhova seul voit l'avenir et l'annonce (42-9), etc. Pour s'expliquer ces paroles, il faut se rappeler que les *prophètes* du IIe siècle ont tous célébré l'affranchissement de Juda à la fin de la guerre contre la Syrie, et qu'ils l'ont fait sous la forme de prédictions attribuées aux prophètes des anciens temps. Cette forme de prophétie, subsistant toujours, a paru plus tard se rapporter, non plus à un présent devenu le passé, mais à une situation nouvelle, et c'est ainsi que, quand il s'est produit une restauration, elle a paru avoir été prédite par Jéhova. Qu'ils en fassent autant, ces dieux misérables, s'ils veulent qu'on les croie des dieux (41-23). Mais que sont-ils pour pouvoir entrer en comparaison avec lui (40-25)? Aussi le *Second Isaïe* s'exprime, au sujet des idoles, avec une violence de mépris qui dépasse les *prophètes* antérieurs. « On plante un pin, et la pluie le fait grandir, et on s'en sert pour se chauffer. On en prend du bois, dont on se chauffe; on en allume le four pour cuire du pain; avec le reste on fait un dieu et on se prosterne pour l'adorer. On prend un morceau pour brûler; on en prend un pour cuire la viande; on la fait rôtir et on s'en régale, ou bien on se chauffe et on dit : « Bon, j'ai chaud, voilà du feu. » On fait ensuite un dieu

avec le reste, une image devant laquelle on se prosterne; on lui adresse des prières et on lui dit : « Sauve-moi, tu es mon dieu. » Ils ne savent pas ce qu'ils font, car leur esprit est aveuglé pour qu'ils ne voient point, et leur intelligence est bouchée pour qu'ils n'entendent point. Et leur pensée ne leur rappelle rien, et leur esprit ne les avertit pas. Ils ne se disent pas : J'ai fait du feu avec un morceau de ce bois, j'en ai cuit du pain; j'en ai rôti de la viande, que j'ai mangée, et, avec le reste, vais-je faire une *abomination?* vais-je adorer un morceau de bois (44-14)? » Voir aussi 40-19 et 46-1 et 6. On sent que l'idolâtrie est bien définitivement détruite en Judée, en attendant que l'esprit juif, poursuivant son œuvre, arrive à la détruire dans le monde entier (1).

Et c'est ici enfin que se rencontre pour la première fois cette grande parole : « Je suis le premier et le dernier (44-6) » (2), c'est-à-dire celui qui existe avant toutes choses et après toutes choses, formule métaphysique toute nouvelle, née sans doute de quelque infiltration de la philosophie des Grecs.

Je n'ai pas encore parlé de l'homme que Jéhova a chargé de l'exécution de ses desseins, et auquel le *prophète* va s'arrêter tout à l'heure, mais qui était déjà indiqué par un verset presque à l'ouverture du livre (41-2) : « Qui est-ce qui a fait lever de l'Orient celui dont la justice accompagne les pas; qui a amené à lui les peuples et a mis les rois en sa puissance, de manière qu'ils n'ont été qu'une poussière devant son épée, qu'une paille devant ses flèches? Il les a poursuivis en passant en paix par un chemin où il n'a pas posé ses pieds. » Et un peu plus loin (41-25) : « Je l'ai appelé du Nord, c'est de l'Orient qu'il a invoqué mon nom; il foule aux pieds les puissans comme la boue des rues, comme le potier pétrit l'argile. »

Si on croit que le livre est du temps d'Hérode, c'est à Hérode qu'on rapportera ces paroles, qui lui conviennent très bien en effet. On voit dans Josèphe qu'Hérode, étant chassé de Jérusalem par Antigone, aidé des Parthes, eut l'idée hardie d'abandonner pour un temps la Judée et d'aller chercher aide et vengeance à Rome, près d'Antoine, qui le fit déclarer roi de Judée par le sénat et le mit ainsi sous la protection des armes romaines (*Antiq.*, XIV, 14-2-5). Revenu de Rome en Asie, il apprend qu'Antoine est occupé au siège de Samosate et entouré de barbares; il se hâte de le rejoindre, en lui amenant des troupes juives qui se trouvent venir en ce moment très à propos, et achève ainsi de se l'attacher. Et c'est

(1) Il ne s'agit pas ici, bien entendu, d'examiner si cette espèce d'argumentation était bien solide, philosophiquement parlant. Il suffisait, pour qu'on pût s'en servir, que Jéhova n'eût pas d'image.

(2) L'*alpha* et l'*oméga*, dans l'*Apocalypse*, 22, 13.

bien de l'Orient et du Nord, car c'est de Samosate que, suivi de deux légions qu'Antoine fait partir avec lui, il vient tout à coup assiéger Jérusalem (14-15-8). Quant à ce chemin par lequel il passa tranquille, en poursuivant Antigone, sans qu'il y eût posé les pieds, je pense que c'est la mer, qu'il avait traversée deux fois, et dont il a fait ainsi le chemin de sa victoire.

Mais voici comme parle Jéhova en un autre endroit (44-26) : « J'accomplis les promesses de mes messagers ; je dis de Jérusalem : Elle sera repeuplée, et des villes de Juda : Elles seront rebâties ; je relèverai leurs ruines. Je dis à la mer : Dessèche-toi, je taris tes eaux. Je dis à Cyrus : Sois mon pasteur, accomplis mes volontés. Je dis de Jérusalem : Qu'elle soit reconstruite ; et toi, Temple, sois rebâti. Ainsi dit Jéhova à son Oint, Cyrus : Je le tiens par la main ; j'abaisse devant lui les peuples ; je brise la force des rois ; j'ouvre devant lui les portes, et elles ne se ferment pas pour lui. Moi-même je marche devant toi, j'aplanis les obstacles ; j'enfonce les portes d'airain ; je brise les barreaux de fer. Je te donne des trésors enfouis dans l'ombre et profondément cachés, afin que tu saches que c'est moi, Jéhova, qui t'appelle, le dieu d'Israël. En faveur de Jacob, mon serviteur Israël, mon élu, je t'ai appelé par ton nom, je t'ai donné ton titre, et tu ne me connaissais pas. »

En lisant le nom de Cyrus, il semble qu'on est bien loin d'Hérode ; mais que faut-il penser de ce nom ? On a vu déjà que les noms propres peuvent tromper dans les *prophètes ;* Nabuchodonosor n'est pas Nabuchodonosor ; Zorobabel n'est pas Zorobabel ; pourquoi Cyrus serait-il Cyrus ? Eh bien ! ce n'est pas Cyrus, et on peut en donner des preuves. La première, la plus éclatante, c'est qu'il n'est pas possible qu'un juif ait appelé Cyrus l'Oint de Jéhova. Jéhova ne pouvait avoir ni un Oint ni un pasteur de son troupeau hors de Juda, de son roi ou de son grand-prêtre. Un roi des Perses, quelque favorable qu'il pût être à son peuple, n'était pas son Oint.

De plus, dans ces versets sur un prétendu Cyrus, il n'est pas question de ce qui a été avant tout l'œuvre de Cyrus, c'est-à-dire de la destruction de l'empire babylonien (on n'y nomme pas même Babylone), ni de l'affranchissement des juifs qui en a été la suite. Il n'y est parlé que de la restauration du Temple, où Cyrus, en réalité, n'a été pour rien, puisqu'on voit par le livre d'*Esdras* et par *Aggée* et *Zacharie,* que le Temple n'a été reconstruit que sous le second Darius. Il est vrai qu'il existe un récit qui donne dans cette restauration une part à Cyrus (1) ; mais il suffit de lire ce récit pour y reconnaître une pure légende : « Jéhova inspira l'esprit de Cyrus, roi de Perse, et il fit répandre par tout son royaume

(1) Voir II, *Chroniques*, 36, 22, et *Esdras*, I, 1.

des annonces et aussi des lettres qui disaient : Ainsi a dit Cyrus, roi de Perse : Jehova, le dieu du ciel, m'a donné tous les royaumes de la terre, et lui-même il m'a ordonné de lui bâtir une maison à Jérusalem en Judée, etc. » Il est clair que ce langage n'est pas du temps de Cyrus, mais d'une époque où les juifs étaient devenus assez considérables pour prétendre que c'était pour eux que tout se faisait dans le monde, et que tous les puissans étaient les serviteurs et les instrumens de leur Dieu.

Je conclus que le Cyrus du *Second Isaïe* est Hérode : *Aggée* et *Zacharie* l'avaient représenté sous le nom de Zorobabel; un *prophète,* qui avait l'imagination plus vive, n'a pas jugé ce nom assez glorieux et assez royal, et il a trouvé un plus brillant parallèle. Tout le détail de ces versets s'applique alors à merveille. Nous savons ce que c'est que « ces trésors enfouis dans l'ombre. » Josèphe nous a renseignés sur cette immense opulence, amassée sans bruit par Antipater et qui éclata sous Hérode, son fils, à l'étonnement de tous; sur ces richesses dépensées à profusion pour les chefs romains d'abord, puis pour son peuple, quand, après Actium, il se trouve plus riche que jamais par ses prodigalités mêmes (*Antiquités*, 15-6, 15-5) (1). Et ce mot : « Tu ne me connaissais pas, » s'adresse on ne peut mieux à cet Iduméen, nullement dévot, dont la foi même était fort suspecte, qui avait failli être condamné par le Sanhédrin (2), qui, avec les Nations, avait pris d'assaut la ville sainte et ne prétendait pas alors agir au nom de Jéhova.

Un peu plus loin, Jéhova dit à son peuple (45-14) : « Le travail de l'Égypte, le commerce de l'Éthiopie et des Sabéens à la haute stature passera à toi; ils t'appartiendront, ils marcheront à ta suite, ils défileront enchaînés, ils se prosterneront devant toi en supplians, disant : Chez toi seulement est le Fort, et il n'y a pas d'autre dieu. Oui, tu es le Fort qui te caches, le dieu d'Israël sauveur. »

Ce verset paraît faire allusion à l'expédition d'Hérode chez les Arabes, racontée par Josèphe (*Antiquités,* 15-5), où il fit tant de prisonniers et d'où il rapporta un si riche butin; les Arabes transportaient en Syrie les marchandises de l'Égypte. Quant à cette formule d'un dieu caché, on sait quelle fortune elle a faite : elle n'est ici qu'une nouvelle expression de l'étonnement qu'excitait la prospérité inattendue de la Judée.

Jéhova dit encore (46-11) : « De l'Orient j'ai appelé l'aigle; d'un pays lointain j'ai fait venir l'homme de mes desseins. » On n'a vu

(1) Il revient sans cesse sur les richesses et sur les dépenses d'Hérode, qui firent pendant tout son règne l'étonnement, non-seulement des Juifs, mais même des Romains.

(2) Josèphe, *Antiquités*, 14, 9, 4.

dans cet aigle qu'une métaphore : pourquoi ne serait-ce pas l'aigle romaine qui conduisit Hérode d'Antioche à Jérusalem?

J'ai déjà signalé ces mots : « J'ai donné l'Égypte pour ta rançon. » Mais le poète triomphe surtout de l'abaissement des Syriens, l'ennemi perpétuel, sous le nom de Babel ou Babylone (47-1) (1). » Tout ce chapitre est rempli du développement de cette ruine d'une puissance si redoutable et qui, par son astrologie, semblait même en commerce avec le ciel. Jéhova dit : « Je ferai manger à tes oppresseurs leur propre chair et je les enivrerai de leur sang (49-26) ; » allusion sans doute aux discordes intérieures dans lesquelles s'est abîmée la monarchie syrienne et par où elle est tombée aux mains des Romains. Beaucoup de juifs étaient relégués parmi ces impies, soit que l'anarchie et la guerre les eussent chassés de la Judée, soit qu'ils fussent retenus malgré eux par les Syriens. Et le *prophète* leur criait : « Sortez de Babylone, fuyez de chez les Chaldéens (48-20). » Ce sont les Syriens, au contraire, qui sortent maintenant de la Judée (49-17). Leurs dieux sont chassés aussi ; Bel et Nébo sont emportés par les bêtes de somme (46-1). S'agit-il d'idoles qui avaient reparu en Judée pendant que la Judée n'était plus maîtresse d'elle-même? ou de quelques divinités emportées de la Syrie par les Romains, seulement pour en orner la ville souveraine? Ou ces versets s'appliquent-ils à un de ces territoires syriens cédés par Auguste à Hérode, et dont celui-ci s'empressa sans doute de faire disparaître des images odieuses aux juifs?

J'ai épuisé les faits extérieurs qu'on reconnaît ou qu'on peut croire reconnaître dans le *Second Isaïe;* mais il s'en faut bien qu'ils fassent la principale préoccupation du *prophète*. Hérode lui-même, avec quelque éclat qu'il paraisse dans ce livre, n'y tient pas après tout une très grande place. Le poète n'est pas un poète de cour. Ce qui l'occupe, ce qui le passionne, c'est la fortune du judaïsme. Il grandissait tous les jours en dehors même de la Judée, et on pouvait pressentir déjà la révolution qu'on appelle l'avènement du christianisme, et que les juifs auraient eu le droit d'appeler l'avènement du judaïsme chez les Nations. Jéhova dit à son peuple : « C'est peu que tu sois mon serviteur pour relever les tribus de Jacob et ramener les restes d'Israël. Je te réserve pour être la lumière des Nations, afin que le salut que je vous donne aille jusqu'au bout de la terre. Ainsi parle Jéhova à celui qui est méprisé de chacun, haï des peuples, esclave des puissans. Les rois ont vu, et ils se lèvent, les princes aussi, et ils se prosternent à cause de Jéhova qui est fidèle, et du Saint d'Israël qui t'a choisi (49-6-7). » C'est la première fois, et c'est la seule fois, dans l'histoire des

(1) Ailleurs, on retrouve le nom d'Assur, 52, 4.

juifs, qu'ils ont pu associer cette glorification d'eux-mêmes avec cette conscience de leur déchéance.

Le monde entier s'intéresse maintenant à Jérusalem et se met à son service. Les puissans s'emploient à la repeupler. Elle entend ses fils qui reviennent de tous côtés et qui se disent : « La place est trop étroite ici, serre-toi contre moi pour que je puisse me loger. Et tu diras : Qui m'a enfanté tous ceux-là?.. où étaient-ils?... Les peuples apportent tes fils dans leurs bras et tes filles sur leurs épaules. Les rois prennent soin de toi, les princesses te servent de nourrices; la tête humblement baissée, ils se prosternent et lèchent la poussière de tes pieds, et tu sauras que je suis Jéhova (49-20-23). » (Voir encore 54-2.)

Un peu plus loin se trouve le passage fameux où est développée avec une complaisance particulière l'idée que la grandeur d'Israël est sortie de ses humiliations mêmes et de la patience avec laquelle il a souffert : « Voyez, mon serviteur est adroit; il monte, il s'élève, il grandit. Combien on a été surpris à son sujet! car son aspect était étrangement misérable, et son visage plus triste à voir qu'aucun visage! Eh bien! il émerveille les peuples, et les rois demeurent muets d'étonnement, car ils voient ce dont on n'avait rien dit, ils entendent ce dont personne n'avait parlé. Qui a cru à ce que vous annonciez? Qui a reconnu le bras de Jéhova? Voilà qu'il s'élevait devant lui comme une jeune pousse qui germe sur un sol aride; il n'avait nulle beauté quand nous l'avons vu, nul éclat qui pût nous attirer. Méprisé et abandonné des hommes, homme des douleurs, portant la marque de la souffrance, comme quelqu'un dont les visages se détournent, nous le méprisions et ne tenions aucun compte de lui. Mais il a pris sur lui nos plaies; nos châtimens, c'est lui qui les a supportés. Et nous, nous le considérions comme un malheureux, frappé par la colère divine. Il a été maltraité pour nos péchés, châtié par nos injustices; la punition est tombée sur lui pour notre salut; les coups qu'il a reçus ont fait notre guérison. Tous nous errions comme des brebis égarées et qui n'ont point de berger; nous suivions chacun notre voie; mais Jéhova a jeté sur lui nos crimes à tous. Il a été inquiété, tourmenté, mais il n'a pas ouvert la bouche, comme le mouton qu'on va égorger, comme la brebis qui reste muette entre les mains qui la tondent. Saisi et condamné, quand il a été retranché de la terre des vivans, qui se l'est expliqué parmi les hommes de cet âge? Qui a compris que c'est pour les crimes de mon peuple qu'*ils sont* frappés? Sa sépulture a été parmi les impies, son tombeau au milieu des rebelles, quoiqu'il n'eût pas fait de violence

et qu'il n'y eût pas de mensonge dans sa bouche. Pourtant Jéhova a voulu le briser, il lui a porté un coup mortel. Mais après que sa vie aura été prise en expiation, il verra sa postérité, il aura de longs jours, et la volonté de Jéhova s'accomplira par ses mains. Au sortir de ses épreuves, il verra la satisfaction; par sa sagesse, ce juste, mon serviteur, fait aimer à beaucoup la justice, et il prend sur lui leurs péchés. Aussi je lui donne un lot parmi les puissans, et il partage le butin des forts, parce qu'il a abandonné sa vie à la mort, qu'il a été confondu avec les méchans, qu'il a pris sur lui le péché du grand nombre, et qu'il a répondu pour les pécheurs (52-13, 53-12). »

Il y a plus d'un détail obscur dans cette page, mais le sens général n'en est pas douteux. C'est l'histoire d'Israël sous la figure du serviteur de Jehova. L'Israël d'aujourd'hui a souffert pour les péchés de l'Israël d'autrefois; mais ces péchés, il les a rachetés, et il n'a plus à attendre qu'un avenir prospère. Il ne faut pas entendre, comme on l'a fait quelquefois, qu'il s'est chargé des péchés des autres peuples, des Nations : c'est là une idée absolument étrangère au judaïsme. Dans ce texte, Israël est dédoublé, comme si on disait dans un temps calamiteux pour notre pays, que les Français souffrent pour les péchés de la France; ou, si on veut une distinction plus marquée, les fidèles, les bons souffrent pour les fautes des méchans et les expient. On a pu remarquer un pluriel que j'ai souligné et qui montre assez que ce *serviteur de Jéhova*, c'est tout un peuple.

Tout cela ne convient qu'au temps que j'ai cru reconnaître dans l'ensemble de ce livre, et il faut surtout, au dernier verset, signaler cette phrase : « Il partage le butin des forts. » C'est seulement à cette date que les juifs ont partagé le butin des puissances, lorsque, après Actium, Octave a donné libéralement à Hérode des villes et des territoires détachés de la Syrie, qu'Antoine avait donnés à Cléopâtre et qui furent la part des juifs dans les dépouilles de l'Égyptienne.

Mais ce qui ne s'était pas vu non plus avant cette époque, c'est l'état d'anéantissement où était la Judée au moment où cette prospérité l'a surprise; c'est le portrait du juif méprisé, impuissant, muet sous l'outrage, mort en quelque sorte, et enterré parmi les impies, c'est-à-dire réduit à se perdre chez les Égyptiens et les Syriens.

On lisait déjà en un autre endroit (50-6) : « J'ai abandonné mon dos aux coups et ma barbe à ceux qui la tirent; je n'ai pas dérobé mon visage aux insultes ni aux crachats. Mais le seigneur Jehova m'assiste, c'est pourquoi je n'ai pas honte; j'ai fait de ma face un caillou, sachant que je ne serais pas avili. »

On sait ce que sont devenus, entre les mains des chrétiens, ces passages célèbres. Ils les ont appliqués à Jésus; ils y ont vu la Passion et la résurrection du Christ, tandis qu'il n'y faut voir que la Passion et la résurrection d'Israël. On peut supposer même que le récit des évangiles contient tel détail qui n'a rien d'historique et est simplement emprunté à la *prophétie*, comme celui des crachats (*Marc*, 14-65 et 15-19). Il est vrai qu'on y trouve en revanche des traits qui la contredisent; où est le Jésus à qui le grand-prêtre demande : « Est-ce toi qui es le Christ? » et qui répond fièrement : « Oui, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et marchant sur les nuées » (*Marc*, 14-62). Il ne ressemble guère à la brebis humble et muette du *Second Isaïe*, quoi qu'en dise le livre des *Actes* (8-32). Mais c'est certainement au chapitre du *Second Isaïe* qu'est due l'idée même de la Rédemption et de l'agneau qui se charge des péchés du monde.

Ce rapport entre le *prophète* et le fond même du christianisme suffit pour montrer combien ils sont voisins l'un de l'autre, et qu'on est là bien loin du temps de Cyrus.

Le christianisme doit encore au *Second Isaïe* une idée qui y a tenu longtemps une grande place, celle de la nouvelle Jérusalem. Le *prophète* célébrait Jérusalem restaurée, mais restaurée de deux manières, matériellement et moralement, dans ses bâtimens par la magnificence d'Hérode, dans son influence par le succès de la propagande juive. Il accumule les images brillantes; j'en ai déjà cité quelque chose; mais il dit encore (c'est Jéhova qui parle) : « J'enchâsse tes pierres dans l'antimoine (dont on faisait un fard pour les femmes), et je te donne pour fondemens des saphirs. Je te donne pour créneaux des rubis, et pour portes des escarboucles, et toute ton enceinte est de pierres précieuses » (64-11-12). Ces figures ont été prises à la lettre, et une pareille ville ne pouvait, dès lors, être placée que dans le ciel, comme on le voit dans l'*Apocalypse* (21-10). On attendit longtemps qu'elle descendît en effet du ciel. Puis ces rêves s'évanouirent, et alors on entendit simplement par la nouvelle Jérusalem l'église chrétienne. C'est ainsi que Racine l'a présentée dans la prophétie de Joad (1).

Dans ce cas, l'idée de la nouvelle Jérusalem se confond avec celle de la Vocation des Gentils. Celle-ci n'est pas étrangère aux *prophètes* de la fin du IIe siècle, puisqu'ils avaient vu Hyrcan imposer le judaïsme, d'abord aux tribus séparées et puis aux Iduméens. Leur Jéhova était

(1) Quelle Jérusalem nouvelle?... etc.

(*Athalie*, acte III, scène VII.)

déjà assez grand pour qu'ils aient pu se représenter les peuples acceptant sa loi. Mais ce fut bien autre chose sous Hérode, quand la propagande était déjà presque ce que nous voyons qu'elle est au temps de Philon. De là la manière dont elle éclate dans *Zacharie,* et le *Second Isaïe* la développe avec toute son éloquence : « Le Saint d'Israël s'appelle le dieu de toute la terre. » Ensuite : « Voici que ce peuple que tu n'as pas connu, tu l'appelles, et des nations qui ne te connaissaient pas accourrent à toi » (55-5). Et surtout : « Que l'étranger qui s'est attaché à Jéhova ne dise pas : Jéhova m'exclut et me retranche de son peuple. Et que l'eunuque ne dise pas : Je ne suis qu'une tige stérile. Car ainsi parle Jéhova sur les eunuques : Ceux qui observent mes sabbats, qui font ce qui m'est agréable, et qui sont fidèles à mon pacte, je leur donne dans ma maison et dans mon parvis une place et un nom qui valent mieux que des fils et des filles ; je leur donne un nom perpétuel, qui ne mourra pas. Et les fils d'une terre étrangère qui s'attachent à Jéhova pour lui appartenir, pour aimer le nom de Jéhova et être ses serviteurs ; tous ceux qui gardent le Sabbat sans le profaner et qui restent fidèles à mon pacte ; je les amène sur ma montagne sainte, dans les joies de la maison où on me prie ; leurs holocaustes et leurs sacrifices me sont agréables sur mon autel, *et ma maison s'appelle maison de prières pour tous les peuples* » (56-3-7).

Les trois premiers versets sont d'autant plus remarquables qu'ils sont un désaveu formel des prescriptions du *Deutéronome,* au chapitre XXIII, où il est dit expressément que l'eunuque n'est pas admis « dans l'église de Jéhova, » et qui repoussent également l'étranger et ses descendans, accordant seulement aux fils de l'Iduméen et à ceux de l'Égyptien d'être reçus à la troisième génération. Mais ce qui suit dans le *prophète* est l'admirable expression du caractère qu'avait pris alors la propagande juive et par lequel elle s'est emparée du monde. Si le monde en effet a judaïsé à l'époque chrétienne, c'est parce que le judaïsme lui-même s'était jusqu'à un certain point *déjudaïsé*, en ce sens du moins qu'il prétendait gagner tous les hommes à sa croyance et devenir ainsi une religion universelle.

Je crois que c'est par ce beau passage que se terminait le livre du *Second Isaïe*. Le morceau qui suit (56-8, 57-21), qui représente Israël livré, non-seulement aux vices, mais aussi à toutes les pratiques de l'idolâtrie, semble d'un autre temps et rappelle les *prophètes* du IIe siècle. Plus loin, au chapitre LXIII, l'image de ce vengeur, tout couvert de sang, qui punit les crimes de l'Idumée, n'a pu se produire sous l'Iduméen Hérode. J'expliquerai tout à l'heure ma pensée sur ces additions en général.

Mais je dois revenir encore sur les dix-sept chapitres que j'ai étudiés jusqu'ici, pour y considérer, non plus ce qu'ils nous apprennent sur les événemens particuliers de ce temps, ou même sur la situation générale d'Israël, mais le développement de cet esprit religieux qu'on peut appeler chrétien, et qu'on sent déjà dans les *prophètes* du IIe siècle, mais qui prend ici un accent encore plus vif et plus tendre. Les premières paroles du livre : « Consolez, consolez mon peuple, » en donnent tout de suite le ton (40-1). Et immédiatement après, vient un verset qui a passé dans l'Évangile : « Une voix crie : Frayez dans le désert la voie de Jéhova (1). » Un peu plus loin : « L'herbe se dessèche, la fleur tombe, mais la parole de Jéhova subsiste à jamais » (40-8). Ou encore : « Les cieux s'évanouiront comme une fumée, et la terre s'usera comme une étoffe, et ainsi périront ses habitans ; mais ma promesse et ma justice dureront toujours. » (51-6). Comparez *Matth.* (13-31).

Jéhova est « comme le berger qui conduit son troupeau ; il prend dans ses bras les agneaux et les porte dans son sein ; il aide à marcher les brebis pleines » (40-11). Comparez *Matth.* (12-11). Jéhova est déjà *le bon pasteur* (*Jean*, 10-14).

« Cieux, répandez votre pluie et que les nuées nous versent la paix ; que la terre s'ouvre ; que le salut germe et qu'on voie pousser la justice » (45-8). Cet admirable verset n'a pas été reproduit dans le Nouveau Testament, mais l'église chrétienne s'en est emparée et le répète tous les ans dans l'office de Noël : *Rorate cœli desuper.*

« Sion a dit : « Jéhova m'a abandonné, le Seigneur m'a oublié. Mais est-ce que la femme oublie son nourrisson ? Est-ce qu'elle laisse à l'abandon le fruit de ses entrailles ? Et quand elle oublierait, moi, je ne t'oublierai pas » (49-14). Jéhova est là plus que paternel. »

« Qu'ils sont beaux sur les montagnes, les pieds de celui qui annonce la bonne nouvelle, du messager de bonheur qui apporte le salut, qui dit à Sion : Ton dieu est roi ! » (52-7). C'est le verset que Paul applique à ceux qui prêchent l'évangile (*Rom.*, 10-15) et qui revient dans je ne sais combien de sermons.

« Allons, vous tous qui avez soif, venez, voici l'eau. Quand vous n'auriez pas d'argent, venez, prenez, nourrissez-vous, venez, prenez, sans argent et sans payer, du vin et de lait. Pourquoi donnez-vous de l'argent pour ce qui n'est pas du pain ? votre peine pour ce qui ne rassasie pas ? Approchez, écoutez ma voix et mangez ce qui est bon ; nourrissez-vous d'une graisse délectable. Prêtez l'oreille et

(1) *Matth*, 3, III ; mais l'évangéliste a déplacé les mots : *dans le désert.*

venez à moi; écoutez, et vous trouverez la vie » (55-1) (1). C'est ce touchant appel qui a inspiré celui de l'evangile : « Venez à moi, vous tous qui êtes surchargés et accablés, et je vous soulagerai » (*Matth.* 11-26).

« Cherchez Jéhova, pendant que vous pouvez le trouver; invoquez-le, pendant qu'il est proche » (55-6). Et dans *Mathieu :* « Cherchez et vous trouverez » (7-7).

« Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont au-dessus de vos voies et mes pensées de vos pensées » (55-9). Paul dit à son tour : « O profondeur de la sagesse de Dieu ! Combien ses conseils sont incompréhensibles et combien ses voies inexplicables ! » (*Rom.*, 11-33.) Et cela est devenu un des lieux-communs de la prédication chrétienne.

En vérité, ne faut-il pas bien de la complaisance pour admettre que de pareilles idées ont été exprimées dans de pareils termes, soit au temps de Sennachérib, soit à l'époque de Cyrus?

V.

On a vu que tout ce qu'on lit sous le nom d'Isaïe, depuis le chapitre XL jusqu'au chapitre LXVI inclusivement, est une addition au texte du *Premier Isaïe*, addition qui forme une composition à part, la mieux suivie certainement qu'il y ait dans aucun livre *prophétique*. Cela fait présumer qu'il peut se trouver ailleurs d'autres additions moins considérables, et je crois qu'il s'en trouve en effet : les unes suggérées par des événemens postérieurs à la date de l'œuvre principale où on les a placées, les autres qui peuvent être d'une date quelconque, mais qui, étant éparses et ne s'étant pas produites

(1) Par quelle erreur, âmes vaines,
Du plus pur sang de vos veines
Achetez-vous si souvent,
Non un pain qui vous repaisse,
Mais une ombre qui vous laisse
Plus affamés que devant!

Le pain que je vous propose...
C'est ce pain si délectable
Que ne sert point à sa table
Le monde que vous suivez.
Je l'offre à qui veut me suivre :
Approchez. Voulez-vous vivre?
Prenez, mangez et vivez.

(RACINE, *Cantiques*, 4.)

sous un nom qui les recommandât à l'attention, n'ont pu se conserver que quand on les a jetées dans un recueil déjà existant. Ce sont des additions de ces deux espèces qui forment les derniers chapitres rassemblés sous le nom d'*Isaïe*. Le chapitre LX n'est guère qu'une répétition des chapitres LIX et LIV. Aux chapitres LXV et LXVI, le *prophète* s'indigne contre ceux qui mangent de la viande de porc ; ce trait, dont on ne trouverait l'équivalent dans aucun autre *prophète*, me paraît d'un âge inférieur religieusement à celui où on se sentait placé jusque-là.

En revanche, il se trouve encore dans ces chapitres tel trait qui rappelle l'accent du *Second Isaïe :* « C'est toi qui es notre père ; Abraham ne nous connaît pas et Israël ne sait qui nous sommes : notre père, c'est toi, Jehova » (63-16). C'est déjà le *Pater noster*.

Un verset d'un tout autre caractère se trouve tout à la fin du recueil (66-24) : « Ils sortiront, dit Jehova, et ils verront les corps morts des hommes qui se sont révoltés contre moi ; car leur ver ne meurt pas, et le feu qui les consume ne s'éteint pas. » Il y a là une haine féroce, qui ne peut s'excuser que parce que les juifs souffraient beaucoup sans doute à l'époque où ils parlaient ainsi. Il est triste que l'évangile ait cru devoir recueillir encore ces paroles et les mettre dans la bouche de Jésus lui-même (*Marc*, 9-45).

Je parcours maintenant, en cherchant des additions, les autres *prophètes*. On est tenté d'en reconnaître une dans le *Premier Isaïe*, aux quatre derniers versets du chapitre XXIII au sujet de Tyr. Il n'est pas impossible, je l'ai dit, de les rapporter au temps du premier Hyrcan ; mais on comprendra encore mieux, si ces quatre versets ont été ajoutés au temps d'Hérode, la révolution qu'ils annoncent, et l'intervalle qu'ils font tout à coup franchir au lecteur. Et ce qui appuie cette conjecture, c'est que les *Psaumes*, dont la date est aussi, selon toute apparence, celle d'Hérode, reviennent plusieurs fois sur cette conversion de Tyr et des villes qui en dependent. Voir aussi *Zacharie* (9-2-7).

Dans *Jérémie*, je ne vois pas que tel passage attire particulièrement l'attention ; mais on ne peut s'empêcher de remarquer que le nom de *juif* ou *judéen*, qui ne se rencontre jamais dans les *prophètes* du IIe siècle, se présente au contraire souvent dans celui-là, mais seulement dans les derniers chapitres, et pas une seule fois auparavant. Or c'est surtout dans cette dernière partie du livre que Jérémie est donné comme mêlé de sa personne aux événemens qui aboutissent à la ruine de Jérusalem. Il y a là de quoi donner à réfléchir sur la valeur de ces récits. Voir plus haut mes réflexions sur *Zacharie*, 8-23.

Mais l'étude des chapitres XXXVIII, XLVIII d'*Ezéchiel* est partic-

lièrement intéressante à ce point de vue. Les deux premiers contiennent la description fameuse d'une aventure extraordinaire. Gog, prince de Magog, deux noms d'ailleurs inconnus (1), parti du fond des régions du nord et traînant une multitude de peuple à sa suite, vient porter la guerre sur la terre d'Israël, où il est vaincu et tué. Les commentateurs n'ont pu trouver une explication plausible de ces chapitres. La difficulté disparaît si on suppose qu'ils ont été ajoutés au texte d'*Ézéchiel* à l'époque de l'invasion des Parthes en Judée, où ils n'avaient pas encore paru, et où Antigone les appela vers l'an 40 avant notre ère. Gog est le Pacorus des historiens grecs et de Josèphe. La bataille où il fut vaincu et tué (par les Romains) n'eut pas lieu précisément en Judée, mais à côté, dans ce qu'on appelait la Cyrénaïque (Plut., *Antoine,* 34). De plus, en Judée même, les Parthes avaient livré à Hérode plusieurs combats où ils furent défaits et où ils laissèrent des morts (*Antiq.*, 14-13-8). Ce sont ces événemens que le *prophète* traduit avec une imagination dont les hyperboles répondent à la fois aux habitudes du genre et à l'impression qu'avait dû faire sur les juifs une invasion si inattendue et que les juifs étaient incapables de repousser par eux seuls.

Plus tard, quand Pacorus fut oublié, car cette espèce d'inondation n'eut qu'un temps bien court, ces deux chapitres ne durent paraître qu'une vision sans réalité présente, que l'avenir seul accomplirait, un avenir qui se confondait avec l'attente de la fin du monde. C'est ainsi que dans l'*Apocalypse*, après le règne de mille ans, on voit Gog et Magog (2), qui assiègent la ville des saints avec des armées innombrables, mais qui sont dévorées par le feu du ciel (20-7).

Les neuf derniers chapitres du livre qui porte le nom d'Ézéchiel sont remplis par le plan purement idéal d'une restauration du Temple, d'autant plus grandiose qu'elle ne coûte rien à l'écrivain. C'en est assez pour conjecturer tout d'abord que ce morceau a été écrit à l'époque où Hérode a pensé à rebâtir le Temple, et avant que cette reconstruction ait été exécutée. Et ce qui confirme cette conjecture, c'est la place que tient dans ces chapitres le Chef, *nasi,* qui n'est pas grand-prêtre et n'offre de sacrifices que par la main des prêtres (46-2), mais qui fournit les victimes et qui a droit ainsi que ses fils à des honneurs et à un domaine qui le mettent tout à fait à part (45-7-17 et 46-16.) Ces pages donc n'ont pu être écrites au IIe siècle sous les Asmonées, mais seulement sous Hérode.

(1) Chacun des deux se trouve une fois dans la Bible (*Genèse*, 10, 2 et II, *Chron.*, 5, 4), mais sans aucun rapport avec ce qu'ils signifient dans *Ézéchiel*.

(2) Et non plus Gog, prince de Magog.

Il est à remarquer que d'après Josèphe (*Antiq.*, 10-5-1) *Ézechiel* avait laissé *deux* livres de prophéties. Je crois comme Huet que ce IIe livre se composait de ce que je regarde comme une addition. Seulement Huet ne comprenait dans cette addition que les neuf derniers chapitres, tandis que j'y comprends les onze derniers (1).

J'ai déjà dit un mot de la Prière qui forme le chapitre III d'Habacuc : c'est encore une addition du temps d'Hérode. On le reconnaîtrait rien qu'à ces mots : *ton Oint* (verset 13), pour désigner le prince des juifs, expression qui ne se rencontre pas avant cette époque.

VI.

Le livre de *Daniel* n'était pas compté par les juifs parmi les livres des *prophètes*. Il ne faut pas se lasser de le redire, puisque l'église catholique le leur a assimilé (2). Il ne ressemble d'ailleurs à aucun autre, en ce sens que les *prophéties* qui y sont contenues sont d'un tout autre caractère. Elles y ont, particulièrement au chapitre XI, la précision d'un procès-verbal, auquel il ne manque que les noms propres, et qui suit les rois macédoniens qui ont dominé sur la Judée, depuis Alexandre jusqu'à Antiochus l'Épiphane. Aussi la critique n'a-t-elle eu aucune difficulté à reconnaître que cet écrit ne pouvait être du temps de Cyrus, et Porphyre avait déjà constaté que nécessairement l'écrivain avait vu Antiochus et ses violences contre les juifs. Mais c'était encore le faire trop vieux, et on va voir qu'il ne peut être antérieur au règne d'Hérode, ni même à sa mort.

Nabuchodonosor voit en songe une statue, dont la tête est d'or, la poitrine d'argent, le ventre de cuivre et les jambes de fer ; seulement, aux pieds, le fer est mêlé d'argile. Tout à coup une pierre vient la frapper, qui n'est pas lancée de main d'homme ; et rencontrant les pieds d'argile, elle la fait tomber ; tout est brisé. Puis la pierre grossit et devient une grande montagne, qui remplit toute la terre. Il est clair que les quatre métaux représentent les quatre empires qui se sont succédé à partir des Babyloniens en comptant comme deux empires distincts celui des Mèdes et celui des Perses ; le quatrième est celui des Macédoniens. Il est clair aussi que la pierre est l'empire romain, qui est l'empire du monde.

Au chapitre VII paraissent quatre bêtes, qui représentent aussi

(1) Si on croit que le verset 19-23 d'*Ézéchiel* se rapporte à la ruine des Asmonéens, il faudra encore regarder ce verset, et peut-être tout le chapitre (qui ne tient en rien à ce qui précède ni à ce qui suit), comme une addition.

(2) Elle a pu s'y croire autorisée par *Matth.*, 24, 15, et Josèphe parle de même (*Antiq.*, 10, 11, 7).

quatre empires. Ici la quatrième est l'empire romain, la seconde représente à la fois les Mèdes et les Perses. Mais il n'y a pas moyen de ne pas reconnaître Rome dans la quatrième bête, ainsi décrite : « Voici un quatrième animal, terrible, formidable et extrêmement fort ; il avait de grosses dents de fer ; il mangeait, brisait et foulait le reste sous ses pieds ; *il était différent de tous les autres* d'avant lui » (7-7). Et plus loin : « Il dévorera toute la terre » (7-23).

La quatrième bête portait dix cornes. Ces cornes sont les chefs suprêmes des juifs, les Asmonées, les seuls princes qui comptent aux yeux des juifs à cette époque, depuis que les royaumes de Syrie et d'Égypte n'existent plus. Ils sont exactement au nombre de dix, si on y comprend Judas le Maccabée, que Josèphe compte comme grand-prêtre, quoiqu'il ne paraisse pas l'avoir été (*Antiq.*, 12-10-6). L'écrivain a le droit de les rattacher à l'empire romain, puisque le *Premier livre des Maccabées* et Josèphe nous les représentent comme s'appuyant sur Rome, dès le temps même de Judas (I *Macc.*, 8-1, etc.). On comprend dès lors aisément que la petite corne qui s'élève du milieu des grandes est le parvenu Hérode. Il arrache trois cornes, c'est-à-dire les trois derniers Asmonées. Et c'est alors que la petite corne prend une figure humaine et une bouche insolente.

Son histoire se répète au chapitre VIII, avec des variantes (1) ; il y est dit qu'elle s'étend, c'est-à-dire la puissance d'Hérode, vers le sud, vers l'Orient et vers *le beau pays*, expression biblique qui signifie la Terre sainte (2). La suite annonce que ce roi s'attaquera à Jehova lui-même, qu'il suspendra le sacrifice quotidien, qu'il l'empêchera en assiégeant le Temple avec une armée. Ce roi au dur visage sera fort, *mais cette force ne sera pas la sienne*, et qu'enfin il sera brisé, mais non par la main d'un homme (8-23-25).

Au chapitre IX est le fameux compte des soixante-dix semaines, très obscur quant à son point de départ, mais où on se retrouve à la fin. Un *Oint* est retranché ; je pense que c'est Hyrcan, dépouillé de sa prêtrise ; un peuple étranger ravage la ville et le sanctuaire. Le sacrifice quotidien est suspendu, *et sur l'aile des abominations le dévastateur* (9-27). L'aile, c'est le faîte du Temple (3). Le dévastateur, c'est l'aigle, symbole de Rome, la grande dévastatrice. Et il s'agit de l'aigle d'or qu'Hérode avait fait placer sur la principale porte du Temple, ce qui était une *abomination* aux yeux des fidèles,

(1) On sait que ces deux chapitres ne se font pas suite, et ne sont pas même écrits dans la même langue. Les chapitres II-VII sont en chaldaïque et les chapitres VIII-XII en hébreu (ainsi que le premier).

(2) Gesenius, p. 780 *bis*.

(3) *Matthieu* l'appelle ainsi en grec, 4-5.

de sorte qu'Hérode étant mourant et comme déjà on le disait mort, une jeunesse ardente, soulevée par des docteurs fanatiques, abattit l'aigle et le mit en morceaux. Hérode fit brûler vifs les principaux auteurs de cette insulte (*Antiq.*, 17-6).

Tout concourt donc jusqu'ici à rapporter le livre de *Daniel* au temps d'Hérode. Mais au chapitre XI se présente une difficulté. Comment un écrivain de cette époque a-t-il eu l'idée de remplir tout ce chapitre de l'histoire des rois de Syrie, continuée jusqu'à Antiochus l'Épiphane auquel il s'arrête? C'est cette circonstance qui a fait admettre généralement par les critiques, depuis Porphyre, que le livre est écrit du temps d'Antiochus. Et on ne comprend pas d'abord quel intérêt ce chapitre pouvait avoir pour des lecteurs du temps d'Hérode. Je crois que l'explication de ce problème doit être cherchée dans cette supposition, qu'en paraissant parler d'Antiochus, l'auteur parle, en effet, d'Hérode lui-même. Antiochus avait été, au IIe siècle, le type de l'ennemi de Dieu. Hérode est un nouvel Antiochus. Comme le premier, il fait la guerre à Jehova et à ses fidèles; comme lui il livre Jérusalem en proie aux armes des Nations; il suspend le sacrifice quotidien; il profane le Temple en y étalant une image. Mais qu'on remarque les premières paroles par lesquelles l'écrivain l'annonce (11-21): « Alors s'élève un homme méprisé, pour qui la dignité royale n'était pas faite; mais il vient sournoisement et s'empare du royaume par des intrigues. » Un pareil portrait n'est pas celui du fils d'Antiochus le Grand, et on ne peut y reconnaître que l'usurpateur iduméen. Dans les versets suivans, on trouve des traits pris à l'histoire d'Antiochus, puisque c'est là la fiction adoptée; mais on en trouve aussi qui n'ont aucun rapport avec cette histoire, comme M. Édouard Reuss l'a fort bien vu, et il semble que c'est encore au temps d'Hérode qu'il faut les placer. « Le charme des femmes » (11-37) peut faire allusion à la destinée tragique de la fameuse Mariamne. Le roi du sud et le roi du nord (11-40) sont peut-être le roi d'Arabie et celui des Parthes; l'établissement entre la mer et la sainte-montagne (11-48) serait Césarée. Les nouvelles inquiétantes de l'Orient et du nord paraissent être celles qui remplissent le chapitre IX du livre XVI de Josèphe. Enfin le morceau se termine par l'annonce de la mort d'Hérode. L'auteur, qui écrivait probablement sous le fils d'Hérode Archélaüs, pouvait ainsi sans se compromettre satisfaire ses ressentimens.

Après la mort du roi, et après quelque temps de troubles et d'anarchie, le triage se fait entre ceux qui avaient été fidèles à Jéhova et ceux qui ne l'avaient pas été. « Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveillent, les uns

pour une vie éternelle, les autres pour l'opprobre et une éternelle ignominie » (12-2). Cette résurrection n'est, je crois, qu'une figure de style, pour dire que les mérites et les démérites, jusque-là enfouis dans l'ombre, reparaissent au grand jour. Ainsi se termine le livre de *Daniel*.

Mais je n'ai pas encore parlé d'un passage très remarquable. Après que les quatre bêtes du chapitre VII ont été condamnées et détruites, on voit paraître sur les nuées la figure d'un fils d'homme, c'est-à-dire d'un homme (en style juif) (7-13), qui reçoit de l'*Être aux longs jours* (7-9), c'est-dire du dieu suprême (1), un empire qui doit survivre à tous les autres et durer éternellement. C'est la première et la seule fois que paraît, dans l'Ancien Testament, l'idée du *Royaume des Saints* (7-22) ; je ne l'appellerai pas l'idée messianique, car il ne faut pas voir dans ce passage ce qu'on a appelé plus tard le Messie, et qui, dans l'Ancien Testament, n'est absolument nulle part. La forme humaine du verset 13 n'est qu'un symbole. Tandis que les empires des Nations sont figurés par quatre bêtes, l'empire des Saints l'est par un homme ; c'est l'expression de sa supériorité et de sa dignité. Il n'en est pas moins vrai d'ailleurs que dans la suite, quand se forma l'idée d'un Messie, on crut le reconnaître dans ce passage de *Daniel;* de là est venue, pour le désigner, cette expression de *Fils de l'homme,* adoptée peut-être par tous ceux qui l'attendaient et qui l'annonçaient, mais qui l'a été certainement par Jésus, de la bouche de qui elle a passé dans les Évangiles. Il n'y a rien dans *Daniel* qui marque mieux la modernité du livre, et qui le fasse reconnaître comme plus proche du christianisme.

J'ai achevé ma tâche, et je crois que ma démonstration est faite, soit pour le premier âge prophétique, qui est la fin du IIe siècle, soit pour le second âge, celui d'Hérode, et cette fois peut-être encore plus complètement et avec plus de précision. Ces deux âges littéraires sont en même temps, comme il est naturel, deux grandes époques de l'histoire des Juifs : la première qui est de beaucoup la plus belle, pleine de vigueur et de passion, où ce peuple, qui semble tout près d'être écrasé par une puissance redoutable, lutte et s'affranchit, à l'aide sans doute de l'affaiblissement inattendu de ses maîtres, mais d'abord par son énergie et par sa foi en son dieu, c'est-à-dire sa foi en lui-même. La seconde, très inférieure en réa-

(1) Il est à remarquer que le nom de Jéhova ne se trouve pas une seule fois dans la partie chaldaïque de *Daniel*. Il semble que l'auteur fasse déjà ce que firent plus tard les chrétiens, qu'il ôte à son dieu son nom local et sa marque juive. Jéhova reparaît au chapitre IV.

lité, et sur laquelle pèse la domination romaine, a cependant encore l'apparence au moins de la grandeur, grâce à un règne prospère et même brillant, mais surtout parce que la servitude de la Judée était couverte en quelque sorte par la fortune inespérée du judaïsme, qui s'emparait déjà à cette époque du monde grec.

Maintenant réussirai-je à faire adopter mon opinion à mes lecteurs? Je n'ose y compter, car, sans parler de la puissance d'une idée depuis longtemps accréditée, la tradition a des sentimens religieux qui la protègent. Tel ministre protestant, même des plus libres, qui ne croira pas, par exemple, que les *Prophètes* aient réellement prophétisé, aura peine cependant à diminuer, en les rajeunissant, la vénération qui entoure leurs noms et leurs œuvres. Les Israélites, ayant peu de dogmes, ont par cela même une grande liberté; mais ils ont aussi l'orgueil, d'ailleurs légitime, de leur religion et de leur bible, et ils tiennent aux dates antiques de leurs livres comme à des titres de noblesse; ils reprocheront à ceux qui penseraient comme moi de ne pas les respecter.

Je ne crois pas cependant que cette manière nouvelle de considérer les livres *prophétiques* les diminue. Quand on les reportait à une haute antiquité, l'idée qu'on pouvait s'en faire était bien confuse. Si on les croyait écrits avant les catastrophes qui mirent fin aux deux royaumes, et qu'on y supposait annoncées, on était tout à fait en dehors du rationalisme et en plein surnaturel. Si on les plaçait après la captivité de Babylone, le feu et la passion qu'on y sentait, l'orgueil et l'enthousiasme qui y éclatent, ne répondaient en aucune manière à la reconstitution lente, laborieuse et faible d'Israël. Au contraire, quand on les met au IIe siècle avant notre ère, tout est clair et tout est vivant. Les événemens qui se succèdent dans le cours si entraînant de vingt-cinq années, pleines des situations les plus émouvantes, donnent à tous les détails de la *prophétie* un sens et une couleur. Telle page même, toujours admirable dans toute hypothèse, comme le champ des ossemens dans *Ézéchiel*, est encore plus admirée et mieux sentie. On comprend que sous le coup de ces péripéties et dans l'enivrement de la victoire et de la liberté, la poésie soit éclose. On s'explique qu'il se soit élevé des voix dans lesquelles on entendait la voix collective de tout un peuple, et on ne s'étonne pas que ces écrivains qui parlaient pour tout le monde, et sans préoccupations proprement littéraires, aient imaginé de donner la parole aux Prophètes des temps antiques, qui, ceux-là, n'avaient rien écrit, mais qui avaient agi avec éclat et dont l'action remplissait l'histoire mythologique des vieux rois.

Un israélite français éminent, M. James Darmesteter, le répétait dernièrement : « Tout mouvement national produit un dégagement

de poésie (1). » Je le crois et je crois aussi que cela ne s'est jamais mieux vérifié que par l'épanouissement de la *prophétie* à la fin du IIe siècle.

Mais si on veut reconnaître le tort que l'attachement à la chronologie traditionnelle peut faire aux livres des *Prophètes,* on n'a qu'à ouvrir la savante traduction de M. Édouard Reuss, où l'auteur n'a pas voulu laisser passer le moindre détail sans essayer de s'en rendre compte. Par cela seul qu'on détachait ces compositions de leur date réelle, les interprétations qu'on en donnait devenaient arbitraires, et par cela seul qu'elles étaient arbitraires, elles ne pouvaient guère être toujours d'accord entre elles. De là des difficultés de tout genre, qui ont amené souvent la critique à isoler les morceaux les uns des autres, de manière à produire une véritable dislocation des *Prophètes.* C'est ainsi que le *Premier Isaïe*, à lui seul, a fourni jusqu'à seize fragmens prétendus distincts, et dispersés même en deux volumes, *disjuncti membra prophetæ;* tandis que tout se concilie quand on replace les prophéties au IIe siècle, ou s'il y a quelque part une addition ou une interpolation, on a vu que cela se réduisait à bien peu de chose.

Pour dire toute la vérité, je crois que le plus grand obstacle que peut rencontrer aujourd'hui la thèse que je soutiens est l'indifférence du public sur ces matières. Au temps de Voltaire, la France était passionnée pour la critique biblique, et elle devait l'être, car la critique lui apportait la liberté de la pensée. Aujourd'hui cette liberté est pleinement acquise ; les grandes questions, en fait d'exégèse, sont épuisées, et celles qui restent paraissent à beaucoup plus difficiles que intéressantes. Il y a dans les *Prophètes* des pages éclatantes, que tout le monde a lues. Mais bien des parties dans leurs livres sont arides et même obscures, surtout quand on ne les met pas à leur place. Rechercher la date exacte de ces écrits est un travail ingrat, dont on ne se soucie pas de se donner la peine. Cependant il y a encore des esprits curieux, qui voudraient, non pas tout savoir (ce qu'on peut espérer de savoir de ces temps-là est si peu de chose !), mais savoir le plus possible, et surtout n'être pas dupes; ne pas attribuer, par simple accoutumance, au temps de Nabuchodonosor, ou même de Sennachérib, ce qui a été pensé et écrit sous les Antiochus ou les Ptolémées. Ceux-là ne sont pas nombreux, mais ils sont prêts à tout lire, et c'est pour eux que j'ai écrit.

ERNEST HAVET.

(1) *Rapport à la Société asiatique.* 1888, p. 100.

Quand il entra, on était prêt à le recevoir : Roberte, immobile à sa place ; Florestan, un genou sur le canapé-borne qui occupait le milieu de la pièce, et élevant la voix pour raconter une anecdote rien moins qu'inédite.

— Ma chère, dit M. de Fossanges sans regarder Florestan, je suis forcé de partir dès demain pour Taillevent. J'irai vous parler chez vous, tout à l'heure, quand nos hôtes seront couchés.

Et il tourna les talons.

— Qu'est-ce que cela veut dire? murmura Roberte. Ce départ, cet entretien...

— Vous êtes inquiète?

— Non. Mais je n'irai pas à Dieppe demain.

— Mais, si votre mari s'en va...

— Raison de plus.

En ce moment, arrivait Mabel, plus contrainte et gênée que curieuse.

— Rien de nouveau ici? demanda-t-elle avec un accent d'indifférence vraiment méritoire. J'arrive du fin fond du parc.

— Rien du tout, lui répondit brusquement son amie en se levant pour lui tourner le dos tout aussitôt.

Florestan demeurait seul avec Mabel, face à face. Il lui dit :

— C'est à vous qu'il faut demander ce qu'il y a de nouveau, madame... Vous devez le savoir, en tout ou en partie. Car...

— Trêve d'épigrammes entre nous! interrompit la baronne Gueyrard d'un ton ému et grave. Ce qu'il y a de nouveau, c'est que vous avez de très récens motifs de veiller, d'être sur vos gardes... de vous défier de vous-même et de vos gestes. Cela vaudra infiniment mieux, pour vous et pour Roberte, que de vous défier de moi.

— L'un n'empêche pas l'autre, riposta Florestan avec une inclination de tête assez impertinente.

Et, à son tour, il s'en alla, laissant Mabel partagée entre l'anxiété, la colère et la satisfaction, — la satisfaction d'une vengeance prochaine et imprévue, dont elle sentait à peine le remords et que, d'ailleurs, elle ne pouvait croire bien terrible, parce qu'elle ne croyait pas à la chute complète de son amie.

HENRY RABUSSON.

(La dernière partie au prochain n°.)

ÉTUDES

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

LE TRAITÉ DU MANTEAU DE TERTULLIEN.

On trouve, dans les œuvres de Tertullien, un petit traité intitulé : *de Pallio* (du Manteau), qui doit sa celebrité à la peine qu'on éprouve pour le comprendre. Les commentateurs, qui sont attirés vers l'obscurité, comme d'autres vers la lumière, s'en sont fort occupés ; ils ont fait de grands efforts pour l'éclaircir, et n'y sont arrivés qu'en partie. Un de ces commentaires surtout, celui de Saumaise, est resté dans la mémoire des savans : c'est une œuvre remarquable, et qui fait grand honneur à l'érudition française du XVIIe siècle. Il s'en faut pourtant que Saumaise ait dissipé tous les nuages ; s'il a mieux expliqué le détail des mots et des phrases, le sens de l'œuvre entière reste toujours assez incertain. On a tant de difficulté à s'en rendre compte que Malebranche, dans sa *Recherche de la vérité*, n'y voit qu'un amas d'images incohérentes, et qu'il regarde Tertullien comme le type de ces auteurs brillans et vides « qui ont le pouvoir de persuader sans raisons, en étourdissant et en eblouissant l'esprit, et uniquement par cette puissance trompeuse que les imaginations exercent les unes sur les autres. »

Je voudrais reprendre à mon tour ce petit problème et chercher s'il est possible de savoir ce que Tertullien voulait faire quand il

composa son traité *du Manteau*. C'est une question qui semble d'abord assez peu importante, et de nature à plaire plutôt aux érudits qu'aux gens du monde. J'aurais fort hésité à l'aborder devant eux, craignant de les ennuyer, si elle n'offrait l'occasion de toucher à quelques points intéressans de l'histoire des premiers temps du christianisme.

I.

Pour comprendre l'ouvrage, il faut d'abord avoir une idée de l'auteur. L'homme est, du reste, fort curieux à étudier, et assez facile à connaître. C'est une figure si originale et d'un relief si puissant qu'il est aisé d'en esquisser les contours.

De sa biographie nous savons peu de chose : il était de Carthage et vivait à l'époque de Septime Sévère. Ses premiers ouvrages datent de la fin du IIe siècle et l'on suppose qu'il a prolongé sa vie jusqu'au milieu du siècle suivant. Il n'était pas chrétien de naissance, et rappelle plus d'une fois le temps où il attaquait et raillait la nouvelle doctrine qu'il ne connaissait pas encore. On voit, à la façon dont il en parle, qu'il devait être alors pour elle un ennemi fougueux; mais quand il l'eut embrassée, il en devint aussitôt le plus passionné défenseur.

C'était en toute chose une nature de feu. D'ordinaire, on attribue la violence de son tempérament au pays d'où il tirait son origine, et l'explication paraît d'abord assez plausible. Cependant il faut ne pas oublier que l'Afrique a donné à l'église des docteurs qui ne ressemblent guère à Tertullien. Pour n'en citer qu'un, l'évêque de Carthage, saint Cyprien, fut un politique habile, qui sut se tirer adroitement de conjonctures délicates et ne poussa rien à l'extrême. Il n'hésita pas à se dérober aux bourreaux, dans une première persécution, parce qu'il jugeait utile de vivre, et s'offrit à la mort, dans la seconde, parce qu'il voulait donner aux fidèles un grand exemple. Cet homme sage, qui n'agissait jamais qu'avec réflexion et mesure, était pourtant un Africain comme Tertullien, ce qui montre que l'influence des milieux n'est pas aussi souveraine qu'on le dit, et que le même pays peut produire à la même époque des opportunistes et des intransigeans.

En réalité, les gens de ce tempérament ne sont tout à fait rares nulle part, même dans l'église, et nous en avons vu de nos jours qui, sans être nés en Afrique, apportaient des humeurs terribles à la défense d'une religion de paix. Le premier trait de leur caractère, c'est qu'ils sont raides, entiers, absolus, qu'ils regardent toute concession comme une faiblesse, qu'au lieu d'éviter les difficultés

ils les font naître, qu'ils exigent qu'on accepte aveuglément leurs opinions et qu'en même temps ils travaillent à les rendre de moins en moins acceptables, qu'ils semblent fiers de heurter le sentiment public, qu'ils prennent volontiers des poses d'athlètes et vont en guerre à tout propos, qu'ils possèdent le talent de l'insulte, et l'exercent de préférence aux dépens de leurs meilleurs amis.

Ces violens ont en général de grands avantages sur les modérés. Non-seulement ils plaisent aux violens comme eux, par l'affinité de leurs caractères; mais ils ne déplaisent pas non plus aux timides, sur qui la décision et la force exercent un grand empire, et qui sont très portés à admirer chez les autres des qualités dont ils ne se sentent pas eux-mêmes capables. Celui-ci avait de plus un très beau génie; il possédait une grande vigueur de dialectique, de vastes connaissances, une façon de s'exprimer frappante et personnelle. L'église, lorsqu'elle eut fait sa conquête, dut être très fière de lui; elle avait eu jusque-là fort peu d'hommes de lettres, ce qui semblait donner raison à ses ennemis quand ils se moquaient de l'ignorance des chrétiens et prétendaient que les plus savans d'entre eux n'étaient bons qu'à discuter avec de pauvres gens ou de vieilles femmes. Les ouvrages de Tertullien réfutaient ces railleries: l'église avait enfin un défenseur qu'elle pouvait opposer à tous les beaux esprits de l'école. L'apologie qu'il publia de la religion chrétienne, et qui fut un de ses premiers livres, était de nature à causer une vive admiration dans la communauté et quelque surprise en dehors d'elle. Aucune œuvre de ce genre et de cette importance n'avait encore paru en latin (1). Et ce n'était pas seulement la langue qui était nouvelle; la défense du christianisme y était présentée d'une façon originale et tout à fait appropriée à l'esprit de ceux pour qui le livre était écrit. Les apologistes grecs, si nous en jugeons par saint Justin, se servaient d'ordinaire d'argumens généraux et philosophiques; ils invoquaient en faveur des chrétiens la raison, le bon sens, l'humanité. Ils s'adressaient à

(1) Contrairement à l'opinion d'Ébert et de M. Renan, je crois Minucius Félix postérieur à Tertullien. Récemment, M. Massebieau, dans un article très intéressant de *la Revue de l'histoire des religions* (t. xv, mai 1887), me paraît avoir opposé d'excellens argumens à ceux de M. Ébert, qui, jusqu'ici, ont paru faire autorité. La question me semble surtout vidée par la découverte qu'on a faite à Constantine, l'ancienne Cirtha, d'inscriptions qui concernent Natalis, l'un des interlocuteurs de l'*Octavius* et qui sont postérieures au règne de Septime Sévère. A ce propos, je ferai remarquer que Minucius Félix, aussi bien que Natalis, était né en Afrique, et qu'on a récemment trouvé à Carthage et à Tebessa des inscriptions qui relatent ce nom. Ainsi, les premiers chrétiens qui aient écrit en latin, aussi bien à Rome qu'à Carthage, étaient Africains de naissance. Ne serait-ce pas qu'à Rome, comme dans les grandes villes envahies par les Orientaux, le christianisme persista longtemps à parler grec, tandis qu'en Afrique, dès le premier jour, il s'exprima en latin?

l'homme plus qu'au Romain. C'est le Romain surtout que Tertullien veut convaincre; il lui parle en juriste et en politique. Il essaie de lui prouver que tout est injuste dans les procédures qu'on applique aux chrétiens. Il soutient que la torture, qui a été imaginée pour découvrir la vérité, ne doit pas servir à leur faire dire un mensonge. Il montre qu'on va chercher, pour les perdre, des lois hors d'usage, et demande hardiment qu'on porte enfin la cognée dans cette forêt de vieux plébiscites et de sénatus-consultes démodés, qui, si on ne les abroge une bonne fois, peuvent fournir des armes à toutes les haines et autoriser toutes les iniquités. A cette façon de raisonner on reconnaît l'homme d'affaires, accoutumé aux discussions juridiques et qui a dû fréquenter le tribunal du préteur. Voilà ce qu'il y avait de nouveau dans l'*Apologie* de Tertullien. C'est par ces qualités qu'elle frappa non-seulement les Romains, pour qui elle était faite, mais aussi les Grecs, qui d'ordinaire n'admiraient qu'eux-mêmes et qui pourtant s'empressèrent de la traduire dans leur langue. Ainsi la chrétienté entière l'adopta, et elle devint la défense commune de toute l'église menacée. C'était un grand service que Tertullien rendait à ses frères; mais nous allons voir que par ses exagérations et ses violences il les a plus compromis encore qu'il ne les avait servis.

La société chrétienne traversait à ce moment une crise difficile. On n'était plus à l'époque où la petite congrégation, presque uniquement composée de gens du peuple ou d'étrangers, pouvait s'isoler du reste du monde, où les fidèles se réunissaient paisiblement, aux jours de fête, dans quelques oratoires ignorés, et, le reste du temps, vaquaient à leurs occupations obscures, dans leurs boutiques et leurs ateliers, sans se faire remarquer de personne. Peu à peu, à ces gens peu connus et dont on ne savait pas le nom s'étaient joints des personnages de quelque importance, des bourgeois, de riches affranchis, comme ce Calixte, un futur pape, qui avait commencé par être banquier, et même, à ce qu'on dit, par emporter l'argent de ses actionnaires, des professeurs, des officiers, des magistrats, et, sous Marc-Aurèle, des sénateurs. Ce succès réjouissait beaucoup Tertullien qui disait aux païens, d'un air de triomphe : « Nous remplissons les villes, les châteaux, les îles, les municipes, les bourgades, les camps même, les tribus, les décuries, le palais du prince, le sénat, le forum : nous ne vous laissons que vos temples.» Mais cette diffusion rapide, dont le christianisme était si fier, allait lui créer de grands embarras. L'ancienne religion, pendant une domination de tant de siècles, avait trouvé le moyen de se mêler à tout. La famille et l'état reposaient sur elle. Il n'y avait pas d'acte de la vie publique et intérieure qui ne fût ac-

compagné de prières et de sacrifices. Le magistrat municipal, le fonctionnaire de l'empire, le soldat et l'officier ne pouvaient se dispenser sous aucun prétexte de prendre part à des cérémonies qui se célébraient pour l'état et le prince. A la vérité, c'étaient ordinairement de pures formalités qui n'engageaient guère la conscience. La religion officielle ne consistait qu'en pratiques extérieures auxquelles la plupart des gens attachaient si peu de signification qu'ils ne comprenaient pas qu'on eût quelque scrupule à les accomplir. « Pourquoi, disait-on aux chrétiens, ne pas consentir à brûler un peu d'encens et à murmurer quelques prières devant la statue de Jupiter? » et, s'ils s'y refusaient, les plus doux, les plus clémens de leurs ennemis, comme Pline le Jeune, perdaient patience et les traitaient d'orgueilleux, d'entêtés, dont l'obstination méritait tous les supplices. Que fallait-il donc faire? devait-on, en se faisant chrétien, quitter le rang qu'on occupait dans le monde, s'éloigner de la carrière qu'on avait jusque-là suivie, cesser d'être décurion ou duumvir dans sa ville natale, tribun ou centurion dans l'armée, procurateur de César, administrateur ou fonctionnaire? et même, si l'on ne pouvait pas échapper autrement à la contagion de l'idolâtrie, était-on forcé de renoncer à toutes les habitudes de la vie intime, aux réunions de la famille ou de l'amitié, et de se condamner à une sorte de retraite ou de sécession dans l'intérieur de la maison? Ces questions préoccupaient douloureusement la société chrétienne, d'autant plus qu'elles n'étaient pas résolues par tous les docteurs de la même manière. Les plus doux étaient portés à rassurer les âmes troublées et se prêtaient volontiers à des accommodemens qui permettaient aux fidèles de garder leur foi sans abandonner leur position; mais il y en avait aussi de rigoureux, à qui les moindres compromis paraissaient des crimes.

Je n'ai pas besoin de dire de quel côté se trouvait Tertullien. Personne ne sera surpris qu'avec le caractère qu'on lui connaît il fût au premier rang de ceux qui ne voulaient pas entendre parler de concessions. Nous avons un traité de lui contre l'idolatrie (*De Idololatria*), qui est bien connu et qu'on a souvent cité et analysé, mais auquel il faut toujours revenir quand on veut avoir une idée de la situation des chrétiens et des embarras cruels auxquels ils étaient alors livrés. Il y traite à sa manière quelques-unes des questions que les fidèles posaient avec anxiété aux docteurs de l'église. Il commence par celles qui semblent les plus faciles à résoudre. Et d'abord il se demande si un chrétien peut fabriquer des idoles; assurément non, puisqu'il sert ainsi la cause d'une religion ennemie. On a beau dire qu'on les fabrique, mais qu'il ne les adore pas : « Tu les adores, répond Tertullien, puisque c'est grâce à toi

qu'elles peuvent être adorées. Tu ne te contentes pas de leur offrir le sang d'une bête, tu te sacrifies toi-même en leur honneur; tu leur immoles ton génie; tu leur verses tes sueurs en libation. Au lieu d'encens, tu leur fais hommage de ton art. Tu es plus qu'un prêtre pour elles, puisque c'est par toi qu'elles ont des prêtres; c'est ton talent qui en fait des dieux. » Rien d'abord ne semble plus naturel que cette défense; mais, quand on regarde de près, on voit qu'elle va plus loin qu'il ne paraît, et que, si on la pousse à l'extrême, elle peut avoir les plus graves résultats. Depuis si longtemps que régnait l'idolâtrie, l'Olympe semblait être devenu le pays naturel des imaginations. Les scènes de la mythologie alimentaient la peinture comme la poésie; les statues des dieux et des déesses, en marbre, en bronze, en terre cuite, remplissaient les maisons aussi bien que les temples. Défendre aux sculpteurs et aux peintres de les reproduire était tarir la source de leurs inspirations ordinaires et proscrire les arts. L'église semblait avoir reculé devant cette conséquence rigoureuse. Dans la peinture décorative, où les représentations ont moins d'importance, elle permettait qu'il se glissât quelques figures qui vinssent en droite ligne de la vieille mythologie. Sur les voûtes mêmes des catacombes, dans les lieux les plus saints, on trouve parfois des génies ailés, portant des flambeaux et des couronnes, à côté des graves Orantes ou de Jonas sous son arbre. Nous ne voyons pas que les artistes qui peignaient ces images profanes soient, dans la communauté chrétienne, plus mal notés que les autres, et Tertullien nous dit même qu'il y eut de ces faiseurs d'idoles qu'on éleva aux honneurs ecclésiastiques. Une pareille faiblesse l'indigne; et, loin de tremper dans ces complaisances, il se plaît à jeter une sorte de défi à cette société où le goût des arts était resté si vif. Pendant qu'elle cherche à faire ses dieux les plus beaux possibles, il éprouve une joie insolente à soutenir que Jésus-Christ était laid. Il n'est pas éloigné de vouloir qu'on s'en tienne aux prescriptions du *Deutéronome* qui défend absolument qu'on reproduise la figure des hommes et des animaux; si les artistes réclament, il se moque d'eux et entreprend de leur prouver qu'ils ne sont pas tant à plaindre. Ne peuvent-ils pas employer leur talent à d'autres usages? Celui qui travaille le bois, « au lieu de faire sortir le dieu Mars d'un tilleul, » en tirera des armoires et des coffres; ceux qui travaillent les métaux feront des plats et des marmites. Ils ne risquent pas au moins de manquer d'ouvrage : on a plus souvent besoin dans le monde de marmites que de dieux. — Ces plaisanteries nous font bien connaître que l'intérêt des arts était le moindre de ses soucis.

Après avoir ainsi condamné les fabricans d'idoles, Tertullien

s'occupe de ceux qui les ornent et les décorent; puis, de tous les métiers qui ont quelque rapport avec l'idolâtrie, des architectes qui bâtissent ou réparent les temples, des marchands d'encens, de victimes ou de fleurs. Pendant qu'il est en train, il voudrait bien étendre sa sévérité au commerce tout entier. Comment le commerce peut-il convenir à un serviteur de Dieu, puisqu'il repose sur l'avidité et la convoitise? Tout négociant désire devenir riche; et, le moyen qu'il prend d'ordinaire pour y arriver plus tôt, c'est de tromper et de mentir. Il y a au moins certaines professions dont un chrétien doit à tout prix s'abstenir; par exemple, il ne sera pas diseur de bonne aventure, ou astrologue : celui qui essaie de lire l'avenir dans les astres traite les astres comme des dieux, ce qui est un crime. Il ne sera pas *lanista*, ou maître des gladiateurs. Le *lanista* enseigne à ces malheureux à se tuer avec grâce, et le Seigneur a dit : « Tu ne tueras point. » Il ne sera pas non plus maître d'école ou professeur de belles-lettres : il serait forcé de faire expliquer aux enfans des livres pleins de fables, de leur enseigner l'histoire, les attributs et les généalogies des dieux. D'exclusion en exclusion, il en arrive à se demander s'il peut être permis à un chrétien d'entrer dans les fonctions publiques. C'était une question grave, et nous voyons qu'elle était fort discutée autour de Tertullien. Pour lui, la réponse n'est pas douteuse : « Si l'on admet, dit-il, qu'on puisse être magistrat sans faire des sacrifices ou en ordonner, sans offrir des victimes, sans s'occuper des temples ou désigner des gens qui s'en occupent, sans donner des jeux et y présider, sans juger de la fortune ou de la vie des citoyens, sans les condamner à la prison et à la torture, alors on pourra décider qu'il est permis à un chrétien d'être magistrat. » Les jeux surtout lui causent une aversion profonde. Ils étaient devenus la plus grande passion du monde antique. Le plaisir que les Romains y prenaient était si vif que sans le théâtre et le cirque ils ne comprenaient plus l'existence. Il ne leur semblait pas possible qu'un homme pût y renoncer de son plein gré; aussi étaient-ils tout à fait surpris de voir que les chrétiens s'abstenaient ordinairement d'y paraître. Ils n'étaient pas éloignés de croire que c'était pour eux une manière de se préparer au martyre, et supposaient qu'ils se privaient de ce qui faisait le charme de la vie pour avoir moins de peine à la quitter. Tertullien est sans pitié pour tous ceux qui assistent aux spectacles; il regarde ce crime comme le plus grand de tous et le plus indigne de pardon. Le théâtre lui semble la maison du diable, et il raconte qu'un malin esprit s'étant un jour emparé d'un chrétien qui s'était trouvé par hasard à des jeux publics, comme l'exorciste demandait au démon de quel droit il se permettait d'entrer

dans le corps d'un serviteur de Dieu, l'autre répondit : « Je l'ai rencontré chez moi. » On peut donc dire que la conclusion de Tertullien est qu'il faut se tenir loin des plaisirs, des honneurs, des affaires, c'est-à-dire de tout ce qui semblait aux Romains de ce temps mériter la peine de vivre.

II.

Au premier abord cette rigueur ne nous surprend guère : il y a toujours eu deux courans opposés dans l'église ; aux docteurs sévères, qui veulent qu'on se sépare tout à fait du monde, s'opposent les moralistes plus indulgens qui cherchent une manière honnête de s'accommoder avec lui ; les jansénistes et les jésuites sont de tous les temps. Au milieu du IIIe siècle, pendant la persécution de Dèce, le poète Commodien, qui était de l'école de Tertullien, se plaint amèrement de ces ecclésiastiques faciles qui, par bonté d'âme, par intérêt ou par peur, dissimulent aux fidèles la vérité, cherchent à leur rendre tout aisé, tout uni, et ne leur disent jamais que ce qu'il leur fera plaisir d'entendre ; il va même jusqu'à les accuser à deux reprises de recevoir de petits présens pour se taire. Non seulement ces casuistes indulgens devaient être assez nombreux, mais il est probable que leur influence l'emportait sur celle de leurs adversaires, puisqu'en réalité il y avait chez les chrétiens des négocians, des banquiers, des artistes, des professeurs, des magistrats, ce qui prouve bien que les anathèmes de Tertullien ne parvenaient pas à prévaloir contre les nécessités de la vie. Naturellement, il en était fort irrité, et, comme l'opposition ne faisait que l'exaspérer, on comprend que, dans sa colère, il ait souvent passé toutes les bornes. Du reste, ces exagérations sont naturelles à tous ceux qui entreprennent de réformer les mœurs publiques ; ils enflent la voix pour se faire mieux entendre et demandent beaucoup afin d'obtenir quelque chose. Mais il faut avouer qu'ici la sévérité poussée jusqu'à ces limites présentait de grands dangers et que les esprits sages n'avaient pas tort de s'en plaindre.

Elle avait d'abord l'inconvénient de porter le trouble dans les consciences chrétiennes. Les sacrifices que le christianisme exigeait de ceux qui embrassaient ses doctrines étaient graves ; il est clair qu'ils ne devaient pas s'y résigner sans douleur. Quand on leur demandait de rompre avec de vieilles habitudes et de respectables traditions de famille, de quitter des occupations qui leur étaient chères et profitables ou des dignités qu'ils regardaient comme l'honneur de leur maison, on comprend que leur âme fût déchirée de regrets. Cette épreuve pénible, dont tous ne sortaient

pas aisément victorieux, Tertullien a le tort de la rendre plus pénible encore par l'excès de ses exigences et la dureté avec laquelle il traite ceux qui se permettent d'hésiter. Ces malheureux fouillaient les livres saints pour y trouver quelque texte qui favorisât leur résistance. La nécessité les rendait ingénieux, subtils, habiles à interpréter dans leur intérêt les mots et les phrases de l'Écriture. Mais ils avaient affaire à un maître dialecticien qui n'était jamais à court, qui opposait à leurs textes des textes contraires et les foudroyait sans cesse d'argumens nouveaux. Quand, pour s'excuser de prendre quelque part aux plaisirs de la foule, ils s'appuyaient sur cette parole de l'apôtre : « Réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent et pleurez avec ceux qui pleurent, » il leur rappelait qu'un autre apôtre a dit : « le siècle se réjouira, mais vous, vous pleurerez. » Aux astrologues qui se défendent par l'exemple des mages dont le Christ a bien voulu accepter les présens, ce qui prouve qu'il ne leur était pas contraire, Tertullien se contente de dire que sans doute les mages ont été bien reçus au berceau du Christ, mais qu'en les avertissant de revenir par une autre route, Dieu voulait évidemment leur donner l'ordre d'abandonner leur méchant métier. Les fonctionnaires publics, pour se faire pardonner, rappellent que Daniel et Joseph ont été ministres d'un roi : « Daniel et Joseph, réplique Tertullien, étaient esclaves, et par conséquent forcés d'accepter les fonctions dont on les chargeait. Vous autres, vous pourriez les refuser, puisque vous êtes libres, et vous les demandez! » Si par malheur, dans cette lutte de citations et de subtilités, ces pauvres gens, harcelés par leur redoutable adversaire, se permettent de dire, ce qui nous semble bien naturel : « Mais comment vivrons-nous? » il ne se contient plus : « Que dites-vous : « Je serai pauvre? » le Seigneur n'a-t-il pas dit : Bienheureux les pauvres? « Je n'aurai pas de quoi manger. » — N'est-il pas écrit qu'on ne doit pas s'inquiéter du vivre et des vêtemens? — « J'avais pourtant quelque fortune. » — Il faut vendre tout ce qu'on a et le donner aux pauvres. — « Mais nos fils et nos petits-enfans, que deviendront-ils? » — Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière est un mauvais ouvrier. — « Je jouissais pourtant dans le monde d'un certain rang. » — On ne peut pas servir deux maîtres. — Si tu veux être le disciple du Seigneur, prends ta croix et suis le Seigneur. Parens, femme, enfans, il t'ordonne de tout quitter pour lui. Quand Jacques et Jean furent emmenés par Jésus-Christ et qu'ils laissèrent là leur père et leur barque, lorsque Mathieu se leva de son comptoir de percepteur et trouva même qu'il était trop long de prendre le temps d'ensevelir son père, aucun d'eux a-t-il répondu à Jésus qui les appelait : « Je n'aurai pas de

quoi vivre? » C'est de ce ton qu'il réfute leurs argumens; il n'éprouve aucune pitié pour leurs inquiétudes et leur trouble, et semble même triompher du désespoir où il les jette.

Et remarquons qu'il ne s'agissait pas seulement d'une grande bataille, qu'on livrait une fois en sa vie, pour savoir s'il fallait ou non quitter la profession qu'on avait exercée jusque-là; le combat recommençait sans cesse. Tous les jours des questions nouvelles se posaient pour des minuties, et Tertullien, en sa qualité de moraliste intraitable, n'est pas moins exigeant pour les petites choses que pour les grandes. Sur toutes les matières, il pousse le scrupule jusqu'à des raffinemens incroyables. Il peut arriver à un chrétien d'être invité par des parens, des amis, des voisins, à des fiançailles, à une noce, aux fêtes qui se célèbrent dans les familles, quand le fils de la maison, huit jours après sa naissance, reçoit le nom qui doit le désigner, ou, à dix-huit ans, prend la robe virile; dans ces cérémonies, il y a des prières, des sacrifices : est-il permis au chrétien d'y paraître; et, s'il y assiste, quelle attitude doit-il garder? Quand il rencontre un païen sur son chemin, il ne peut refuser de causer avec lui. Avec quel soin, s'il lui parle, ne doit-il pas veiller sur ses paroles! Quels raffinemens de scrupules, pour ne pas dire un mot qui puisse compromettre sa foi! Par exemple, il est entendu qu'un chrétien ne doit pas prononcer le nom des dieux : c'est un sacrilège. Mais que fera-t-on, quand ce nom désigne une rue ou une place publique? Sera-t-il défendu de dire qu'un tel demeure dans la rue d'Isis ou sur le quai de Neptune? Pour cette fois, Tertullien cède, car les plus rigoureux ne vont jamais jusqu'au bout de leur intransigeance. Mais bientôt il reprend toute sa sévérité. Un jour qu'un fidèle se disputait avec un païen, l'autre lui dit : « Que Jupiter t'emporte! » — « Qu'il t'emporte plutôt toi-même! » répond le chrétien, sans penser à mal. Aussitôt Tertullien entre en fureur. Parler ainsi, n'est-ce pas reconnaître la divinité de Jupiter et renoncer au Christ? Et voilà comment un mot qui échappe dans la chaleur d'une discussion peut devenir un crime. Avec cette nécessité de se surveiller sans cesse et les périls que la foi court à chaque instant, Tertullien a bien raison de comparer la vie à un voyage sur mer entre des écueils et des bas-fonds.

Un autre danger de ce rigorisme extravagant, c'est qu'il risquait de brouiller tout à fait la communauté chrétienne avec l'autorité publique, qui était déjà bien mal disposée pour elle. Au fond, pourtant, Tertullien n'était pas un ennemi de l'autorité. Comme tous les esprits de sa trempe, il avait du goût pour les gouvernemens forts. L'opposition philosophique et libérale, qui ne se manifestait d'or-

dinaire que par des bons mots, avait le don de l'irriter, et il parle légèrement de cette société élégante et amollie qui n'était rebelle qu'en paroles, *sinon armis, saltem lingua semper rebelles estis.* Au contraire, il prêche partout l'obéissance aux pouvoirs établis et se montre plein de respect pour le prince, qui lui semble une sorte de lieutenant de Dieu, *a Deo secundus.* Mais ce respect n'a rien de servile. S'il honore l'empereur, il refuse énergiquement de l'adorer. Il lui fait sa part, une très large part, dans les choses humaines; mais il n'entend pas lui accorder tout : « Si tout est à César, dit-il, que restera-t-il pour Dieu? » Or César est accoutumé à tout prendre, et il est probable que ces réserves, quelque raisonnables qu'elles nous paraissent, ne seront pas de son goût. Il trouvera, du reste, dans les opinions soutenues par Tertullien, d'autres motifs de se fâcher. Nous avons vu ce que Tertullien pense des jeux publics et avec quelle rigueur il défend aux chrétiens d'y assister. Ces jeux étaient presque toujours donnés en l'honneur du prince; ils rappelaient ou l'anniversaire de sa naissance, ou son avènement au trône, ou quelque événement heureux qui lui était arrivé; en refusant de s'y associer, on devait paraître indifférent ou contraire à son bonheur et à sa gloire. Quand une lettre couronnée de lauriers apportait à Rome l'annonce d'une victoire, c'était l'usage, chez les bons citoyens, d'illuminer leur porte et de l'entourer d'une guirlande de fleurs. Rien ne paraît d'abord plus innocent, et nous savons que les chrétiens étaient fort empressés à rendre à l'empereur un hommage qui ne leur semblait pas contraire à leur religion. Mais tel n'est pas le sentiment de Tertullien. Il se souvient que, dans la maison antique, la porte est un endroit sacré, et que Varron lui attribue trois dieux, qui sont spécialement chargés de la protéger. N'est-il pas à craindre qu'en y plaçant des fleurs et des lumières on n'ait l'air d'honorer les idoles? Il faut donc qu'au milieu de l'allégresse commune les portes des chrétiens seules restent sombres et nues. Les voilà ouvertement désignés à la méfiance de l'empereur et à la colère du peuple. A plus forte raison leur doit-il être défendu de se mêler, pendant les jours de fête, aux explosions de la joie populaire. Tertullien, pour les en détourner, se plaît à leur en faire des tableaux peu flattés; il leur montre combien elles sont bruyantes, désordonnées, grossières : « La belle affaire d'allumer des feux devant sa porte, de dresser des tables dans les carrefours, de dîner sur les places, de changer Rome en cabaret, de répandre du vin le long des chemins, de courir en troupe pour s'injurier, pour se battre et commettre toute sorte de désordres! La joie publique ne peut-elle se manifester que par le déshonneur public? » Les chrétiens resteront donc chez eux, quand

tout le monde est dans les rues ; ils seront sérieux, graves, au milieu de l'allégresse générale, et l'on ne manquera pas de dire qu'ils s'affligent du bonheur commun, que ce sont des mécontens, des factieux, des rebelles, et qu'on a bien eu raison de les appeler « des ennemis du genre humain ! » Ainsi vont s'accréditer dans la foule les accusations calomnieuses dont ils ont été tant de fois victimes ; mais c'est un danger qui touche peu Tertullien. Au contraire, il ne lui déplaît pas d'être calomnié ; il s'en réjouit, il en triomphe, il se pare de ces reproches qu'on adresse à ses doctrines comme d'un hommage qu'on est forcé de leur rendre : « O calomnie, dit-il, sœur du martyre, qui prouves et attestes que je suis chrétien, ce que tu dis contre moi est à ma louange ! » Il est dans la nature de cet esprit fougueux d'aimer à contredire et à choquer ses adversaires. Il travaille de ses mains à creuser le fossé profond qui sépare l'église de l'empire ; il les montre autant qu'il peut inconciliables et irréconciliables. Il s'en prend de préférence aux plus vieilles opinions, aux maximes les plus respectées. Dans une société qui honore avant tout le mariage, qui a longtemps regardé les lois Juliennes et les peines rigoureuses prononcées contre les célibataires comme la sauvegarde de l'état, il condamne sans pitié les secondes noces et ne permet les premières que de fort mauvaise grâce. S'il a peine à pardonner à ceux qui ont une femme, il félicite ouvertement ceux qui n'ont pas d'enfans : « Il y a des serviteurs de Dieu, dit-il, auxquels il semble que des enfans soient nécessaires, comme s'ils n'avaient pas assez de veiller à leur propre salut. Pourquoi le Seigneur a-t-il dit : « Malheur au sein qui a conçu et aux mamelles qui ont nourri ? » C'est qu'au jour du jugement les enfans seront un grand embarras ; » et il lui semble que ceux qui n'en ont pas seront bien plus tôt prêts à répondre à la trompette de l'ange. Que devaient dire, en entendant ces étranges paroles, des gens accoutumés à accabler les célibataires de reproches, à regarder comme un malheur et une honte de ne pas laisser d'héritier de leur nom et de mourir les derniers de leur famille ? Ils n'étaient guère moins choqués de la façon dont Tertullien s'exprime au sujet des fonctionnaires publics. Un Romain regardait comme une obligation sacrée de servir l'état ; il croyait lui devoir toute sa vie et toutes ses forces, et l'on admirait beaucoup le vieux Caton d'avoir dit « que le bon citoyen est comptable à la république de ses loisirs comme de ses travaux. » Chez un peuple qui a toujours affiché le respect superstitieux des anciennes maximes, même quand il ne les pratiquait plus, que devait-on penser d'une doctrine où l'on faisait naître des scrupules aux gens d'être magistrats, fonctionnaires et soldats, et où l'un des chefs de la secte pou-

vait écrire ces mots sans hésiter : « Il n'y a rien qui nous soit plus étranger que les affaires publiques, *nobis nulla res magis aliena quam publica.* » Il faut avouer que de semblables aveux, qu'un Romain ne pouvait entendre sans colère, justifient la haine que les empereurs avaient vouée au christianisme, et que, jusqu'à un certain point, ils expliquent la persécution.

Ce n'était pas assez de la provoquer par d'imprudentes paroles ; quand elle était venue, il semble que Tertullien prenait à tâche de la rendre plus lourde et plus générale. Une persécution était toujours pour la société chrétienne une épreuve redoutable. Il s'agissait de risquer sa fortune, sa liberté, sa vie, et ce sont des sacrifices auxquels on ne se résigne pas volontiers. L'église l'avait bien compris ; aussi n'exigeait-elle pas de tout le monde le même héroïsme dont elle savait bien que tous n'étaient pas capables. D'abord elle défendait sous les peines les plus sévères de courir au-devant du danger et de l'attirer sur soi par des bravades inutiles. En s'exposant soi-même, on exposait les autres ; et, d'ailleurs, était-on sûr de pouvoir triompher des supplices ? Loin de faire un devoir de les braver, elle conseillait de s'y soustraire quand on ne se sentait pas la force de les vaincre. Beaucoup fuyaient et se cachaient, et parmi ceux qui se dérobaient ainsi à la mort, il y avait des prêtres et des évêques. Quelquefois les gens riches parvenaient à force d'argent à désarmer la police : celui qui paie pour échapper aux poursuites n'est pas un héros sans doute ; il ne livre pas sa vie, mais il sacrifie sa fortune, ce qui est bien quelque chose, et l'église ne le condamnait pas. Quelquefois même on le comblait d'éloges quand il pouvait donner assez pour sauver tous ses frères, quand il obtenait par ses libéralités qu'on ne tiendrait pas compte de l'édit du prince et que la communauté ne serait pas inquiétée. Ce n'est pas l'opinion de Tertullien : il regarde toutes les précautions qu'on prend pour échapper au péril comme des faiblesses coupables. Pour lui, celui qui fuit est un lâche, celui qui dissimule un renégat. Il est honteux de devoir la vie à la complaisance de ses ennemis, et l'argent qu'un homme donne sous le manteau (*sub tunica et sinu*) pour se sauver le déshonore. En résumé, les persécutions lui paraissent plus à souhaiter qu'à fuir ; elles rendent les fidèles meilleurs pendant qu'ils les prévoient et s'y préparent ; elles leur ouvrent le ciel quand ils y succombent. Dans tous les cas, elles viennent de Dieu, et c'est un crime de s'opposer aux décrets de la Providence.

Tels sont les principes de Tertullien ; on voit combien les ménagemens lui déplaisent, et qu'en toute occasion, dans les circonstances les plus graves comme les plus futiles, il est toujours pour les solutions les plus rigoureuses. Cette humeur violente

l'amenait fatalement à rompre avec la société de son temps ; il en répudie les principes, les goûts, les habitudes ; il fait un devoir au chrétien de s'éloigner d'elle il emploie toute sa dialectique à lui prouver qu'elle n'a pas de place pour lui et qu'il n'y peut vivre sans manquer à sa foi. Tel est l'esprit qui anime ses ouvrages les plus importans, par exemple son traité *de l'Idolâtrie* et celui *des Spectacles*. J'ai cru devoir le faire bien connaître par des analyses et des citations, afin qu'il fût plus facile de saisir et d'apprécier la différence qui sépare ces livres de celui que j'ai entrepris d'examiner dans cette étude.

III.

Voici ce qui lui donna l'occasion d'écrire le traité *du Manteau*.

Tertullien, qui jouissait du droit de cité romaine, comme tous les habitans de la colonie de Carthage, et portait la toge, la quitta un beau jour pour se vêtir du *pallium*, c'est-à-dire de l'habit grec. Il a longuement insisté, dans son ouvrage, et avec des détails minutieux, qui font la joie et le tourment des antiquaires, sur les différences qu'il y avait entre ces deux sortes de vêtemens. La toge consistait en une grande pièce de laine ronde, avec une ouverture au milieu, pour passer la tête ; elle enfermait le corps tout entier et pendait également de tous les côtés. Le *pallium* était, au contraire, un morceau d'étoffe carré qu'on posait sur les deux épaules, en le serrant autour du cou par une agrafe, et dont les bords inférieurs formaient des pointes d'inégale longueur. C'était un manteau léger, susceptible d'être drapé de diverses manières, et qui a rendu de grands services à la sculpture antique (1). La toge était moins élégante et surtout moins commode ; cependant on n'y renonçait guère, malgré ses inconvéniens : elle était l'insigne du citoyen romain, et l'on se résignait à étouffer sous cette lourde chape pour convaincre ceux qu'on rencontrait qu'on appartenait à la *gens togata* et qu'on avait droit au respect de tous.

Pourquoi Tertullien renonça-t-il tout d'un coup à la porter ? Quelle raison pouvait-il avoir de changer ses anciennes habitudes, de quitter un vêtement dont on tirait vanité et qui était celui des maîtres du monde, pour prendre l'habit des vaincus ? C'est ici que les incertitudes commencent. On en a donné diverses explications dont il me paraît difficile d'être satisfait. L'opinion la plus ancienne et qui a été longtemps la plus accréditée, c'est que le *pallium* était

(1) On peut voir, au Musée du Louvre, un bel exemple de l'emploi du *pallium* dans la statue qu'on appelle la Pallas de Velletri.

le vêtement particulier des chrétiens et que Tertullien l'adopta quand il se convertit. Mais Saumaise a montré que, lorsque Tertullien écrivit son traité *du Manteau,* il y avait longtemps qu'il n'était plus païen, qu'il avait déjà professé publiquement le christianisme et publié des ouvrages où il en prenait la défense. Pourquoi donc aurait-il tant tardé à se couvrir du même habit que ses frères, ou, s'il en était vêtu depuis qu'il était chrétien, pourquoi ne s'en serait-on pas étonné plus tôt? J'ajoute qu'aucun auteur ancien ne nous dit que les chrétiens eussent un costume particulier, et qu'il n'est guère vraisemblable qu'une religion proscrite ait commis l'imprudence de se désigner ainsi ouvertement à ses ennemis. Elle aurait, en le faisant, singulièrement simplifié l'œuvre des magistrats et de la police. Pour découvrir les chrétiens pendant les persécutions, on n'aurait plus eu besoin d'espions et de délateurs, puisqu'ils avaient la complaisance de se livrer eux-mêmes. A cette hypothèse, que Saumaise a victorieusement combattue, il en substitue une autre qui me paraît soulever aussi beaucoup d'objections. Après avoir montré que le *pallium* n'était pas le costume des chrétiens ordinaires, il suppose que ce devait être celui des prêtres. Il s'appuie, pour le démontrer, sur une expression du traité de Tertullien, qui lui paraît dire que le *pallium* est un ornement sacerdotal, *sacerdos suggestus.* Mais, outre que le texte est douteux et le sens obscur, on peut y voir simplement une allusion au costume des prêtres d'Esculape, qui en étaient revêtus. Chez les chrétiens, les prêtres n'avaient pas plus de raison que les simples fidèles de se faire connaître aux ennemis de leur culte; au contraire, comme on leur en voulait plus qu'aux autres, et que, pendant les persécutions, ils étaient les plus menacés, ils devaient aussi se cacher avec plus de soin. Je remarque d'ailleurs que Tertullien, qui en effet fut prêtre, — nous le savons par saint Jérôme, — ne paraît pas tenir beaucoup à cette qualité. Il en parle d'ordinaire d'une façon assez peu respectueuse, et il lui plaît même une fois de se mettre parmi les laïques pour affirmer que les laïques, à leur façon, sont des prêtres aussi : *nonne et laici sacerdotes sumus?* Ce ne sont pas là les sentimens d'un homme disposé à se parer du sacerdoce, à l'étaler avec complaisance aux yeux des indifférens et des infidèles jusqu'à courir le risque d'exposer, pour s'en faire honneur, sa liberté ou sa vie. Enfin on peut dire que, si le *pallium* était le vêtement ordinaire des prêtres, les gens de Carthage, où il se trouvait beaucoup de chrétiens, auraient été plus accoutumés à le voir, et que Tertullien, quand il s'en revêtit, n'aurait pas causé tant de surprise. L'étonnement qu'on éprouva semble bien montrer qu'on était en présence d'une nouveauté. Remarquons qu'il ne dé-

fend jamais que lui-même, ce qui peut faire croire qu'il n'avait pas de complices. Il est donc naturel de penser qu'en prenant le *pallium* il ne suivait pas une coutume, mais qu'il prétendait donner un exemple.

Comme il n'a dit nulle part d'une manière formelle les motifs qui l'ont décidé à cette innovation, nous sommes réduits à les conjecturer. De toutes les conjectures, voici celle qui me paraît la plus naturelle. Je suppose qu'en se distinguant des autres par le costume, il s'engageait à se séparer d'eux par sa conduite. C'était une sorte de profession publique qu'il entendait faire d'une vie plus grave et moins dissipée. Il n'y avait pas de moines encore, et ils n'ont commencé que bien plus tard; mais les besoins d'où la vie monastique est sortie ont toujours existé dans l'église. De tout temps, il y a eu chez elle des chrétiens épris de perfection, et qui trouvaient que les exigences du monde, la dissipation des affaires, le charme amollissant de la famille, ne permettaient pas de pratiquer à la lettre et dans leur rigueur les préceptes du Christ. Quand ils relisaient le début des *Actes des apôtres*, et revoyaient le tableau de ces premières années bénies « où tous vivaient ensemble, ne possédant rien en propre et n'ayant qu'un cœur et qu'une âme, » ils ne pouvaient s'empêcher d'être saisis d'une grande confusion, et cherchaient à revenir de quelque manière vers ce paradis où les ramenaient tous leurs rêves. Ils s'imposaient alors des règles sévères et se faisaient autant que possible une existence à part; on les appelait, chez les Grecs, des *ascètes* et, dans les pays occidentaux, des *continens* (1). N'est-ce pas quelque chose de semblable que Tertullien a voulu faire, quand il a revêtu le *pallium ?* Il n'a pas prévu sans doute le grand mouvement qui, un siècle plus tard, poussa les fidèles vers les solitudes de l'Égypte; il semble même qu'il ait voulu le condamner d'avance. En répondant à ceux qui accusaient les chrétiens d'être des gens inutiles, il leur disait dans son *Apologie:* « Nous ne sommes pas, comme les brachmanes et les gymnosophistes, des habitans des forêts, des exilés de la vie, *neque enim brachmanæ aut Indorum gymnosophistæ sumus, silvicolæ et exsules vitæ.* » C'est d'une autre façon, en restant au milieu du monde et en vivant autrement que lui, qu'il prétendait inaugurer son existence nouvelle. Mais, s'il blâmait les gymnosophistes, qui allaient chercher la perfection dans le désert, il ne se refusait pas pourtant à imiter d'autres sectes philosophiques. C'était l'usage, chez

(1) Il est question de ces continens (*qui se volunt continentium nomine nuncupari*) dans une loi de Valentinien Ier. (Code théodosien, XVI, 20.) C'étaient évidemment les prédécesseurs des moines dans l'Occident.

les Grecs, que ceux qui faisaient profession de mener une conduite plus régulière, qui ne se contentaient pas d'étudier les préceptes de la philosophie et qui voulaient les pratiquer, prenaient un costume particulier. On disait d'eux, comme on l'a dit plus tard des moines : « Il a pris l'habit, *vestem mutavit.* » A douze ans, Marc-Aurèle prit l'habit de philosophe, ce qui surprit beaucoup chez un héritier de l'empire ; d'autant plus qu'en se couvrant du *pallium*, il se mit à vivre d'une façon plus austère et à coucher sur la dure. A l'époque où nous sommes, l'habit philosophique n'était pas toujours bien porté. Il ne manquait pas de mendians et d'aventuriers qui couraient le monde vêtus d'un *pallium* usé : c'était un moyen commode de s'acquérir à peu de frais le respect et la subsistance. L'un d'eux se présenta un jour devant Hérode-Atticus, demandant l'aumône avec insolence, au nom de la philosophie : « Je vois bien une barbe et un manteau, répondit Hérode ; je ne vois pas un philosophe. » Tertullien n'ignore pas les reproches qu'on peut faire au *pallium ;* il sait qu'il a couvert des gens qui ne méritaient pas de le porter, mais il espère lui rendre toute sa dignité en le faisant chrétien. Voilà donc quel est son projet : il accommode un usage païen au christianisme, *il prend l'habit*, comme Marc-Aurèle ; il veut être, dans l'église, ce qu'est un philosophe sérieux et pratiquant dans la société profane, un Épictète, qui, au lieu des vertus stoïciennes, suit les préceptes de l'Évangile ; en un mot, c'est une sorte de moine, avant les moines (1).

Dans les beaux temps de la république, on considérait comme un crime pour un Romain de se vêtir d'un costume étranger. Scipion avait soulevé l'indignation publique, pour s'être montré dans les rues de Syracuse avec des sandales et une robe de Grec. Plus tard, à une époque où les mœurs étaient pourtant fort altérées, Cicéron fut obligé de défendre un malheureux banquier de ses amis, Rabirius Postumus, qui, ayant commis l'imprudence de prêter trop d'argent au roi d'Égypte, pour rentrer dans ses fonds et se payer de ses mains, s'était laissé faire son ministre des finances. Il lui avait bien fallu prendre le costume de l'emploi, puisqu'il en rem-

(1) L'usage de prendre le *pallium*, quand on faisait profession d'un christianisme plus austère, paraît avoir été fréquent en Orient. Saumaise a réuni les exemples d'Origène, d'Eusèbe, de Socrate, qui le prouvent. Aussi la vie ascétique fut-elle appelée chez les Grecs φιλόσοφος βίος. Il est, du reste, à remarquer que Saumaise, après avoir soutenu que le *pallium* était le vêtement des prêtres chrétiens, paraît incliner, vers la fin de son ouvrage, à l'opinion que nous croyons la plus vraie. Voici comment il s'exprime : *Nec enim omnes christiani, ut antea observavimus, pallium philosophicum sumebant, sed soli asceteæ, et qui, inter christianos, exactioris disciplinæ et strictioris propositi rigore censeri volebant.* Voilà, je crois, la vérité. Le *pallium* fut bien, comme le dit M. de Rossi, *un segno di cristiano ascetismo.* (*Roma sott. crist.*, II, 349.)

plissait les fonctions, et ses ennemis prétendaient qu'en s'habillant comme un Grec, il avait cessé d'être Romain. Mais depuis longtemps on était devenu moins rigoureux, et l'on se permettait de faire beaucoup d'infidélités à la toge. C'était un vêtement majestueux, mais fort incommode. « Il n'y en a pas, dit Tertullien, qu'on soit plus heureux de quitter. C'est bien le cas de dire qu'on le porte : on n'en est pas couvert, mais chargé. » Aussi s'en servait-on le moins possible. Juvénal prétend qu'il y avait des municipes, en Italie, où personne ne la mettait que pour se faire enterrer décemment, *nemo togam sumit nisi mortuus*. A Rome, les malheureux cliens, obligés de revêtir l'habit de cérémonie pour aller, le matin, saluer le patron et chercher la sportule, regardaient cette nécessité comme un supplice (1). A plus forte raison devait-elle paraître gênante dans les pays chauds, comme en Afrique. Il est donc vraisemblable qu'à Carthage les gens qui tenaient à être à leur aise, et ne voulaient pas étouffer, se contentaient le plus souvent de la tunique, et ne prenaient l'habit officiel que dans les grandes occasions. Cependant Tertullien nous dit que, lorsqu'il osa y renoncer et mettre le manteau grec, on affecta de paraître indigné. Cette indignation ne devait pas être fort sincère, et, quoiqu'elle se couvrît de prétextes très honorables, au fond, elle s'explique par des motifs peu élevés. Un homme comme Tertullien, si célèbre et si violent, devait avoir beaucoup de jaloux et d'ennemis. Il était rude à ceux qui ne partageaient pas ses opinions, aussi saisirent-ils avec empressement l'occasion qu'il leur offrait de se venger. Elle était d'autant plus favorable qu'ils avaient l'air, en attaquant un adversaire qui ne les avait pas ménagés, de défendre les traditions anciennes et l'honneur national. Quand ils le voyaient fièrement passer, dans les rues de Carthage, avec son accoutrement nouveau, ils semblaient transportés de colère, ils levaient les bras au ciel, en disant : « Il a quitté la toge pour le *pallium*, *a toga ad pallium!* » Dans un petit ouvrage qu'il a écrit sur la patience, Tertullien commence par avouer que c'est la moindre de ses vertus. Il n'était pas d'humeur à supporter les injures et ne se laissa pas attaquer sans se défendre. A ces gens qui, pour lui nuire, feignaient d'être des patriotes indignés, à ces prétendus partisans des vieux usages et des antiques costumes, il répondit par son traité *du Manteau*.

L'analyse, si l'on avait le loisir de la faire, en serait facile : Tertullien y a fidèlement suivi la méthode employée de son temps

(1) Ajoutons que, lorsqu'on prenait la toge, l'étiquette voulait qu'on quittât la sandale, chaussure si commode dans les pays chauds, pour enfermer ses pieds dans des souliers, ce qui paraît à Tertullien un commencement de prison.

dans les écoles de rhétorique, où il avait fait son éducation : il développe régulièrement son sujet au moyen des idées générales. C'est Cicéron qui avait mis ce procédé en usage chez les Romains. Il le trouvait utile pour donner à ses discours les qualités qu'on appréciait le plus autour de lui, et vers lesquelles le portait son goût naturel, l'ampleur, l'élévation, la majesté. De là vint, dans ses ouvrages, cette *copia dicendi* qui, parmi ses contemporains, fit sa gloire. Après lui, les rhéteurs héritèrent du procédé, qui leur rendit de très grands services. Ils avaient pris la mauvaise habitude de faire plaider à leurs élèves le pour et le contre; ils aimaient à traiter devant eux les sujets les plus extraordinaires, les moins raisonnables, choisissant ceux-là de préférence parce qu'ils étaient les plus difficiles et qu'ils mettaient leur esprit dans tout son jour; quand les panégyriques devinrent une sorte d'institution d'état, et que ce fut un devoir pour les rhéteurs de prononcer tous les ans l'éloge du prince ou de quelques grands personnages, ils durent se tenir prêts à célébrer des gens qui ne le méritaient guère, à leur découvrir à tout prix des qualités, et à tout tourner chez eux en éloge. Il leur fallut donc se faire une provision d'argumens de toute sorte, qui leur permît de plaider toutes les causes, de louer tous les princes avec une apparence de sincérité, et de n'être jamais pris au dépourvu. Les idées générales les aidèrent à se tirer d'affaire. Comme on en trouve toujours qui s'opposent l'une à l'autre sans avoir l'air de se contredire, et qui, dans les sens les plus contraires, sont également justes, elles leur permirent de soutenir, avec une parfaite conviction, les opinions les plus opposées. S'il leur fallait célébrer un parvenu, ils déclaraient que le plus grand mérite d'un homme consiste à ne devoir sa fortune qu'à lui-même, ce qui est rigoureusement vrai. Si leur héros était de grande maison, ils soutenaient qu'il n'y a rien de plus glorieux qu'un grand nom bien porté, ce qui n'est pas faux non plus. S'il avait usé du pouvoir avec douceur, c'était l'occasion d'affirmer qu'il n'y a pas de plus belle vertu que la clémence; s'il s'était montré rigoureux, on établissait doctement que l'énergie est la première qualité d'un chef d'état. C'est ainsi que les idées générales ont des réponses à tout et qu'avec elles un orateur est sûr de ne jamais rester court.

Elles ont fourni à Tertullien son principal argument dans le traité *du Manteau*. « Pourquoi, dit-il à ses adversaires, me reprochez-vous d'avoir changé d'habit? tout ne change-t-il pas dans le monde? » Voilà un beau sujet d'amplification; il n'est pas tout à fait nouveau, mais il est riche, et si Tertullien avait voulu tout dire, il aurait pu nous donner toute une encyclopédie. Il se borne

à choisir, dans cette masse de faits que lui fournissent ses immenses lectures, ceux qui se prêtaient le mieux à être exprimés d'une manière piquante. Il montre que la nature change continuellement d'aspect, qu'elle n'est pas la même le jour que la nuit, l'été que l'hiver, pendant l'orage ou pendant le calme. Autrefois les mers ont couvert les montagnes et elles y ont laissé des coquillages qui attestent leur séjour ; les volcans bouleversent les terres, les continens deviennent des îles, les îles se perdent au fond des mers. Les bêtes aussi sont sujettes à mille variations et nous les voyons prendre des formes et des couleurs différentes sous nos yeux ; à ce propos, Tertullien ne parle pas seulement du paon et du caméléon, qui lui donnent l'occasion de descriptions brillantes, mais de la vipère qui, à ce qu'on croyait, change de sexe, mâle pendant une saison, femelle ensuite ; du serpent « qui, en entrant dans son trou, sort de sa peau et quitte ses années avec ses écailles (1). » Et l'homme, que de fois, depuis qu'il a commencé à se couvrir d'un vêtement de feuilles, n'a-t-il pas changé la matière ou la forme de ses habits! Comme il s'est tour à tour vêtu de lin, de laine, de soie, au sujet de ces divers tissus, de leur nature, de leur préparation, de la manière dont on les a découverts et employés, l'érudition de Tertullien se donne carrière. C'est un luxe fatigant de souvenirs, d'allusions, d'anecdotes, tirés de la mythologie, de l'histoire, de la science naturelle, j'entends la science comme on la comprenait alors, celle de Pline l'Ancien, que notre auteur reproduit avec une confiance imperturbable, et qu'il pare de toutes les fleurs de sa rhétorique. Il y mêle une foule de réflexions morales sur le costume des hommes et celui des femmes, sans oublier les gens comme Achille, qui ont porté les vêtemens des deux sexes, ou comme Omphale, qui eut un jour la fantaisie de se couvrir de la peau du lion de Némée, ce qui donne un prétexte à Tertullien pour s'indigner au nom de tous les monstres qu'Hercule a vaincus et dont la dépouille a été profanée par un caprice de courtisane.

IV.

Il me semble que cette analyse d'une partie de l'ouvrage de Tertullien suffit pour donner une idée du reste. Elle montre de quelle façon il raisonne. Ses argumens, il faut bien l'avouer, ne sont pas irréprochables, et Malebranche, qui se pique d'être un

(1) Toute cette amplification interminable paraît être un lieu-commun d'école. On la retrouve développée de la même manière dans le discours qu'Ovide prête à Pythagore à la fin de ses *Métamorphoses*.

homme très sensé, ne peut s'empêcher d'en éprouver une violente colère. Eh quoi! dit-il, Tertullien soutient que, parce qu'autrefois les Carthaginois ont porté le manteau et qu'ils l'ont quitté pour la robe, il a le droit de quitter la robe pour revenir au manteau! « Mais est-il permis présentement de prendre la toque et la fraise, à cause que nos pères s'en sont servis? Et les femmes peuvent-elles porter des vertugadins et des chaperons, si ce n'est au carnaval, lorsqu'elles veulent se déguiser en masques? » Il nous fait des descriptions pompeuses et magnifiques des changemens qui arrivent dans le monde, et prétend en conclure que, puisque tout se renouvelle et que rien ne reste le même, il peut bien se permettre de changer d'habit. « Peut-on de sang-froid et de sens rassis tirer des conclusions pareilles? et pourrait-on les voir tirer sans en rire, si cet auteur n'étourdissait et ne troublait l'esprit de ceux qui le lisent. » Malebranche a tout à fait raison. Il est sûr que Tertullien n'a rien prouvé du tout: mais il n'en a pas moins atteint son but, car il ne voulait rien prouver. Lorsqu'il traite un sujet sérieux, qu'il a quelque erreur à réfuter, quelque vérité à établir, il s'y prend autrement; est-il besoin de rappeler que l'auteur de l'*Apologie* et du traité *de la Prescription* sait être, quand il veut, un raisonneur puissant, un dialecticien vigoureux? S'il ne l'a pas été ici, c'est qu'il ne voulait pas l'être. Il ne prétendait pas livrer une bataille véritable, mais un combat à armes émoussées, comme ceux où s'exerçaient les gladiateurs avant les luttes sans merci. On l'attaquait sans conviction, il s'est défendu sans sérieux. On avait pris la première occasion pour le taquiner; il s'est servi de la réponse comme d'un prétexte pour s'amuser à faire briller son esprit.

On achèvera de se convaincre qu'il n'a pas eu d'autre dessein, si l'on observe de quelle manière l'ouvrage est écrit. Tertullien est partout un écrivain obscur, précieux, plein d'expressions violentes et singulières qu'on ne saisit pas toujours du premier coup; mais ici la recherche et l'obscurité passent toutes les limites. C'est une série d'énigmes que l'auteur paraît proposer au public. Quand on commence à lire le traité *du Manteau*, il semble qu'on entreprend un voyage dans les ténèbres. Il est vrai qu'au bout de quelque temps il arrive à ceux qui le lisent comme aux gens qui prennent l'habitude de deviner les rébus: les yeux se font à cette pénombre; on commence à s'y reconnaître; on devient familier avec ces procédés de style qui sont presque partout semblables; on se sait gré de la difficulté vaincue et l'on finit même par y prendre quelque plaisir. Il me semble qu'à ces caractères, il est facile de deviner pour qui le traité de Tertullien est écrit. Quoiqu'il s'y trouve des mots et des tours populaires, on peut être certain que l'ouvrage

n'a pas été fait pour le peuple. En général, ce n'est pas de la foule que Tertullien est occupé. Un homme comme lui, naturellement porté aux subtilités et aux exagérations, prompt à sortir de ces grandes voies de modération et de bon sens que suivent si volontiers les génies bien équilibrés, comme saint Augustin ou Bossuet, devait se plaire dans les petits comités et les cercles restreints; mais jamais il n'a plus évidemment travaillé pour une société étroite et fermée. C'est au petit monde des gens d'étude et d'école que le traité *du Manteau* s'adresse : eux seuls étaient capables de le comprendre; c'est pour leur plaire qu'il se sert de cette langue pénible, qu'il entasse tant d'allusions historiques et mythologiques, qu'il cherche partout des façons de parler nouvelles et inattendues, — que par exemple il dit : regarder avec les yeux d'Homère, *homericis oculis spectare*, pour : regarder sans voir, — ou, qu'afin de mieux peindre la régularité des plis formés par le manteau quadrangulaire, il l'appelle *quadrata justicia*, — ou que, faisant allusion à l'arbre qui porte la laine et à certains crustacés dont on peut tirer une matière qui sert à fabriquer des tissus, il prétend « que nous semons et que nous pêchons nos habits. » Tout, à peu près, est écrit de cette façon. Ce style ne lui appartient pas en propre : on parlait ainsi autour de lui dans les sociétés de lettrés. Il n'en est pas non plus le créateur, puisque nous en savons les origines. Elles remontent à cette école brillante ou brillantée de Sénèque, qui voulait mettre de l'esprit partout et ne parler qu'en figures. A ces raffinemens, un écrivain d'Afrique, Apulée, a trouvé moyen d'ajouter encore. C'est chez lui qu'on rencontre en abondance ces petites phrases hachées qui se répondent ou s'opposent l'une à l'autre, deux à deux ou trois à trois, avec des rimes ou des assonances. Tertullien est leur successeur, leur élève, et souvent il surpasse ses maîtres; mais, dans le traité *du Manteau*, il s'est surpassé lui-même. La manière, la recherche, le travail, y sont poussés au point qu'il est impossible d'y voir autre chose qu'une gageure et qu'un jeu d'esprit.

Et c'est là précisément ce qui nous étonne. Tertullien ne nous fait pas l'effet d'un homme qui s'amuse à ces enfantillages laborieux. Comme à distance nous sommes portés à simplifier les caractères, et à ne plus voir chez les gens de talent que leur qualité maîtresse, nous nous le figurons toujours sérieux, et uniquement préoccupé des intérêts de sa foi. Aussi le traité *du Manteau* est-il pour nous une très grande surprise; et notre surprise augmente encore si nous laissons de côté la façon dont il est écrit pour pénétrer jusqu'au fond et examiner les idées. Il s'en trouve beaucoup que nous ne sommes pas accoutumés à rencontrer chez lui. Je ne parle pas

des allusions mythologiques et de tous ces souvenirs de la fable, qui sont rappelés non-seulement sans colère, mais avec une certaine complaisance : c'est peu de chose quand on songe au respect dont la philosophie y est entourée. Il n'a pas l'habitude ailleurs de lui être favorable ; les philosophes sont pour lui des « marchands de sagesse et d'éloquence, *sapientiæ et facundiæ caupones,* » il appelle Athènes pour tout éloge « une ville bavarde, » et se moque cruellement de « ce misérable Aristote, » l'inventeur d'une science merveilleuse qui donne le moyen de mettre en crédit le mensonge et de ruiner la vérité. Ici il s'exprime d'un autre ton. On peut dire qu'il s'y est mis sous la protection même de la philosophie. Si le *pallium* lui semble honorable à porter, c'est qu'il a couvert des sages, et que ces sages ont rendu les plus grands services à l'humanité. Nous voilà bien loin de ces *sapientiæ et facundiæ caupones* qu'il raillait tout à l'heure! A la fin de son livre, il prête au *pallium* la parole, et, dans une prosopopée éloquente (il n'y a pas de bon discours d'école sans prosopopée), il lui fait énumérer les nobles causes qu'il a défendues et les grands coupables qu'il a poursuivis. L'occasion est bonne pour une de ces débauches d'érudition auxquelles Tertullien se complaît. Il ne manque pas d'en profiter et nous remet sous les yeux les noms des prodigues et des débauchés de l'ancien temps, depuis celui qui donna tant d'argent d'une table en bois de citronnier incrusté, ou cet autre qui paya un poisson six mille sesterces, ou ce fils de l'acteur Æsopus, qui faisait dissoudre des perles dans les plats qu'on lui servait, pour que son repas lui coûtât plus cher, jusqu'à ce Vedius Pollio, un affranchi d'Auguste, qui jetait ses vieux esclaves dans ses viviers, pensant que la chair de ses murènes en serait plus exquise. C'est la gloire du *pallium* d'avoir flétri tous ces excès par la voix de ceux qui en étaient vêtus. Mais son effet est plus grand encore ; il n'a pas besoin de parler pour instruire : « même quand je me tais, retenu par une sorte de pudeur naturelle (car le philosophe ne tient pas toujours à bien discourir, il lui suffit de bien vivre) (1), rien qu'en me montrant, je parle. Le seul aspect d'un sage sert de leçon. Les mauvaises mœurs ne supportent pas la vue du *pallium.* » On avouera qu'il est difficile de pousser plus loin l'éloge. Il faut pourtant qu'à la fin Tertullien rende hommage à sa foi. L'équivoque ne peut pas se prolonger jusqu'au

(1) Remarquons que Tertullien supprime ici d'un trait de plume le reproche que les chrétiens adressaient ordinairement aux anciens sages de ne pas mettre leurs actions d'accord avec leurs principes, et la facile antithèse qu'ils ne manquaient pas d'établir à ce propos entre le christianisme et la philosophie. *Non eloquimur magna sed vivimus,* disait Minucius Félix. Tertullien semble dire ici la même chose de la philosophie païenne.

bout. Il faut qu'il dise nettement à ceux qu'il entretient de philosophie, depuis le début de son ouvrage, qu'il n'est pas un philosophe, mais un chrétien. Il le fait au moment de prendre congé de ses lecteurs, et seulement en quelques mots. Après s'être félicité d'avoir associé le *pallium* à une école de sagesse divine, il ajoute : « Réjouis-toi, Manteau, et triomphe. Te voilà relevé jusqu'à une philosophie meilleure, depuis que tu couvres un chrétien. » Ainsi le christianisme n'est « qu'une philosophie meilleure, » c'est-à-dire un dernier progrès accompli dans l'humanité, après beaucoup d'autres, la conclusion et le couronnement d'un long travail, qui avait commencé longtemps avant lui et dont il a profité. C'est ainsi que parlent beaucoup de savans d'aujourd'hui qui cherchent dans la sagesse antique les origines de la doctrine de Jésus. Tertullien nous dit qu'on le faisait déjà de son temps. Des chrétiens, des apologistes de la religion nouvelle travaillaient à la rapprocher des opinions des anciens philosophes ; ils étaient heureux de faire voir ce qu'elle a de commun avec eux, et triomphaient quand ils croyaient avoir montré qu'elle n'avait rien dit de bien nouveau et qui fût de nature à causer beaucoup de surprise (*nihil nos aut novum aut portentosum suscepisse*). Cette méthode était suspecte à Tertullien, qui en voyait les dangers. Il déclare, dans son traité *de la Prescription*, qu'il n'a aucun goût pour ce christianisme philosophique. Ailleurs il dit plus nettement encore qu'il ne peut rien y avoir de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'académie et l'église. Voilà sa pensée véritable, et je m'imagine qu'il ne pardonnerait pas à celui qui s'est permis, un jour, d'écrire que le christianisme n'est qu'une philosophie meilleure, si ce n'était lui-même !

Si grande que soit la contradiction, elle s'expliquerait facilement si l'on pouvait croire, comme beaucoup l'ont pensé, que ce traité est un des premiers qu'il ait composés, et qu'il remonte à l'époque où il n'était encore qu'à moitié converti. Beaucoup de saints personnages ont passé par la philosophie avant d'arriver au christianisme, et dans la nouveauté de leur foi ils ont quelque temps gardé la trace de leurs anciennes opinions. La lettre de saint Cyprien à Donat ressemble par momens à un traité de Sénèque plus qu'à un ouvrage chrétien. Les dialogues que saint Augustin a écrits dans sa retraite, avant de recevoir le baptême, sont des œuvres purement philosophiques où le nom du Christ n'est jamais prononcé. Nous savons que Tertullien avait traversé une crise semblable, et l'on avait de lui un ouvrage qu'il avait composé à cette époque contre les inconvéniens du mariage. Saint Jérôme, qui le trouvait fort amusant, le faisait lire aux jeunes filles qu'il poussait vers la vie monastique. Mais le traité *du Manteau* est bien postérieur. Les événemens

historiques auxquels l'auteur fait allusion nous permettent d'en savoir la date précise ; il est de l'an 208 ou 209, c'est-à-dire de la fin du règne de Septime Sévère. Tertullien avait alors écrit ses plus beaux ouvrages, expliqué et défendu sa foi, livré ses plus vigoureuses batailles contre les païens et les hérétiques. Non seulement il était chrétien depuis longtemps, mais le christianisme orthodoxe ne suffisait plus à cet esprit emporté. Il accusait l'église de faiblesse, parce qu'elle était sage et modérée ; il lui reprochait de ménager la société et le pouvoir, parce qu'elle refusait de les braver follement et de s'en faire des ennemis irréconciliables, il l'avait enfin quittée pour une secte plus rigide. Et c'est à ce moment même, entre deux ouvrages inspirés par le plus sévère montanisme, que nous le voyons se retourner vers ce monde dont il s'était séparé avec éclat. Après l'avoir tant de fois accablé de ses insultes, il lui fait des avances, il flatte ses goûts, il s'empreint de ses idées, il copie sa façon d'écrire, et de sa retraite, où on le croit occupé des plus graves problèmes, il lui adresse un livre brillant et futile, un ouvrage de rhéteur, où il se met l'esprit à la torture pour mériter de lui plaire.

Qu'en doit-on conclure ? Qu'au fond, il était moins détaché du monde qu'il ne le prétend, et qu'entre eux il restait encore un lien, un seul peut-être, qu'il n'avait pu briser. Il parle assez légèrement quelque part des gens qui, dans les temps nouveaux, s'obstinent à conserver le souvenir et la curiosité de la vieille littérature ; il est de ceux-là plus qu'il ne paraît le croire. Il a subi, dans sa jeunesse, le charme des lettres : c'est un mal dont il n'a jamais pu se guérir. Nous plaisantons volontiers de la vieille rhétorique, avec ses argumens puérils, ses fleurs fanées, son pathétique de convention, ses amplifications éternelles. Il faut bien croire qu'elle avait des agrémens auxquels nous ne sommes plus sensibles, puisque personne alors ne lui échappait et qu'une fois qu'elle avait ensorcelé la jeunesse, on lui appartenait jusqu'au dernier jour. Tertullien était au nombre de ces disciples fidèles. Il n'y a pas un seul de ses ouvrages, j'entends les plus sérieux, les plus profonds, où la rhétorique ne trouve moyen de s'insinuer, et il ne faut qu'un prétexte pour qu'elle devienne tout à fait maîtresse. Si, par exemple, le sujet l'amène à parler du monde et surtout des femmes, aussitôt le plaisir de bien dire le reprend. Il attaque leurs défauts, l'incertitude de leur humeur, la futilité de leurs goûts et surtout la passion qu'elles éprouvent pour la parure. Le voilà qui nous décrit les ornemens dont elles aiment à se couvrir, « et ces pierres précieuses qui servent à faire des colliers, et ces cercles d'or dans lesquels on s'enferme le bras, et ces couleurs d'un rouge de feu où l'on plonge la

laine, et cette poudre noire dont on se colore le tour des yeux pour leur donner un éclat plus provocant.» Le saint homme a fait grande attention à tous ces colifichets qu'il blâme, et il déploie en les dépeignant toutes les finesses de son esprit, toutes les grâces de son langage. Il faut donc en prendre son parti : cette âme n'était pas tout d'une pièce, comme elle voulait le paraître ; elle cachait au fond d'elle-même une faiblesse secrète qui, plus d'une fois, l'a dominée. Dans cet âpre génie, dans ce penseur vigoureux, qui semblait tout à fait détaché des choses du monde et uniquement occupé des interêts du ciel, il y avait un homme de lettres incorrigible, qui ne demandait qu'une occasion pour s'échapper. C'est l'homme de lettres qui a écrit le traité *du Manteau*.

Quant à l'occasion qu'il eut de l'écrire, nous ne la connaissons pas; mais il me semble qu'il n'est pas trop téméraire de l'imaginer. Souvenons-nous que Tertullien vivait alors à Carthage, et qu'il n'y avait pas de pays où l'on se piquât plus de litterature : « Ici, disait Apulée, tout le monde connaît l'eloquence : les enfans l'apprennent, les hommes la pratiquent, les vieillards l'enseignent; » et il montre tout un peuple d'amateurs de beau langage, au théatre, se pressant à ses conferences, et occupé à examiner chaque métaphore, à peser et à mesurer tous les mots. Dans cette ville lettrée, Tertullien avait dû obtenir des succès oratoires, et le souvenir lui en était resté cher, quoiqu'il s'efforçât de l'oublier. Ce livre contre le mariage, dont saint Jerôme nous dit « qu'il était tout rempli de lieux-communs, en style de rhéteur, » avait sans doute beaucoup réussi auprès de ces affamés de rhetorique. Je me figure qu'ils avaient moins goûté les beaux ouvrages que Tertullien a écrits après sa conversion, où l'on trouve des pensées graves et des spéculations profondes, mais aussi moins de rhétorique et de lieux-communs. Il leur semblait donc que Tertullien avait faibli, et ils en faisaient retomber la faute sur le christianisme. On pensait généralement que c'était une doctrine contraire aux gens d'esprit, et Rutilius la compare à Circé, qui changeait les hommes en bêtes. Il est donc vraisemblable qu'on affectait de plaindre ce pauvre Tertullien, qui avait subi la loi commune, et qu'on insinuait qu'il ne serait plus capable d'écrire les beaux ouvrages d'autrefois. Sous ces reproches, sa vanité d'homme de lettres se cabra et bondit. Il consentait de bonne grâce à renoncer à tout : « Je n'ai plus souci, disait-il, ni du forum, ni du Champ de Mars, ni de la curie ; je ne m'attache à aucune fonction publique. On ne me voit pas escalader la tribune ou assiéger le tribunal du préteur. Je n'essaie plus de faire violence à l'équité ; je ne hurle plus pour une cause douteuse. Je ne suis ni juge, ni soldat, ni maître de rien. J'ai fait retraite loin du peuple, *secessi de populo*. » Mais

il tenait toujours à sa réputation de bel esprit et souffrait de la voir contestée. Le scandale qu'il donna en quittant la toge pour le *pallium* ayant ranimé les médisances, il lui fut impossible de se contenir. Il voulut, en répondant à ses détracteurs, prouver qu'il n'avait rien perdu, qu'il était parfaitement en vie et qu'on annonçait sa decadence trop vite. Pour les combattre, il reprit ses anciennes armes et s'efforça de leur montrer qu'il savait toujours s'en servir. Il redevint, pour un moment, le rhéteur et même le philosophe d'autrefois. Il lâcha la bride aux métaphores; il mit toute son érudition en mouvement; il se fit plus maniéré, plus subtil, plus raffiné qu'il n'avait jamais été : il tint à se dépasser lui-même. Le résultat de ce beau travail fut le traité *du Manteau*.

V.

Ce traité n'est donc en lui-même qu'un jeu d'esprit, une curiosité littéraire, et mériterait à peine de nous arrêter un moment, si l'on n'en pouvait tirer quelques conséquences générales, qui me paraissent importantes. Tertullien n'est pas le seul, chez les auteurs chrétiens, qui ait fait des concessions fort singulières à la rhétorique et au bel esprit. On les remarque un peu plus chez lui, parce qu'il semble qu'avec son tempérament et ses opinions il y devait plus échapper que les autres; mais les autres n'en sont pas exempts. Arnobe et Lactance, pour n'en citer que quelques-uns, étaient des rhéteurs célèbres, et l'on s'en aperçoit bien en les lisant; saint Ambroise, dans ses plus beaux ouvrages, imite Cicéron et quelquefois même le copie sans en éprouver aucun scrupule. Saint Jérôme y met plus de façons; il se reproche, comme un crime, le goût qu'il ressent pour le beau langage, et n'arrive pas à s'en corriger.

Ce goût, dont les écrits des pères portent à chaque instant la marque, s'explique fort aisément : il leur venait de la manière dont ils avaient été tous élevés. C'est pour nous une grande surprise de voir que le christianisme, qui aspirait à changer le monde, qui voulait prendre l'homme entier, s'imposer à son esprit comme à son cœur, ne soit pas parvenu à créer un enseignement nouveau pour la jeunesse. A vrai dire, il paraît ne s'en être pas même occupé. N'a-t-il pas vu l'intérêt qu'il y avait pour lui à refaire l'éducation publique et à y mettre un esprit qui fût en rapport avec sa doctrine, ou a-t-il pensé qu'il ne pourrait pas y réussir? Je l'ignore ; ce qui est sûr, c'est qu'il ne l'a pas essayé. Quand il eut fait ses premières conquêtes dans le peuple, et qu'il s'attaqua aux classes élevées, il trouva chez elles un système d'enseignement qui s'y

était acclimaté depuis des siècles et jouissait parmi les lettrés d'une grande faveur. Il parut le subir de bonne grâce. Ce système pourtant lui était contraire; la vieille religion y avait mis profondément son empreinte. Les jeunes gens y étaient nourris dans l'étude et l'admiration de ces beaux poèmes tout pleins des fables de la mythologie, qui les avaient mises en crédit à l'origine, et qui, par le charme du récit, leur conservaient encore quelque autorité. On pouvait donc dire, sans rien exagérer, que les professeurs étaient alors, encore plus que les prêtres, les défenseurs de l'ancien culte. Aussi avons-nous vu que Tertullien ne voulait pas qu'un chrétien fût jamais professeur. Il semble qu'il aurait dû, pour rester fidèle à lui-même, ne pas lui permettre non plus d'être élève. L'enseignement qu'un maître ne peut pas donner sans crime, comment un élève pourrait-il le recevoir sans danger? Si ces noms de dieux et de déesses souillent la bouche qui les prononce, est-il possible qu'ils ne blessent pas l'oreille qui les entend? mais ici, contre son ordinaire, Tertullien n'ose pas pousser son opinion jusqu'au bout. Il s'arrête au milieu du chemin et n'hésite pas à se démentir. Il souffre chez l'élève ce qu'il a interdit au professeur; il ne lui paraît pas possible qu'on empêche un jeune homme d'aller à l'école, et la raison qu'il en donne mérite d'être rapportée : « Comment, dit-il, se formerait-il sans cela à la sagesse humaine? comment apprendrait-il à diriger ses pensées et ses actions, la littérature étant un instrument indispensable pour l'homme, pendant toute sa vie? » Tertullien, on le voit, n'imaginait pas qu'un jeune homme pût se passer d'apprendre les lettres humaines, ni qu'on pût les enseigner autrement qu'on le faisait de son temps; aussi se résignait-il à l'envoyer dans des écoles qu'il n'aimait guère. Les autres docteurs de l'Église, même quand ils protestent contre cette nécessité, comme saint Augustin, et qu'ils en signalent le péril, n'osent pas proposer de s'y soustraire; et voilà comment il s'est fait que l'ancienne éducation de la jeunesse, celle de Cicéron et de Quintilien, a duré autant que l'empire. La lecture d'Ennodius, un écrivain du VIe siècle, nous donne à ce sujet des renseignemens très curieux. Nous y voyons qu'au moment où les barbares étaient maîtres de l'Italie, pendant que Théodoric régnait à Ravenne, les écoles étaient ouvertes comme autrefois; les grammairiens, les rhéteurs y faisaient les mêmes leçons, les élèves y traitaient les mêmes matières, rien n'y était changé, et au milieu d'une société devenue toute chrétienne, l'enseignement restait tout païen. Parmi les sujets de déclamation que le maître donnait aux élèves, je trouve celui-ci, qui remontait sans doute à plusieurs siècles : « on accusera un homme qui s'est permis de porter une image de

Minerve dans un mauvais lieu ; » et le bon évêque de Pavie ne paraît pas s'apercevoir que ce sujet ne convient guère à des écoliers et à des chrétiens.

Je n'ai pas besoin de dire quelles pouvaient être les conséquences de cette éducation, jusqu'à quelle profondeur les lettres et les sciences profanes pénétraient dans ces âmes jeunes, et comme il était difficile plus tard de les en arracher. L'étude que nous venons de faire en est la démonstration vivante. Quand un homme comme Tertullien, aussi déterminé, aussi rigoureux dans ses croyances, aussi jaloux de la pureté de sa foi, qui faisait un devoir aux fidèles de se séparer tout à fait de la société païenne, s'est laissé dominer par les souvenirs de l'école et le souci des vieilles lettres au point d'écrire le traité *du Manteau*, que ne devaient pas faire les autres! Aucun d'eux, on peut l'affirmer, ne s'est tout à fait soustrait aux impressions de sa jeunesse ; tous ont apporté au christianisme une âme pleine de l'admiration des écrivains anciens, qui avait commencé à vivre avec eux et s'était tout imprégnée de leurs idées. Non-seulement quand ils se mettent à écrire pour exposer ou défendre leur foi, ils le font d'après les méthodes qu'ils ont apprises, ils reproduisent, sans le vouloir, les modèles qu'on a mis devant leurs yeux, en sorte que la littérature nouvelle se trouve jetée dans le moule antique, mais ils introduisent dans leur nouvelle doctrine beaucoup d'idées et d'opinions qui leur viennent de leur fréquentation des anciens auteurs. Il y en a, comme Ausone, qui, bien que chrétiens dans leur vie privée, se croient autorisés à être entièrement païens quand ils font des vers, pour ressembler davantage à ces grands poètes dont ils suivent pieusement la trace. Le plus grand nombre essaie d'accommoder les deux enseignemens qu'ils ont reçus, celui de l'école et celui de l'église ; ils mêlent ensemble comme ils peuvent Virgile et la Bible, Platon et saint Paul. Le mélange s'est fait de diverses façons et dans des proportions différentes ; mais, quel que soit l'élément qui domine, aucun ne supprime tout à fait l'autre. L'antiquité classique, même chez les plus sévères, reste honorée, vivante ; elle a sa place à côté des livres saints ; avec eux et sous leur protection, elle a traversé le moyen âge, et c'est ainsi qu'une religion, qui devait détruire les lettres anciennes, en réalité les a sauvées.

GASTON BOISSIER.

ÉTUDES

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

LE CHRISTIANISME ET L'INVASION DES BARBARES.

I.

LA CITÉ DE DIEU DE SAINT AUGUSTIN.

Le 24 août 410, Alaric, qui assiégeait Rome, y pénétra, pendant la nuit, par la *porta Salaria*, qui était mal gardée. Il mit le feu aux masures qui entouraient la porte; de là l'incendie se communiqua aux jardins de Salluste et dévora tout le quartier. Pendant trois jours, la ville fut mise à sac par les barbares. Alaric était chrétien, et il aurait voulu se montrer clément ; mais il ne fut pas maître de ses soldats, parmi lesquels se trouvaient des gens de toutes les nations et de tous les cultes. Le quatrième jour il quitta Rome, emportant dans ses chariots d'énormes richesses entassées, et laissant derrière lui tant de cadavres qu'on eut grand'peine à les ensevelir.

L'effet produit par ce désastre fut immense. Nous avons à ce sujet le témoignage des écrivains ecclésiastiques, qui avaient plus

d'intérêt à le taire qu'à l'exagérer. Saint Augustin nous apprend que l'univers en gémit et que l'émotion pénétra jusque dans les pays les plus reculés de l'Orient. « Le flambeau du monde s'est éteint, s'écriait saint Jérôme, de sa retraite lointaine de Bethléem, et, dans une seule ville qui tombe, c'est le genre humain tout entier qui périt ! » Saint Jérôme pourtant n'aimait pas Rome, et, dans ses momens de mauvaise humeur, il se plaisait à lui donner ce nom de Babylone, qui a fait fortune parmi les révoltés du XVIe siècle. Mais, devant un si grand malheur, les griefs particuliers étaient oubliés, et l'on pleurait une catastrophe qui semblait décapiter l'empire.

Si l'on comprend aisément que les contemporains en aient été fort affligés, on est très étonné qu'ils ne s'y soient pas attendus. Les affaires de l'empire étaient en si mauvais état depuis quelque temps qu'on pouvait tout craindre. Les barbares couraient l'Italie : ils s'étaient déjà plusieurs fois approchés de Rome, qui n'avait été sauvée que par miracle. Mais enfin elle avait toujours échappé, et cette bonne fortune justifiait ceux qui prétendaient qu'on ne pourrait jamais la prendre. C'était « la ville éternelle ; » ce vieux nom, dont elle était si fière, on le lui donnait avec plus d'insistance depuis qu'on la voyait menacée de le perdre. Dans les documens officiels de cette époque, tels que les lois et les décrets des empereurs, elle n'est presque jamais désignée autrement ; et même les princes eurent alors l'idée de faire participer Constantinople à l'honneur qu'avait reçu son aînée, et ils décidèrent qu'elle aussi s'appellerait « la ville éternelle, » comme Rome. Ce n'étaient pas là de ces vains mots qu'on répète par habitude et sans conviction. Le prestige de Rome était resté si grand dans le monde qu'on s'obstinait à croire qu'elle ne pouvait pas succomber. Après chaque danger qu'elle venait de courir et dont un hasard heureux l'avait tirée, on proclamait de plus belle son immortalité. La première fois qu'elle fut attaquée par Alaric, les plus intrépides ne purent s'empêcher d'éprouver d'abord quelque frayeur ; mais, comme Stilicon parvint à l'en éloigner et qu'il remporta même un avantage important sur lui à Pollentia, on devint plus rassuré que jamais. Le poète Claudien, interprète de l'opinion commune, déclara en beaux vers « que la domination romaine n'aurait pas de terme, » puis, se tournant vers les Goths, qui fuyaient du côté des Alpes, il leur disait, d'un air de triomphe, que leur défaite devait leur servir de leçon, et qu'il leur fallait se résigner à prendre des sentimens plus modestes :

Discite vesanæ Romam non temnere gentes !

La prise de Rome vint dissiper toutes ces illusions. On se trouva brusquement en présence d'une terrible réalité. Il n'était plus permis de se donner le change avec de grands mots. Le danger que courait l'empire, et qu'on n'avait pas voulu voir, apparut soudain à tous les yeux. Quand on vit que cette civilisation dont on était si fier, et qui faisait le charme de la vie, était menacée de périr, d'une confiance aveugle on passa tout d'un coup à de mortelles inquiétudes.

I.

Un des premiers résultats de ces inquiétudes fut de ranimer la question religieuse, qui semblait près de s'éteindre. On voulut se rendre raison d'une catastrophe à laquelle on ne s'était pas attendu. Plus elle était imprévue et terrible, plus on éprouvait le besoin de lui trouver des causes surnaturelles. La pensée vint à tout le monde de l'attribuer à la colère céleste, et naturellement les païens qui restaient soutinrent que les dieux se vengeaient de l'abandon de leur culte.

Les anciens Romains se faisaient gloire d'être « les plus religieux des mortels. » Il est sûr qu'ils étaient fort dévots : toute leur histoire le montre ; et, comme il arrive toujours, leur dévotion se manifestait surtout à la suite de quelque désastre public. Pendant les guerres puniques, toutes les fois qu'Hannibal remportait une victoire, les nobles auxquels le peuple avait recours dans le malheur, après les avoir négligés pendant la prospérité, ne manquaient pas de prétendre qu'on avait mécontenté les dieux, et qu'on était victime de leur colère. « Votre faute, disait Fabius, au lendemain de Trasimène, est plutôt d'avoir négligé les sacrifices et méconnu les avertissemens des augures que de manquer de courage ou d'habileté. » Aussitôt toute la ville se mettait en prières. On recommençait les anciennes cérémonies, on en imaginait de nouvelles ; et, comme la fortune finissait toujours par revenir à un peuple qui ne s'abandonnait pas lui-même, et à qui les revers donnaient de nouvelles forces, on en faisait honneur à toutes ces pratiques pieuses, et l'on proclamait bien haut qu'on leur devait la victoire : c'est ainsi que s'accrédita la croyance que Rome était redevable de sa grandeur à la protection de ses dieux.

Cette opinion, qui fut acceptée de tout le monde, et que les esprits mêmes les plus libres et les moins crédules, comme Salluste et Cicéron, ne se permettent pas de contester, était de nature à nuire singulièrement à la propagation du christianisme : aussi voyons-nous les premiers apologistes fort occupés à la combattre.

Les circonstances leur fournirent d'abord une réponse aisée. Sous des princes comme Trajan, Hadrien, Marc-Aurèle, les armées étaient victorieuses et le monde tranquille ; cependant le christianisme ne cessait de se répandre : ses ennemis mêmes étaient forcés d'avouer ses progrès. Il fallait donc croire, ou que les dieux étaient indifférens à l'outrage que leur faisait cette religion rivale, ou qu'ils n'avaient pas la force de le punir. Il y eut même alors des écrivains ecclésiastiques qui crurent pouvoir aller plus loin. Il ne leur suffit pas de montrer que l'établissement du christianisme n'avait pas nui à l'empire, puisqu'il était très florissant ; ils pensèrent avoir le droit de lui attribuer la prospérité dont il jouissait. L'évêque de Sardes, Méliton, un fort habile homme, qui semble avoir entrevu, dès le IIe siècle, une alliance possible entre l'Église et l'État, faisait remarquer à Marc-Aurèle que depuis Auguste, c'est-à-dire depuis la naissance du Christ, la puissance romaine n'avait éprouvé aucun revers sérieux, que la paix était profonde, que l'univers paraissait parfaitement heureux : « ce qui prouve évidemment, ajoutait-il, que le christianisme a grandi pour le bonheur et la gloire de Rome. » C'était il faut l'avouer, une audace singulière de présenter un culte, dont on voulait faire un ennemi public, comme une sorte de bienfaiteur de l'empire.

Par malheur, la situation, quelques années plus tard, n'était plus la même. A partir de la mort de Septime Sévère, les affaires de l'empire se gâtent. Des luttes éclatent à chaque instant entre les ambitieux qui veulent régner ; les princes ne font que paraître sur le trône ; les barbares profitent de cette anarchie pour passer la frontière et arrivent au cœur du pays. Dès lors, l'argument dont Méliton était si heureux de se servir, se retourne contre lui : puisque les chrétiens se sont attribué les victoires de l'empire, quand il était triomphant, il faut bien qu'ils acceptent d'être responsables de ses défaites. De tous côtés, on les accuse des malheurs publics. « Si le Tibre déborde, disait déjà Tertullien, et si le Nil reste dans son lit, si le ciel est trop serein et la terre trop agitée, s'il survient quelque famine ou quelque peste, aussitôt un cri s'élève : Les chrétiens aux lions ! » Sous Dèce et sous Valérien, ce fut bien pis. Ils sont alors l'objet de tant de haine qu'on regarde comme l'intérêt le plus sérieux de l'empire de les anéantir. Les princes, qui jusque-là ne les avaient attaqués que par boutade et sans suite, imaginent un plan régulier de persécution et des combinaisons habiles qui doivent les faire disparaître d'un seul coup. On les poursuit partout à la fois et de la même manière. On confisque leurs biens, on les empêche de se réunir, on les frappe à la tête, c'est-à-dire dans leurs prêtres et leurs évêques, dans les personnages importans qui

les soutiennent de leur influence et de leur fortune, et ces sévérités ne paraissent exagérées à personne quand on voit dans quelles misères l'empire est plongé et qu'on songe qu'ils en sont coupables. Tout le monde est heureux de venger ses infortunes particulières et celles de l'état sur des misérables qu'on regarde comme les auteurs de tous les maux qu'on souffre. A la fin, le reproche devint si général et la colère contre les chrétiens si violente, que saint Cyprien, qui avait été d'abord d'avis de garder le silence, éprouva le besoin de les justifier. Il le fit dans un ouvrage très important dont il faut bien que je dise un mot, car on peut le regarder comme le modèle et le premier jet de *la Cité de Dieu*.

C'est une lettre adressée à Demetrianus, grand ennemi des chrétiens, « et qui ne cessait d'aboyer contre eux avec sa bouche sacrilège. » Il allait partout répétant que, « si les guerres n'avaient pas de terme, si la peste et la famine dépeuplaient le monde, si les pluies devenaient rares, si le ciel était sec et la terre stérile, » il fallait s'en prendre aux chrétiens. Saint Cyprien se garde bien, pour lui répondre, de nier les misères de l'empire. Il reconnaît, comme Demetrianus, « qu'il ne tombe plus assez de pluies pendant l'hiver pour nourrir les semences, qu'il ne fait plus assez chaud l'été pour les mûrir, que les printemps sont moins rians et moins fleuris, les automnes moins riches qu'autrefois. » Mais les chrétiens n'y sont pour rien : c'est le monde qui est devenu vieux et qui n'a plus la même vigueur et la même fécondité. « On ne tire plus autant de marbre du sein des montagnes épuisées ; les mines se sont fatiguées à produire l'or et l'argent, et les filons deviennent tous les jours plus rares et plus maigres. La population décroît : il y a moins de matelots sur la mer, de laboureurs dans les champs, de soldats dans les armées. » Qu'y faire ? La loi de Dieu veut que tout ce qui a commencé cesse d'être et vieillisse avant de mourir ; cet affaiblissement des choses en présage la fin, qui ne peut être lointaine.

Ainsi saint Cyprien commence par assigner aux fléaux qui affligent le monde des causes naturelles ; car dire qu'il a vieilli à force de durer et qu'il touche à son terme, c'est comparer son existence à celle de l'homme, et parler à peu près comme Lucrèce (1). Pourtant, si l'on ne s'en tient pas là, si l'on veut trouver une explication à ces malheurs en dehors de la nature, il en a une aussi à don-

(1) Lucrèce, à la fin de son second livre, a soutenu, dans des vers d'une admirable mélancolie, les idées que nous retrouvons dans l'ouvrage de saint Cyprien. Il montre, lui aussi, que la sève de la terre s'est épuisée, qu'elle a peine à produire les moissons qui naissaient d'elles-mêmes à l'origine du monde. Il nous dépeint le vieux laboureur qui, secouant la tête, raconte ses peines et envie le sort de ses pères ; enfin il annonce que la vieille machine du monde, pourrie par les ans, finira par tomber en ruines.

ner. Pour répondre à ses adversaires, il se contente de tourner contre eux l'argument dont ils se servent : il n'est pas vrai, comme ils le prétendent, que les Romains soient punis parce que quelques-uns d'entre eux ont quitté leurs anciens dieux ; ils le sont au contraire parce que la plupart s'obstinent à ne pas reconnaître le Dieu des chrétiens, qui est le seul veritable ; et la punition est d'autant plus rigoureuse que, non contens de lui refuser un culte, ils persécutent ceux qui l'adorent. A ce propos, saint Cyprien s'élève avec force contre les persécutions. Il attaque l'impudence des hommes qui ne laissent pas Dieu punir lui-même ses offenses. Quand on s'en charge à sa place, on se substitue à lui et on semble le soupçonner d'être impuissant : « Si tes dieux ont quelque pouvoir, dit-il à Demetrianus, qu'ils se lèvent pour se venger, qu'ils viennent défendre leur majesté violée ! Que pourront-ils faire pour ceux qui les prient, s'ils ne peuvent rien pour eux-mêmes? Puisque celui qui en protège un autre est plus fort que lui, tu es plus fort que tes dieux, et tu ne dois pas les adorer ; ce sont eux, au contraire, qui doivent te rendre hommage. » Prétendre qu'on fait outrage à Dieu quand on prend en main sa querelle, n'est-ce pas affirmer en d'autres termes qu'on ne doit punir personne pour ses croyances? Tertullien l'avait déjà dit aussi nettement que possible : on voit que saint Cyprien exprime ici la même opinion d'une manière plus détournée ; et, vraisemblablement, toute l'église pensait alors comme eux. C'est l'usage que les religions réclament pour elles la tolérance quand elles sont les plus faibles, et qu'elles ne l'accordent guère aux autres lorsqu'elles ont triomphé.

Ainsi Dieu frappe les Romains pour les punir de persécuter son église. Les supplices raffinés qu'une cruauté ingénieuse invente tous les jours contre les chrétiens ont excité sa colère, et c'est elle qui déchaîne les maux dont souffre l'empire. Mais ici une objection se présente, qui, au premier abord, paraît très grave : pourquoi ces maux atteignent-ils les chrétiens comme les autres? N'est-il pas étrange que les victimes et les coupables soient traités de la même façon et que Dieu venge ses fidèles sur eux-mêmes autant que sur leurs bourreaux? Cyprien répond en montrant que si les peines sont les mêmes pour tous, elles ne produisent pas sur tous les mêmes effets. « Les malheurs de la terre, dit-il, sont un châtiment pour ceux qui ont mis leur gloire et leur joie dans les choses de la terre. Celui-là pleure et gémit au moindre accident qui lui arrive pendant sa vie, qui n'a plus d'espoir après la vie. Au contraire, il n'y a ni joie ni douleur ici-bas, quand on craint les douleurs et qu'on espère les joies de l'autre monde. Nous qui vivons par l'esprit plus que par la chair, nous employons la vigueur de notre âme à vaincre

les faiblesses de notre corps. Les fléaux qui vous épuisent et vous torturent, nous les regardons comme des épreuves qui nous fortifient. Nous avons en nous la force de l'espérance, la fermeté de la foi ; au milieu des ruines d'un monde qui s'écroule, notre âme reste droite, notre courage immobile ; nous souffrons tout avec joie, car nous sommes toujours sûrs de notre Dieu. » Ce sont là de belles paroles, quand on songe qu'elles ont été prononcées entre deux persécutions et par un homme qui allait donner sa vie pour sa croyance.

II.

Les argumens de saint Cyprien perdirent beaucoup de leur force après la conversion de Constantin. Il n'y avait plus alors de persécution, la plus grande partie du monde romain reconnaissait le vrai Dieu, et pourtant les affaires allaient plus mal que jamais. Du moment que le prince était chrétien, le christianisme semblait devenir plus directement responsable de tout ce qui arrivait à l'empire. Il avait, de plus, commis une imprudence à laquelle échappent rarement les oppositions qui aspirent au pouvoir, celle de promettre beaucoup plus qu'il ne pouvait tenir. Il semblait, à entendre ses docteurs et ses évêques, que le jour où l'empire cesserait d'être païen tous ses maux devaient se dissiper comme par enchantement. Au moment même où Constantin allait paraître, Lactance écrivait : « Si le vrai Dieu était seul honoré, il n'y aurait plus de dissensions ni de guerres. Les hommes seraient unis par les liens d'une charité indissoluble, puisqu'ils se regarderaient tous comme des frères. Personne ne dresserait des pièges pour se défaire de son ennemi ; chacun se contentant de peu, il n'y aurait plus ni fraude, ni larcin ; que la condition des hommes serait heureuse ! Quel âge d'or commencerait pour le monde ! » L'âge d'or ne vint pas ; il ne viendra jamais : c'est un malheur auquel les gens sages sont tout résignés : ils ont depuis longtemps cessé de l'attendre. Mais on comprend que ceux auxquels on en avait donné le goût par avance et qui y comptaient aient été fort mécontens de voir que la victoire du christianisme n'eût pas sensiblement changé le cours des choses et que tout marchât à peu près du même train qu'autrefois. Beaucoup de chrétiens, trompés dans leurs espérances, se sentirent ébranlés dans leur foi. Leur mécompte fut si grand qu'ils en vinrent à soupçonner qu'on avait tort de prétendre que Dieu se mêlait des affaires du monde. Quant aux païens, ils revenaient de plus belle à leurs anciens reproches, et cette fois les circonstances semblaient tout à fait leur donner raison. Lorsqu'ils

comparaient les misères présentes à la prospérité passée et qu'ils voyaient à quel état l'empire était réduit sous des princes chrétiens, ils se trouvaient plus que jamais autorisés à prétendre que c'était bien le christianisme qui était l'auteur des malheurs de l'empire. Seulement ils n'avaient plus la permission de le dire tout haut; il ne leur était plus possible « d'aboyer de leur bouche sacrilège, » comme faisait Demetrianus du temps de Dèce; l'autorité, qui protégeait les chrétiens, ne le leur aurait pas permis. Ils se contentaient de murmurer à voix basse dans les lieux peu fréquentés, *mussitabant in angulis* (1). Mais ces murmures recueillis avec avidité par les mécontens, ces plaintes qui passaient de bouche en bouche, ces mots amers, ces regards de menace et de colère à chaque mauvaise nouvelle, finissaient par inquiéter les fidèles et jetaient le trouble dans l'opinion.

L'Afrique était un terrain bien préparé pour les attaques de ce genre. Nulle part les questions religieuses ne se discutaient avec plus de passion. Il y restait des païens obstinés, qui ne perdaient pas courage, et osaient quelquefois en venir aux mains avec leurs ennemis. Ils avaient sans doute accueilli avec des cris de fureur la nouvelle de la catastrophe de Rome, qu'ils regardaient toujours comme la métropole de leur culte proscrit. « Quand nous faisions des sacrifices à nos dieux, disaient-ils, Rome était debout, Rome était heureuse. Maintenant que nos sacrifices sont interdits, vous voyez ce que Rome est devenue! » Ils étaient favorisés par une circonstance particulière, qui disposait le public à leur donner raison. L'Afrique, séparée par la mer des barbares, semblait à l'abri de leurs invasions; aussi était-elle l'asile préféré des malheureux qui fuyaient devant les Huns et les Goths. On voyait sans cesse, dans ces lamentables années, débarquer à Carthage des échappés de Rome, de grands personnages, qui portaient des noms célèbres, et qui arrivaient avec les restes de leurs familles et les débris de leur fortune. A l'aspect de ces malheureux, la pitié s'éveillait. Les récits qu'ils faisaient des scènes auxquelles ils venaient d'assister les mettaient devant les yeux de leurs auditeurs. Tout le monde, en les écoutant, croyait assister à la prise de Rome, et à chaque arrivant illustre, la douleur publique était renouvelée. Naturellement les païens en profitaient pour redoubler leurs plaintes; et non-seulement ils étaient bien accueillis de ceux qui partageaient

(1) Se sont-ils contentés de murmurer? N'ont-ils pas écrit quelqu'un de ces pamphlets qu'on faisait circuler en cachette? On peut le croire sans témérité. Nous voyons que plus tard les païens essayèrent de répondre à *la Cité de Dieu* de saint Augustin, et qu'ils attendaient pour mettre leurs écrits en circulation qu'on pût le faire sans danger. Dans tous les cas, ces pamphlets, s'ils ont existé, ne nous sont pas parvenus.

leurs croyances, mais la foule des indécis, placés sur les limites des deux cultes, et qui, suivant les circonstances, passaient d'un camp à l'autre, les écoutait avec faveur. Il fallait de toute nécessité qu'un chrétien s'occupât de leur répondre.

Saint Augustin était alors le plus grand personnage, non-seulement de l'épiscopat africain, mais de toute l'église. Depuis les apôtres, personne n'avait joui, parmi les fidèles, d'une aussi grande autorité. C'était l'opinion commune qu'il avait des lumières de tout, et qu'il était capable de résoudre les problèmes les plus obscurs. Aussi, voyons-nous par sa correspondance qu'on lui écrivait des parties du monde les plus éloignées sur les questions les plus diverses. On peut dire que, de sa petite résidence d'Hippone, il surveillait la chrétienté entière, raffermissait les âmes ébranlées, éclairant les consciences incertaines, conseillant les faibles, encourageant les forts, combattant les rebelles. Ses admirateurs le comparaient au pilote qui conduit, pendant l'orage et parmi les écueils, la barque du Christ. Les attaques que, depuis la prise de Rome, les païens dirigeaient contre l'église, ne pouvaient échapper à un œil aussi vigilant. Aussi a-t-il soin d'y répondre dans tous les sermons qu'il a prononcés à cette époque. L'insistance qu'il met à le faire, malgré l'avis des timides qui croyaient qu'il valait mieux ne rien dire et ne pas entretenir des souvenirs fâcheux, la chaleur avec laquelle il cherche à prouver que le christianisme n'est pour rien dans les malheurs de l'empire, montre qu'il se rendait compte du danger que ces reproches faisaient courir à l'église. Bientôt même il ne lui parut plus suffisant de parler à quelques fidèles, dans un coin obscur du monde chrétien. Il résolut de s'adresser à la chrétienté tout entière et composa *la Cité de Dieu*.

III.

La Cité de Dieu est une œuvre immense, qui demanda beaucoup de temps et de travail à saint Augustin. Il la commença en 413 et ne la finit qu'en 426, quatre ans avant de mourir. Elle a donc été la principale occupation de ses dernières années. Chaque partie fut publiée à part et parut à de longs intervalles. Les ouvrages composés de cette manière risquent de manquer d'unité : dans celui-ci, l'auteur semble avoir voulu se prémunir contre ce défaut en se traçant d'avance un plan régulier, et en multipliant les divisions et les subdivisions. A chaque livre nouveau, il a grand soin de résumer ce qu'il a fait et d'annoncer ce qu'il va faire ; mais l'ordre n'est qu'à la surface ; à tout moment, il lui arrive de revenir sur ce qu'il a dit ou d'empiéter sur ce qu'il va dire. L'œuvre n'étant pas écrite de

suite et d'un jet, l'ensemble le préoccupe moins que les détails; comme il n'est pas pressé d'arriver à la conclusion, il s'arrête souvent en route et se jette sans scrupule de tous les côtés du chemin. L'analyse de ces sortes de livres est difficile à faire. Pour qu'elle ne soit pas trop confuse, il faut laisser de côté les développemens parasites qui interrompent le cours du raisonnement, et c'est souvent un grand dommage. M. Ebert fait remarquer avec raison que, dans *la Cité de Dieu*, ces hors-d'œuvre sont quelquefois plus agréables et plus importans que le sujet principal. D'ordinaire, l'auteur ne les a introduits dans son ouvrage que parce que c'étaient des questions qu'on discutait ardemment autour de lui et qui le passionnaient lui-même; aussi met-il à les traiter plus de chaleur qu'à tout le reste, et c'est souvent ce qui, dans son livre, a le plus d'intérêt et de vie. Mais il faut se résoudre à n'en rien dire, si l'on veut donner une idée de l'ouvrage dans son ensemble et en faire connaître le plan général.

Comme il était naturel, saint Augustin court d'abord au plus pressé. *La Cité de Dieu* ayant été composée à propos de la prise de Rome, c'est d'elle qu'il s'occupe d'abord. « Il est si peu vrai, dit-il aux païens, que le christianisme soit responsable de ce désastre, qu'au contraire il a tout fait pour en diminuer l'horreur. » Si Alaric n'avait pas été chrétien, tout aurait péri. Mais, comme il a épargné les églises, les églises ont sauvé ceux qui ont pu s'y réfugier et beaucoup de païens même leur doivent la vie. Pour faire ressortir ce bienfait et montrer que les choses ne se passaient pas ainsi dans les temps où le christianisme n'existait pas encore et qui paraissent aux païens avoir été si fortunés, saint Augustin remonte très haut, jusqu'à la prise de Troie, qu'il se plaît à opposer à celle de Rome. Quel rôle y ont joué les temples, au moment où les Grecs ravageaient la malheureuse ville? Virgile nous l'apprend: on y gardait, au milieu du butin entassé, les enfans captifs et les femmes tremblantes. Ils n'ont donc pas servi d'asile, comme les églises de Rome, mais de prison. Quelquefois même ils ont été souillés du sang des vaincus, et Priam, qui s'était réfugié auprès de ses autels domestiques, y a trouvé la mort.

> Vidi Hecubam, centumque nurus, Priamumque per aras
> Sanguine fœdantem quos ipse sacraverat ignes.

Et les dieux de Troie, quel service ont-ils rendu à la malheureuse ville pendant sa dernière nuit? Au lieu de protéger leurs adorateurs, ils ont eu besoin de leur aide pour se tirer d'affaire. « Panthée, dit Virgile, prêtre de Pallas et d'Apollon, tient dans ses mains les objets du culte et ses dieux vaincus. » Quant à Énée, il

est obligé d'emporter sur son dos son vieux père et ses Pénates ; Hector est venu les lui confier au dernier moment, parce qu'il sait bien qu'ils seraient incapables de se sauver tout seuls :

Sacra suosque tibi commendat Troja Penates.

Remarquons en passant l'usage que saint Augustin fait de Virgile. Le grand poète s'imposait aux gens de tous les cultes ; l'éducation le rendait familier dans tous les pays où on parlait latin. « Une fois que ses vers ont coulé dans les jeunes âmes, dit saint Augustin, il est impossible de les oublier. » Aussi le cite-t-il sans cesse comme une autorité qui n'est récusée de personne.

C'est encore un auteur profane qui lui sert à répondre à d'autres reproches. Pour quelques Romains plus heureux qui s'étaient sauvés en se réfugiant dans les églises, combien avaient péri dans les maisons et dans les rues! que de pillages et de massacres pendant ces fatales journées! Mais ne devait-on pas s'y attendre, et s'était-il rien passé à Rome qui fût surprenant et nouveau? « Quand une ville est prise, dit Salluste, les vaincus perdent tout (*capta urbe, nihil fit reliqui victis...*) On ravit les vierges et les jeunes garçons, on arrache les enfans des bras de leurs parens ; les mères de famille sont livrées aux outrages des vainqueurs ; on pille les temples et les maisons ; partout le meurtre et l'incendie ; tout est plein d'armes, de cadavres et de sang. » Que voulez-vous! ce sont les lois de la guerre ; les Romains les ont toujours appliquées sans pitié ; s'ils les subissent à leur tour, il ne leur convient pas d'en être surpris. Parmi ces horreurs, il y en avait dont les âmes chrétiennes s'étaient plus particulièrement émues. Beaucoup de victimes étaient restées sans sépulture : on n'avait pas pu les ensevelir auprès de leurs parens, avec les cérémonies accoutumées. C'est un malheur, dit saint Augustin ; mais, après tout, la pompe des funérailles, un cortège nombreux, un tombeau magnifique sont plutôt des consolations pour les vivans qu'un soulagement pour les morts. Les païens eux-mêmes le reconnaissent. Un de leurs poètes n'a-t-il pas dit : « Le ciel se charge de couvrir ceux qui n'ont pas de tombe? » Ce qui était plus grave, c'est que des vierges consacrées au Seigneur avaient été outragées par les barbares. Quelques-unes, pour ne pas survivre à leur déshonneur, s'étaient tuées ; les autres vivaient dans la retraite et la douleur, demandant à Dieu le pardon de leur faute involontaire. Sur la conduite des unes et des autres, la communauté chrétienne se partageait, et vraisemblablement on avait beaucoup discuté pour savoir auxquelles on devait donner la préférence. Saint Augustin, reprenant la question, parle de toutes avec sympathie ; il n'en veut condamner au-

cune. Il est plein de miséricorde pour celles qui sont mortes : « Quel homme ayant un cœur, dit-il, leur refuserait le pardon? » Mais on voit bien qu'il préfère la conduite des autres. Il les console, en leur montrant qu'elles ne sont pas coupables, puisqu'elles n'ont pas été complices; il rappelle le beau mot qu'on avait dit à propos de Lucrèce : « Ils étaient deux; un seul fut adultère. » Il les excuse de n'avoir pas voulu venger sur elles le crime d'autrui. Pour braver les soupçons blessans de la malignité humaine, ne leur suffit-il pas d'être assurées du témoignage de leur conscience? A ceux qui, pour railler leur foi, leur disent : « Où donc était ton Dieu? » elles peuvent répondre qu'il est partout, qu'il assistait aux scènes sanglantes, où tant des siens ont péri, et qu'il avait ses raisons pour ne pas venir à leur aide. « Quand il afflige ses fidèles, c'est pour éprouver leur vertu ou châtier leurs vices; et, en échange de leurs maux, s'ils les supportent avec piété, il leur réserve une récompense éternelle. »

Ces malheurs sont grands sans doute; mais saint Augustin ne veut pas admettre qu'ils soient exceptionnels, et il soutient que Rome en avait éprouvé auparavant de plus terribles encore. Mais sur ce sujet, quoiqu'il ait beaucoup d'importance et complète sa démonstration, il n'a dit qu'un mot en passant. C'est qu'il le réserve pour un ouvrage spécial, qu'il a chargé l'un de ses disciples d'écrire. Il s'agit de l'*Histoire universelle* de Paul Orose, qu'on peut regarder comme un appendice de *la Cité de Dieu*. Orose, pour obéir à son maître, s'est proposé d'énumérer tous les accidens fâcheux qui sont arrivés au monde depuis qu'il existe. Dans ce dessein, il compile au hasard tous les récits qu'il trouve chez les écrivains anciens, quand ils sont favorables à sa thèse. La critique lui manque tout à fait, et il cite avec le même sérieux les légendes les plus ridicules et les faits historiques les mieux constatés. C'est ainsi qu'il s'apitoie sur les victimes de Busiris, qu'il plaint les maris des filles de Danaüs, et qu'après avoir raconté les exploits des Amazones, il s'écrie d'un ton pénétré : « O douleur! Je rougis des erreurs des hommes! » On a vu des femmes ravager le monde, et l'on ose s'étonner que les Goths aient un peu rançonné l'Italie! Ce qui relève cette compilation maladroite, ce qui lui donne, malgré ses faiblesses, une grande importance, c'est qu'elle est le premier essai d'une histoire qui ne s'enferme pas dans les limites d'une nation et comprend l'humanité tout entière; c'est aussi qu'elle cherche à dégager de la série des événemens la loi qui les régit et les explique; enfin, c'est qu'elle est composée pour le besoin des polémiques contemporaines et qu'elle nous fait connaître l'attitude des divers partis à l'époque où elle a été écrite. Nous aurons plus tard à nous en servir.

Après avoir montré que la nouvelle religion n'est pas coupable des malheurs récens, saint Augustin veut établir qu'on ne doit pas faire honneur à l'ancienne de l'antique prospérité. Son raisonnement, réduit à ses élémens essentiels, est très simple. Si les dieux, nous dit-il, avaient eu quelque souci du bonheur des Romains, ou le pouvoir de le leur procurer, ils leur auraient donné d'abord ce qu'il y a de préférable parmi les biens du monde, l'honnêteté et la vertu. L'ont-ils fait? Ont-ils rendu les mœurs meilleures, la vie plus réglée? Au contraire : c'est pour eux et par eux que les jeux ont été institués dans les cités; or saint Augustin, avec toute l'Église, considère les mimes et les pantomimes, les gladiateurs, les courses de chars, les spectacles de tout genre, comme la cause principale de la corruption publique. Il faut donc réduire l'assistance que les dieux ont prêtée aux Romains aux choses matérielles. Ils les ont aidés, dit-on, à conquérir le monde. Mais d'abord conquérir le monde, c'est-à-dire ravir leur indépendance aux peuples et les forcer à obéir malgré eux, est-ce quelque chose de si grand et de si glorieux qu'on le prétend? « Faire la guerre à ses voisins, soumettre, écraser des nations dont on n'a pas reçu d'offense, et seulement pour satisfaire son ambition, qu'est-ce autre chose que du brigandage en grand? » Voilà les premiers doutes que je connaisse sur la légitimité des conquêtes romaines. Sans doute, les anciens philosophes, ceux au moins chez lesquels se fait sentir un grand souffle d'humanité, Cicéron, Sénèque, déclarent solennellement qu'il faut que les guerres soient justes dans leur cause et modérées dans leurs effets; mais ils se gardent bien d'appliquer ces principes à l'histoire de leur pays. Pour eux, tout ce que Rome a fait est bien fait. C'est à peine si, dans son affection passionnée pour la Grèce, Cicéron ose timidement regretter qu'on ait appliqué les lois de la guerre à Corinthe, *nollem Corinthum!* On voit que chez saint Augustin l'esprit est devenu plus libre, plus détaché de cette superstition du passé, et que ce sont les petits-fils des vaincus qui ont la parole. Cependant, ce descendant des Carthaginois d'Hannibal ou des Numides de Jugurtha est Romain; il en a le sentiment, comme il en porte le nom, et il soutient que c'est par égard même pour la gloire de Rome qu'il ne veut pas qu'on l'attribue à la protection des dieux. A qui donc les Romains la doivent-ils? A eux-mêmes d'abord, à leur courage, à leur énergie dans la souffrance, à leur amour de la pauvreté, à leur dévoûment à la patrie; puis à Dieu, au vrai Dieu, à celui qu'adorent les chrétiens et qui a protégé Rome, parce qu'il avait ses desseins particuliers sur elle. « C'est ce Dieu unique et terrible qui gouverne et regit tous les événemens au gré de sa volonté; et, s'il tient quelquefois ses motifs cachés, qui oserait les accuser d'être injustes? »

Voilà ce qu'on trouve, avec beaucoup d'autres choses, dans les cinq premiers livres de *la Cité de Dieu*. Comme saint Augustin y traitait une question dont tout le monde alors s'entretenait, le succès de ce début fut très grand. « J'ai lu vos livres tout d'un trait, lui écrivait un grand personnage, Macédonius, vicaire d'Afrique. Ce ne sont pas de ces œuvres languissantes qui permettent qu'on les quitte. Les ignorans eux-mêmes, quand une fois ils en ont commencé la lecture, sont forcés d'aller jusqu'au bout, et, lorsqu'ils ont fini, ils recommencent. » Orose va plus loin dans son admiration, et les compare à l'éclat du soleil levant : « Dès que ces rayons de lumière, dit-il, ont brillé du côté de l'Orient, tout l'univers en a été inondé. »

IV.

Saint Augustin avait eu l'occasion, dans ses premiers livres, de maltraiter souvent le paganisme. Il trouva pourtant qu'il ne lui avait pas porté d'assez rudes coups et qu'il restait quelque chose à faire. Il reprit la polémique engagée et y consacra les cinq livres qui suivent. Ces cinq livres sont le dernier acte d'une grande lutte qui durait depuis trois siècles, et où s'étaient illustrés tant d'apologistes. C'est la dernière fois que l'Église a cru devoir attaquer l'ancienne religion dans un ouvrage important et spécial. Après *la Cité de Dieu,* on jugea le combat terminé et la victoire définitive.

Saint Augustin avait encore vu, pendant sa jeunesse, le paganisme dans tout son éclat. Il raconte que, lorsqu'il vint à Carthage, pour étudier la rhétorique, il assistait aux jeux donnés en l'honneur de la déesse céleste, il suivait les processions de la mère des dieux, où les galles, la figure fardée, les cheveux humides de parfums, parcouraient les rues et les places avec des attitudes de femmes et en chantant des chansons obscènes; et il ajoute que, comme il était alors d'une conduite fort dissipée, il y prenait un grand plaisir. Ce sont les dernières fêtes que les païens aient célébrées. Peu de temps après, les lois de Théodose supprimèrent les manifestations extérieures de leur culte, puis finirent par le poursuivre jusque dans l'intérieur des familles, où il se croyait en sûreté. Ces lois furent appliquées, en Afrique, d'abord avec une modération qui mit quelquefois les chrétiens du pays d'assez mauvaise humeur (1), plus tard dans toute leur sévérité. Le 14 après les calendes d'avril, sous le consulat de Mallius Theodorus, en 399,

(1) Les traces de ce mécontentement se retrouvent dans les sermons de saint Augustin. On le voit souvent lutter contre l'impatience des fidèles qui demandaient qu'on fermât les temples, qu'on fît cesser les sacrifices, qu'on renversât les idoles. Il le souhaitait autant qu'eux, mais il voulait qu'on attendît les ordres de l'autorité.

les deux comtes de l'empereur, Gaudentius et Jovius, qui étaient des chrétiens zélés, fermèrent tous les temples de Carthage et renversèrent toutes les statues des dieux. A partir de ce moment, le paganisme fut traqué dans tout le pays. Saint Augustin était alors évêque d'Hippone, et l'on peut dire que, dans sa longue carrière épiscopale, il assista aux derniers momens de la vieille religion.

Il fut très heureux de la voir périr, et applaudit à toutes les mesures qui devaient hâter sa fin. On sait qu'il avait longtemps hésité avant d'approuver que l'État intervînt dans les questions intérieures de l'Église et punît les hérétiques de peines rigoureuses. Mais pour les païens, il n'eut pas un moment de scrupule. Il trouvait sans doute très naturel qu'on leur appliquât les lois dont ils s'étaient servis contre les chrétiens, et il lui semblait que les anciens persécuteurs ne pouvaient pas se plaindre d'être à leur tour persécutés. Il avait d'ailleurs une raison particulière qui lui faisait désirer ardemment que le paganisme fût anéanti : il lui semblait qu'on pouvait en tirer un argument irréfutable pour établir la vérité du christianisme. Les livres saints avaient annoncé que le culte du vrai Dieu serait un jour répandu dans tout l'univers : « Tous les rois de la terre l'adoreront, disaient-ils, et tous les peuples seront ses serviteurs. » Au moment où ils parlaient ainsi, l'idolâtrie régnait sur le monde entier ; elle était la religion de tous les états, et personne ne pouvait imaginer qu'elle dût jamais céder la place au dieu d'une petite nation, la plus détestée et la plus méprisée de toutes. Il fallait lire dans l'avenir, être vraiment prophète et inspiré, pour prévoir avec cette précision un événement en apparence si invraisemblable. Et pourtant cet événement, auquel personne ne pouvait s'attendre, était sur le point d'arriver ; tous les jours on voyait des temples se fermer et le nombre des païens se réduire. Naturellement, saint Augustin en triomphe : « Qu'ils nous raillent tant qu'ils voudront, disait-il, qu'ils vantent leur science et leur sagesse. Ce que je sais, c'est que ces moqueurs sont cette année bien moins nombreux que l'année dernière ; » et il compte bien qu'ils ne tarderont pas à disparaître entièrement. Chaque loi qu'on fait contre l'ancien culte rapproche le moment où cette ruine annoncée par les livres saints sera complète. C'est une prophétie qui s'accomplit sous les yeux des incrédules, et qui, en s'accomplissant, confirme toutes les autres. Comment saint Augustin n'aurait-il pas su gré aux empereurs qui rendaient ce service au christianisme d'en faire éclater la vérité. Loin de témoigner quelque pitié pour la religion qui tombe, il éprouve une sorte d'impatience de la voir se débattre si longtemps, puisque sa chute doit compléter une démonstration qui ne laissera plus de doutes à personne.

Attaqué avec vigueur, le paganisme s'était très mollement défendu. Comme il se glorifiait surtout d'être la religion nationale, il s'en remettait volontiers à la protection de l'État. Aussi semble-t-il que, lorsqu'il se vit délaissé par l'autorité, il ait entièrement perdu courage. Cependant il y eut, en certains pays, quelques essais de résistance qui firent d'autant plus de bruit qu'ils étaient plus rares. On connaît la défense qu'opposèrent les prêtres et les philosophes quand on voulut détruire le Sérapéum, et les batailles sanglantes qui furent livrées pendant plusieurs jours dans les rues d'Alexandrie. Il se passa quelque chose de semblable en Afrique. On vient de voir que les temples y furent fermés, en 399, par l'autorité. Les sacrifices publics y étaient interdits, comme dans le reste de l'empire, mais il était facile de tourner la loi. Sous le prétexte d'une fête de famille, ou même pour célébrer quelque anniversaire officiel, on s'assemblait en grand nombre chez un particulier riche, ou dans les *scolæ* des associations; et, pendant le repas, on faisait aux dieux proscrits des offrandes et des prières. Sur la demande des évêques d'Afrique, l'empereur défendit ces réunions. Les païens en furent outrés. A Calame (aujourd'hui Gelma), où ils étaient sans doute plus nombreux et plus puissans qu'ailleurs, ils continuèrent à se réunir comme auparavant. Le 1er juin, ils affectèrent de passer, en chantant et en dansant, devant l'église, où l'on célébrait les offices; et, comme les clercs sortaient pour leur demander de s'éloigner, ils les reçurent à coups de pierres. Le lendemain, quoique l'évêque eût rappelé les habitans à l'observation de la loi, les pierres continuèrent à pleuvoir sur l'église et sur les fidèles qui s'y rassemblaient. Cette fois, les notables chrétiens se décidèrent à intervenir. Ils se présentèrent devant les magistrats et firent insérer leurs plaintes sur le registre qui contenait les délibérations de la cité. On leur répondit par une violente sédition. Le feu fut mis à l'église; on poursuivit les clercs qui se trouvaient dans les rues, et même l'un d'eux y fut tué. Les autres n'échappèrent qu'en se cachant, ou par la protection d'un étranger, qui essaya seul d'arrêter les rebelles; car la municipalité, effrayée ou complice, ne se montra pas. Ces événemens, qui se passaient aux portes d'Hippone, montrèrent à saint Augustin que le paganisme n'était pas aussi vaincu qu'on le croyait; et lorsque, deux ans après, la prise de Rome eut ranimé la colère de ses partisans, on comprend qu'il ait cru devoir livrer encore une bataille contre un culte qui s'obstinait à ne pas mourir.

Il avait une autre raison de le faire, qui n'était pas moins importante. Non seulement le paganisme conservait quelques partisans fidèles qui le pratiquaient ouvertement, mais, parmi ceux qui l'avaient quitté, beaucoup gardaient des attaches secrètes pour

leur ancien culte et restaient plus qu'à demi païens. Les conversions s'étaient faites très vite, par entraînement ou par calcul. Libanius avait bien raison d'affirmer qu'elles ne pouvaient pas être très solides. « Ces prétendus convertis, disait-il à Théodose, ont changé de langage, et non de croyance ; ils n'ont pas renié leur foi, mais dupé leurs persécuteurs. » C'est ce que montrent surabondamment les sermons de saint Augustin. Il se plaint en propres termes « que les idoles chassées des temples soient restées dans les cœurs. » On le voit bien aux reproches qu'il est obligé d'adresser aux fidèles. Que de débris d'anciennes superstitions vivent encore chez ces chrétiens d'un jour ! Aux saturnales, aux calendes de janvier, ils s'envoient des étrennes, comme font les idolâtres ; pendant les mêmes fêtes, ils s'assemblent, ils se travestissent, « se couvrent de peaux de bêtes, se mettent des têtes d'animaux, et emprisonnent, dans des vêtemens de femmes, des bras faits pour porter les armes. » Ils continuent à croire à l'astrologie et ne font rien sans consulter un devin. Dès qu'ils sont malades, ils ont recours à des remèdes magiques que leur enseigne quelque vieille païenne du voisinage. Surtout, ils ne veulent pas renoncer au théâtre et au cirque. Que de fois n'est-il pas arrivé que, lorsqu'Augustin est monté en chaire un jour de fête publique, il a trouvé l'église vide ! Son auditoire était allé entendre les mimes ou voir les courses de chars. Il se plaint, il gronde, et ne corrige personne. Les plus timides s'excusent comme ils peuvent ; les plus francs ne rougissent pas d'avouer qu'ils prennent dans les deux cultes ce qu'ils ont de meilleur : « Nous sommes chrétiens, disent-ils, à cause de la vie éternelle, et païens pour les agrémens de l'existence de ce monde. » Saint Augustin n'avait donc pas de peine à voir que le paganisme n'était pas mort, quoique à chaque édit nouveau des empereurs on s'empressât de célébrer ses funérailles, et qu'il vivait souvent dans le cœur de ceux qui semblaient s'être séparés de lui. C'est ce qui explique qu'il ait employé cinq livres de *la Cité de Dieu* à le combattre.

Je n'ai pas l'intention de le suivre pas à pas dans cette longue polémique. Les contemporains jugeaient qu'il lui avait porté des coups terribles ; il nous semble aujourd'hui qu'il n'en a pas toujours bien compris le véritable caractère. Le sens de ces vieilles religions s'était perdu, parce qu'on n'avait plus l'intelligence des époques primitives d'où elles sont sorties. Sur ce point les païens n'étaient pas plus éclairés que leurs adversaires ; faute de savoir remonter aux origines lointaines de leur culte, de connaître comment leurs légendes se sont formées et ce qu'elles signifiaient à leur naissance, ils n'ont pas toujours trouvé les véritables argu-

moins pour les justifier. Assurément le paganisme fut quelquefois mal attaqué, mais on peut dire qu'il n'a pas été mieux défendu.

Je crois qu'on peut résumer toute la discussion de saint Augustin en disant qu'il lui trouve surtout deux grands défauts : il l'accuse de ne pas se préoccuper de la morale et de ne pas avoir des croyances certaines. Au premier reproche, le paganisme aurait pu répondre qu'en effet il n'avait jamais prétendu tracer des règles de conduite et qu'il était vrai qu'on ne donnait pas d'enseignement moral dans ses temples, mais que ce n'était pas là le rôle essentiel des religions et qu'elles étaient faites pour autre chose. Elles naissent ordinairement de l'impuissance de l'homme à se satisfaire sur les problèmes de la vie, et elles ont pour mission principale de rendre compte des choses que la raison ne peut pas expliquer. Sans doute les explications fournies par le paganisme étaient souvent naïves et enfantines, mais elles s'adressaient à des peuples enfans et les contentaient. C'est plus tard, quand ces peuples eurent grandi, qu'elles leur parurent insuffisantes. C'est au même moment, c'est-à-dire lorsqu'on fut devenu plus éclairé et plus difficile, qu'on s'aperçut qu'elles n'étaient pas non plus très morales. Tout le monde sait aujourd'hui d'où leur est venu ce reproche et jusqu'à quel point elles le méritent. Les mille légendes par lesquelles l'imagination populaire avait essayé de rendre raison de la fécondité de la nature, de la naissance des fleurs et des fruits et de ce fourmillement d'êtres qui peuplent l'univers étaient charmantes; mais comme elles reposent presque toujours sur quelque accouplement mystérieux des élémens et qu'elles expliquent la génération des choses par celle de l'espèce humaine, la poésie, qui ne respecte rien, les détachant des faits auxquels elles se rapportent et les développant pour elles-mêmes, les tourna de bonne heure en récits légers. C'est ainsi que ces mythes vénérables, qui avaient édifié les pères, devinrent pour les enfans des fables scandaleuses, ou, comme parle Horace, des histoires qui apprennent à mal faire, *peccare docentes historiæ*. C'est en ce sens qu'on peut accuser le paganisme non seulement de ne pas apprendre la morale, mais même d'enseigner l'immoralité. On voit que ce n'était pas tout à fait sa faute, et que ses interprètes en étaient encore plus responsables que lui-même. Néanmoins saint Augustin l'en accuse très sévèrement, et avec d'autant plus d'assurance qu'il ne fait que répéter ce que d'illustres païens, Platon, Cicéron, Varron, Sénèque, avaient dit avant lui.

Quant au reproche qu'il lui adressait de n'avoir pas de croyances fixes et de doctrine certaine, le paganisme assurément le méritait, et il ne pouvait s'en défendre qu'en remontant à l'époque où ces

croyances s'étaient formées. Les hommes des premiers âges, à qui le spectacle de la nature révéla l'existence des dieux, qui personnifiaient la pureté du ciel dans Jupiter, l'agitation des flots dans Neptune, la fécondité universelle dans Vénus, à chaque phénomène qui frappait leurs yeux créaient une divinité nouvelle et ne se préoccupaient pas de mettre quelque harmonie entre leurs inventions diverses. Ils cédaient à l'inspiration du moment, ils s'abandonnaient chaque fois à leur imagination émue, sans éprouver le besoin de former un système religieux qui fût homogène et complet. C'est plus tard que ce besoin est né, et il vient des écoles de philosophie. Les philosophes, qui se piquent de procéder en tout avec suite et régularité, voulurent d'abord enfermer leurs conceptions dans des formules précises; ils créèrent des principes, ou, comme ils disaient, des *dogmes* (ce mot leur appartient, et les religions le leur ont emprunté); puis ils les enchaînèrent entre eux, les reliant les uns aux autres de manière à en former un corps de doctrine. L'esprit se plut à ces édifices régulièrement bâtis et s'accoutuma si bien à les habiter que de la philosophie l'habitude s'imposa aux religions et que bientôt on exigea d'elles des symboles et des professions de foi. Jusque-là, personne ne leur avait rien demandé de pareil; j'imagine même que, du temps de Cicéron, on regardait comme un grand bienfait cette indécision des croyances, qui laissait aux sages toute leur liberté. Ils n'étaient astreints, envers le culte national, qu'à quelques pratiques qui ne les gênaient guère, parce qu'ils y étaient accoutumés dès l'enfance; quant au fond même de la religion, comme il n'y avait pas de doctrine officielle et arrêtée, ils pouvaient croire ce qu'ils voulaient. C'est le beau temps des libres-penseurs, mais ce temps ne dura pas. De même qu'à certains momens les peuples, pour échapper au désordre, aspirent au despotisme, de même il arrive aux penseurs d'éprouver un tel désir de certitude qu'ils sont prêts à tout sacrifier pour le satisfaire. Ils réclament alors le joug avec la même ardeur qu'ils souhaitent ordinairement l'indépendance.

Mais ce n'est pas tout de désirer la servitude; on ne rencontre pas toujours aussi aisément qu'on pense l'ordre ou l'autorité capable d'imposer la foi. Le paganisme ne semblait pas fait pour cette tâche: rien ne lui était plus difficile que d'inventer des dogmes, de les faire accepter de ses fidèles, de trouver une façon d'expliquer ses dieux et ses légendes qui ne blessât personne. Il l'essaya pourtant; il tenta plusieurs fois de se renouveler, de se rajeunir, de répondre aux exigences de l'opinion, et l'un des principaux intérêts de *la Cité de Dieu* est de nous faire connaître ces tentatives en les combattant. D'abord, pour soustraire leurs légendes au reproche d'immoralité, qui leur était fait aussi bien par les sages de

leur parti que par leurs adversaires, les théologiens païens déclarèrent qu'il ne fallait pas les prendre à la lettre : c'étaient des images, des allégories, qu'on devait interpréter ; grâce à ces interprétations, si on les faisait avec adresse, on pouvait arriver non-seulement à rendre ces légendes entièrement innocentes, mais à en tirer de très sages et très sérieuses leçons. Ils essayaient aussi de rendre raison de chacun de leurs dieux en le rapportant à quelque partie du monde dont il était la personnification. De cette façon il arrivait que, comme ces dieux représentaient les morceaux d'un grand tout, on pouvait, en les réunissant, refaire l'ensemble entier, c'est-à-dire recomposer l'unité divine. C'est ainsi qu'avec les mille dieux de la fable on aboutissait à un dieu unique. Ce travail s'accomplit avec une habileté, une souplesse, une fécondité de ressources merveilleuses ; par malheur, chacun le fit à sa manière. Il n'y en eut aucun, parmi ces sages, dont l'autorité s'imposât aux autres. Au contraire, comme ils étaient ingénieux et subtils de nature, et qu'ils aimaient à le faire voir, tous tinrent à se séparer de leurs prédécesseurs et à donner des solutions nouvelles. Puis vint un lourd Romain, un compilateur consciencieux, le docte Varron, qui tint à rassembler toutes ces opinions différentes et ne fit grâce d'aucune. En les réunissant, il en fit mieux ressortir la diversité et fournit à saint Augustin l'occasion de montrer que ce grand effort des théologiens du paganisme n'avait réussi qu'à faire mieux voir qu'il leur était impossible de s'entendre (1).

Cette première tentative avait été surtout l'œuvre des stoïciens. Dans la suite, il y en eut d'autres bien plus importantes qui sortirent de l'école platonicienne. Saint Augustin, qui les expose et les combat, se trouve amené à nous parler de Platon et de ses disciples, et il le fait avec une sympathie dont nous sommes d'abord un peu étonnés. Il les avait beaucoup aimés dans sa jeunesse (2) ; mais plus tard, entraîné par l'ardeur de ses convictions, par la violence des luttes qu'il livrait contre les ennemis de sa foi, peut-être aussi pour parler en évêque et soutenir le rôle qu'il jouait dans l'Église, il crut devoir se montrer sévère à la philosophie et aux philosophes. Ici, il s'est tout d'un coup radouci, l'âge a calmé toutes ces passions de dispute ; il parle des anciens sages sans ironie, avec une impartialité sereine, et semble ainsi rejoindre la

(1) On aurait pu répondre à saint Augustin que les théologiens catholiques non plus ne s'entendent pas dans la façon dont ils interprètent la Bible, quand ils y cherchent des sens allégoriques. Chacun a la liberté d'y voir ce qu'il veut, et il arrive à saint Augustin lui-même, quand il reprend les mêmes passages, de les interpréter diversement. Il est vrai qu'avant d'y chercher des significations allégoriques le chrétien est tenu de croire à la réalité matérielle du fait, tandis que le théologien païen n'explique une légende que pour la détruire en l'interprétant.

(2) Voir, dans la *Revue* du 1er janvier 1888, l'étude sur *la Conversion de saint Augustin*.

fin de sa vie à ses premières années. Platon surtout le charme, Platon, qui a connu le Dieu véritable, « l'auteur de toutes les choses créées, la lumière de toutes les intelligences, la fin de toutes les actions, » et qui a presque trouvé, pour le définir, le mot des livres saints : « Je suis celui qui suis. » Il a dit que « philosopher, c'est aimer Dieu (1), » et que le bonheur de l'homme consiste à jouir de lui « comme l'air jouit de la lumière. » De tous les philosophes de l'antiquité, c'est celui qui s'est le plus approché du christianisme. Il y a même parfois touché de si près que saint Augustin se demande comme il a pu faire. A-t-il eu quelque connaissance des livres saints des Hébreux? « ou faut-il croire que la force de son génie l'a élevé, de la connaissance des ouvrages visibles de Dieu, à celle de ses grandeurs invisibles? » Saint Augustin semble pencher vers la première réponse; mais il nous laisse libres d'adopter la seconde, qui est la véritable.

Après Platon, il s'occupe de ses disciples, surtout de Plotin et de Porphyre. Porphyre fut un des plus violens ennemis du christianisme. Il l'avait combattu dans un ouvrage célèbre, dont les docteurs de l'Église ne parlent jamais qu'avec horreur, ce qui prouve à quel point il leur semblait redoutable; et pourtant il lui a rendu le plus grand de tous les hommages en essayant de l'imiter. Les néo-platoniciens, ses disciples, ont tenté de rajeunir le vieux paganisme; ils ont voulu en faire une religion qui échappât aux reproches qu'on adressait à l'ancien culte, et pût donner aux âmes les satisfactions qu'elles allaient chercher ailleurs. Cette religion a des dogmes qu'elle emprunte aux systèmes des philosophes; elle prétend enseigner la morale; au moins elle en parle quelquefois aux initiés, dans le secret des mystères. Les oracles y tiennent la place des prophéties, les *Démons* celle des anges. On y pratique la purification de l'âme, non par la prière et la pénitence, comme chez les chrétiens, mais par des opérations secrètes et des formules mystérieuses. Voir Dieu, s'unir à lui et vivre en lui est le but de tous les croyans. « La vision de Dieu est si belle et si enchanteresse, dit Plotin, que, sans elle, fût-on comblé de tous les biens, on est nécessairement malheureux. » On y arrive par l'extase, et mieux encore par les enchantemens et les sortilèges. Voilà la porte ouverte à ce qu'on nommait alors par euphémisme la théurgie, et qui, de son nom véritable, s'appelle la magie. Comme la magie était suspecte au pouvoir et proscrite par les lois, Porphyre est fort embarrassé quand il veut en parler; il voudrait bien laisser croire qu'il ne conseille pas au sage d'y re-

(1) Remarquons en passant que les théologiens chrétiens qui ont voulu soutenir que les païens n'avaient jamais connu l'amour de Dieu se trouvent ici contredits par le témoignage de saint Augustin.

courir, il prétend qu'il la garde pour le peuple, à qui la philosophie ne peut suffire; en réalité, les sages en usaient comme le peuple. Eunape, qui nous a raconté leur vie, nous les montre conversant avec les dieux, voyant à distance, prédisant l'avenir, guérissant les possédés, s'élevant entre la terre et le ciel, quand ils font leurs prières, par la protection des puissances célestes dont ils sont les favoris. « Les sophistes d'Eunape, dit Gibbon, font autant de miracles que les moines du désert et n'ont d'autre avantage que celui d'une imagination moins sombre. Au lieu de ces diables qui ont des cornes et des queues, Jamblique évoquait des fontaines les génies de l'Amour, Éros et Antéros; deux jolis enfans sortent du sein des eaux, l'embrassent comme leur père et se retirent au premier mot de sa bouche. » Je ne sais s'il faut, comme le pense Gibbon, préférer les génies de Jamblique aux diables de saint Antoine. Les diables au moins, avec leurs cornes et leurs queues, sont le produit d'une foi robuste, et ils vivent: des autres, je n'aperçois guère qu'un fantôme effacé, d'âge incertain, où la caducité se mêle à l'enfance. Cette image obscure et fuyante me paraît représenter la religion que les néo-platoniciens voulaient faire. Il ne faut pas se laisser égarer par les souvenirs charmans des poèmes homériques: le paganisme que saint Augustin combattait n'était plus celui des premiers rêves de la Grèce. C'est une religion pédante et superstitieuse, où le surnaturel abonde, où le vieux et le neuf se mêlent d'une manière maladroite, qui a pris les inconvéniens du christianisme sans en avoir les mérites, et qui, d'aucune façon, ne méritait de vivre.

V.

Avec le dixième livre de *la Cité de Dieu* se termine la polémique contre les païens, et un ouvrage nouveau commence. « Je n'ai pas voulu, disait plus tard saint Augustin, qu'on m'accusât de m'être contenté d'attaquer les opinions des autres, sans essayer d'établir les miennes. » Les douze livres qui suivent sont consacrés à une exposition de la doctrine chrétienne, la plus complète et la plus large qu'on eût encore entreprise en Occident.

Songeait-il, quand il commença son ouvrage, à l'achever comme il l'a fait, et le plan, avec ses vastes proportions, en était-il arrêté d'avance dans sa pensée? On peut le soupçonner au titre qu'il lui donna. En l'appelant *la Cité de Dieu*, il semblait bien annoncer qu'il ne se bornerait pas à réfuter les objections de quelques mécontens et à écrire une œuvre de circonstance, qu'il voulait agrandir le débat en le rapportant à l'antagonisme des deux cités dans le monde, dont il n'était qu'un incident; de là, le chemin était facile

à nous parler de ces deux cités elles-mêmes et à nous faire leur histoire.

Ces cités, il le répète partout, sont celles de Dieu et des hommes, de la terre et du ciel. « L'une renferme les gens qui vivent selon la chair, l'autre ceux qui vivent selon l'esprit. Ici, l'amour de soi-même est poussé jusqu'au mépris de Dieu, là l'amour de Dieu va jusqu'au mépris de soi-même. » Ce sont les élus et les profanes : c'est l'église et le monde. Remarquons que ce vieux mot de cité, qui avait joui de tant de crédit chez les peuples antiques, est pris ici dans un sens nouveau. Il avait désigné jusque-là des groupes d'hommes de même origine, parlant la même langue, se serrant dans les mêmes murailles, et regardant comme étranger, c'est-à-dire comme ennemi, tout ce qui vivait en dehors de leurs frontières. La cité de saint Augustin est bien autrement étendue : elle n'a ni frontières, ni murailles ; elle est ouverte à tous ceux qui, dans le monde entier, reconnaissent le même Dieu, pratiquent les mêmes lois, nourrissent les mêmes espérances. Non-seulement elle contient des gens de tous les pays, mais elle se compose de morts et de vivans, c'est-à-dire que ceux qui ont bien vécu, et qui, dans leur tombe, attendent avec confiance l'éternel réveil en font partie comme ceux qui soutiennent encore le combat de la vie. Voici donc une division nouvelle de l'humanité. Comme elle ne tient pas compte des nationalités et qu'elle n'a pas d'égards particuliers pour les civilisations plus hautes, elle supprime du même coup les étrangers et les barbares. Dans cette bigarrure de races diverses, de nations et de royaumes ennemis qui forme l'univers, elle distingue deux sociétés, qui vivent l'une dans l'autre, mêlées ensemble comme le sont le bien et le mal dans les affaires humaines, mais qui se côtoient sans se confondre, et qui marchent du même pas sans arriver au même but : la cité des croyans et celle des infidèles. Par leur opposition, saint Augustin va expliquer toute l'histoire de l'univers.

Quoique cette dernière partie de l'ouvrage soit plus longue que le reste, l'analyse en est aisée, et l'on peut la faire en quelques lignes. L'auteur y suit le cours des événemens depuis l'origine de notre monde jusqu'à son dernier jour. Les faits ne l'occupent guère, mais il insiste volontiers sur les problèmes religieux qu'il rencontre chemin faisant. C'est ainsi qu'à propos du premier homme, il traite à fond de la création et du péché originel. Puis en suivant l'histoire des fils d'Adam et des premiers Israélites, il commente, il interprète, il explique les récits merveilleux de la Bible. Arrivé aux temps historiques, il esquisse une théorie de la succession des empires et essaie de trouver la loi d'après laquelle ils se sont remplacés sur la terre. En même temps il étudie les livres

de David, de Salomon, des prophètes, et, avec une plénitude de foi, une intrépidité d'assurance qui n'hésite jamais, il y trouve à chaque ligne l'annonce du Christ et la justification de sa doctrine. Enfin, après avoir exposé la marche parallèle des deux cités à travers les siècles, depuis Abel et Caïn, qui en représentent les premières luttes jusqu'au triomphe du christianisme, il indique quel en doit être le terme, et son ouvrage s'achève par une longue étude sur la fin du monde et le jugement dernier.

Nous voilà bien loin, à ce qu'il semble, de l'événement qui a fourni à saint Augustin l'occasion d'écrire *la Cité de Dieu*. Ne dirait-on pas qu'il ne songe plus à la prise de Rome et à ces malheurs de l'empire qui causaient tant d'anxiétés aux consciences chrétiennes? Il les a moins oubliés qu'il ne le paraît. Sans doute le cadre de son ouvrage s'est élargi à mesure qu'il avance, et un livre de circonstance est devenu à la fin une œuvre doctrinale; mais on reconnaît vite que, si elle est faite pour tous les temps, elle s'adresse de préférence aux contemporains, et qu'elle a des leçons particulières pour eux. C'est dans les grandes crises de l'humanité, comme celle que traversait alors l'empire, que l'homme a surtout besoin de croire que rien ne se fait au hasard. On est moins tenté de s'abandonner soi-même, quand on se sent sous la main d'un plus fort que soi ; il n'y a rien de plus insupportable que d'être victime d'un caprice de la destinée. Le mal qu'on souffre paraît plus lourd quand il n'a pas sa raison d'être, et qu'on se dit qu'avec un peu de chance on pouvait l'éviter. Au contraire, on se courbe sans murmurer devant une volonté supérieure, qui avait ses motifs pour frapper, même quand on ne les connaît pas; d'autant plus qu'on se la figure toujours accessible à la pitié, et qu'on espère la désarmer par la soumission et la prière. C'est ainsi que le grand ouvrage de saint Augustin, qui montre la main de Dieu dans tous les événemens, qui donne la raison de ceux mêmes qui paraissent le plus inexplicables, qui fait voir à l'horizon, d'une manière si éclatante, le triomphe définitif de la justice et de la foi, était pour les gens de cette époque, si misérables, si prêts à se décourager, une consolation et une espérance.

Il est donc très utile de songer toujours, en le lisant, au temps où il fut écrit. De cette manière on le comprend mieux, et même on se rend compte de certains passages qui causent d'abord quelque surprise. Prenons, par exemple, la dernière partie, celle qui traite de la résurrection des corps. On ne peut s'empêcher de trouver que l'auteur y soulève de petits problèmes, qui d'abord nous paraissent fort étranges. Il se demande si les femmes garderont leur sexe dans l'autre monde, si les mutilés, les blessés, les difformes, les gras et les maigres renaîtront comme ils étaient, et de quelle façon pour-

ront revivre ceux qui ont été dévorés par un autre pendant une famine. Voilà des questions qui aujourd'hui ne nous préoccupent guère ; mais alors il en était autrement : les lettres de saint Augustin le font bien voir. On est étonné d'en trouver un si grand nombre où il essaie de satisfaire cette curiosité. Des hommes, des femmes, des pauvres gens, de grands personnages, lui demandent avec anxiété : « Comment serons-nous après notre mort, *exeuntes de corpore qui sumus ?* Devons-nous renaître tels que nous sommes? Conserverons-nous nos facultés, nos goûts, le souvenir de nos amis, l'affection pour nos proches? Surtout, comment verrons-nous Dieu? » Une fois sur cette pente, ils ne s'arrêtent plus : le problème de l'avenir est un de ceux qui deviennent plus exigeans par les satisfactions mêmes qu'on lui donne. Longtemps les honnêtes gens s'étaient contentés, sur la vie future, des vagues espérances du *Phédon*, reproduites par tous les sages de l'antiquité : *Si quis piorum manibus locus*, etc. Mais alors cette immortalité douteuse ne pouvait plus suffire à personne. Il en fallait une qui fût sûre, réelle, complète, qui s'étendît au corps comme à l'âme; on voulait un autre monde où l'homme pût revivre entier, comme il était, « sans avoir perdu une dent, ni un cheveu. » Ce monde, c'est peu de dire qu'on l'espérait, on en était certain, plus certain encore que de cette terre que foulent nos pas, et l'on avait hâte d'y vivre. En attendant qu'on en jouît, l'imagination en prenait possession d'avance ; on voulait se le figurer ; on demandait à ceux qui passaient pour les plus sages de dire ce qu'ils en pouvaient savoir, comme un émigrant s'enquiert avec une fiévreuse inquiétude du canton de l'Amérique où il doit s'établir, et fatigue un homme qui en revient de ses questions indiscrètes. L'axe de la vie était déplacé ; l'existence présente, incertaine, troublée, misérable, comptait à peine au prix de cette immortalité tranquille, à laquelle on croyait toucher, et qui devenait vraiment la vie réelle. C'était une manière encore de supporter facilement les maux dont on était accablé : le fardeau pèse moins sur l'épaule, quand le malheureux qui le porte aperçoit la maison au seuil de laquelle il va le déposer. — Voilà pourquoi *la Cité de Dieu* obtint de son temps, puis au moyen âge, un si grand succès.

Et de nos jours, a-t-elle encore quelque chose à nous apprendre? Les gens de notre époque peuvent-ils tirer quelque fruit de cette exposition de la doctrine chrétienne et de cette explication de l'histoire du monde? Je viens de relire d'un trait ces douze livres, dans leur latin étrange, où se trouvent mêlés ensemble les fleurs fanées d'une littérature qui finit et les jets vigoureux d'une langue qui commence. L'impression que j'en rapporte est fort mélangée. J'y ai trouvé partout la marque d'un esprit ingénieux, étendu, subtil,

et, par moment, des vues profondes, des traits de génie, où l'auteur devance son temps et annonce l'avenir. Il serait aisé de détacher de son ouvrage quelques-unes de ces idées puissantes, qu'il jette en passant, et qui sont devenues ailleurs les élémens d'un grand système. Voici, par exemple, en quels termes il répond au scepticisme des académiciens : « Je ne crains pas qu'on me dise : « Mais, si vous vous trompez? » — Si je me trompe, je suis ; car celui qui n'est pas ne peut pas se tromper, et de cela même que je me trompe, il résulte que je suis. » C'est l'origine du *cogito, ergo sum* et de la philosophie moderne. Ailleurs il dit, dans un passage admirable : « Être, c'est naturellement une chose si douce que les misérables mêmes ne veulent pas mourir, et, quand ils se sentent misérables, ce n'est pas de leur être, mais de leur misère, qu'ils souhaitent l'anéantissement... Mais quoi ! les animaux mêmes, privés de raison, à qui ces pensées sont inconnues, tous, depuis les immenses reptiles jusqu'aux plus petits vermisseaux, ne témoignent-ils pas, par tous les mouvemens dont ils sont capables, qu'ils veulent être et qu'ils fuient le néant? Les arbres et les plantes, quoique privés de sentiment, ne jettent-ils pas des racines en terre à proportion qu'ils s'élèvent en l'air, afin d'assurer leur nourriture et de conserver leur être? Enfin les corps bruts, tout privés qu'ils sont et de sentiment et même de vie, tantôt s'élancent vers les régions d'en haut, tantôt descendent vers celles d'en bas, tantôt aussi se balancent dans une région intermédiaire, pour se maintenir dans leur être et dans les conditions de leur nature. » Ne pourrait-on pas, avec un peu de complaisance, reconnaître là le principe des théories qui nous enseignent l'accommodement aux milieux et la lutte pour l'existence? Ces passages et beaucoup d'autres qu'on pourrait citer font assez voir combien d'idées fécondes il a semées sur sa route. Mais il faut bien avouer que sur l'ensemble de l'œuvre, sur les théories philosophiques et historiques qu'elle renferme, sur la manière dont les livres saints y sont interprétés, sur la facilité avec laquelle l'auteur accepte tous les miracles, même ceux de la mythologie païenne, la science, au sens où notre siècle l'entend, aurait beaucoup de réserves à faire. Ces réserves sont les mêmes qu'on a faites à propos de l'*Histoire universelle* de Bossuet, surtout dans la seconde partie de cet ouvrage, que l'auteur appelle *la suite de la religion*, et qui est plus directement inspirée de *la Cité de Dieu*. Saint Augustin et Bossuet sont deux génies de hauteur inégale, mais de même caractère et de même trempe, des gens de gouvernement et d'autorité, qui suivent volontiers les traditions, qui aiment à marcher dans le grand chemin, avec la foule, et ne cherchent pas des voies nouvelles et solitaires, qui mettent moins leur gloire à élever des systèmes originaux qu'à conserver et à

réparer les vieilles croyances. Ils ont tous deux le même goût pour ces constructions majestueuses, dont la régularité, les grandes lignes, les belles proportions charment leur esprit; mais il ne faut pas leur demander le sens critique, j'entends cette disposition salutaire à se méfier et à douter, ce besoin d'exactitude rigoureuse, qui s'étend aux plus petits faits comme aux autres, et demande à les vérifier tous avant de s'en servir. Eux, voient d'abord les raisons de croire; ils sont toujours disposés à ne pas tenir compte des difficultés, quand elles ne leur semblent pas graves, et à noyer les détails dans l'ensemble. Ne dites pas à Bossuet qu'il y a quelque incertitude dans son calcul des septante semaines de Daniel: il vous répondra d'un ton méprisant « que huit ou neuf années au plus, dont on pourrait disputer, ne feront jamais une importante question, » et se refusera « à discourir davantage. » Les objections que lui font les *doctes* sur sa façon d'expliquer les prophéties, quelque fortes qu'elles soient, ne lui paraissent « que des chicanes ou de vaines curiosités incapables de donner atteinte au fond des choses. » Aucune difficulté ne l'arrête; tout lui semble aisé, simple, clair comme le jour : « Une même lumière nous paraît partout : elle se lève sous les patriarches; sous Moïse et sous les prophètes, elle s'accroît; Jésus-Christ, plus grand que les patriarches, plus autorisé que Moïse, plus éclairé que tous les prophètes, nous la montre dans sa plénitude. » Il abonde tellement dans son sens et trouve ses démonstrations si convaincantes qu'il ne peut comprendre comment il reste, dans ce monde, tant d'aveugles et d'incrédules « qui aiment mieux croupir dans leur ignorance que de l'avouer, et nourrir, dans leur esprit indocile, la liberté de penser tout ce qui leur plaît que de ployer sous l'autorité divine. » Il ne discute pas; il gronde, il commande, il triomphe : « Qu'attendons-nous donc à nous soumettre? N'est-ce pas assez que nous voyions qu'on ne peut combattre la religion sans montrer, par de prodigieux égaremens qu'on a le sens renversé et qu'on se défend plus par présomption que par ignorance? L'Église, victorieuse des siècles et des erreurs, ne pourra-t-elle pas vaincre, dans nos esprits, les pitoyables raisonnemens qu'on lui oppose? et les promesses divines, que nous voyons tous les jours s'y accomplir, ne pourront-elles pas nous élever au-dessus des sens? »

Les aveugles et les incrédules se laisseront-ils tout à fait convaincre par ces véhémentes objurgations? J'en doute beaucoup; mais, à dire le vrai, ce n'est pas pour eux que *la Cité de Dieu* et l'*Histoire universelle* sont faites. On ne comprend bien ces deux grands ouvrages que si l'on s'est demandé à qui ils s'adressent. Saint Augustin dit positivement « qu'il n'a pas entrepris le sien pour les gens qui nient l'existence de Dieu ou qui pensent qu'il est

indifférent aux choses du monde. » Il écrit pour ceux qui croient à quelque chose, car il sait qu'il est plus aisé de passer d'une croyance à une autre que de l'incrédulité à la foi. On ne se figure pas Lucien de Samosate devenu dévot, tandis qu'on avait vu, pendant les persécutions, des païens zélés, des juges, des bourreaux, confesser tout d'un coup la religion de leurs victimes. Bossuet non plus n'aime pas à discuter avec ces libertins résolus qui ne veulent rien admettre, et, désespérant de les attirer à lui, il se contente de les rudoyer : « Qu'ont-ils vu, ces rares génies, qu'ont-ils vu plus que les autres ? et qu'il serait aisé de les confondre, si, faibles et présomptueux, ils ne craignaient d'être instruits! » Les gens qu'il veut ramener sont ceux qui sentent au fond du cœur le désir et le besoin d'être convaincus, qui sont fatigués d'errer dans l'incertitude, des impies par imitation et par air, à qui ce masque pèse, des hésitans, qui ne demandent qu'une impulsion pour se décider. A ceux-là il n'est pas tout à fait nécessaire qu'on leur montre qu'il est impossible de douter; il suffit qu'on leur donne une raison de croire. On ne procède donc pas avec eux par des déductions serrées et des raisonnemens rigoureux, comme si c'étaient tout à fait des incrédules. On leur fait voir que ces croyances, vers lesquelles un penchant secret les attire, ont une raison d'être et ne choquent pas le bon sens, qu'elles peuvent avoir des conséquences salutaires pour la conduite de la vie, qu'elles forment un système où l'esprit se sent à l'aise, et qui, par ses apparences de solidité et de grandeur, séduit l'imagination. C'est un genre de démonstration particulière, qui est parfaitement appropriée aux dispositions des gens auxquels elle s'adresse. Il est rare qu'elle n'arrive pas à les convaincre; et alors quels effets merveilleux ne produit-elle pas? Partis d'une foi obscure et qui s'ignorait, ils reviennent avec une foi qui a pris conscience d'elle-même, qui a trouvé les motifs de croire qu'elle cherchait instinctivement. Ils se sentent délivrés d'incertitudes qui leur pesaient et qui répugnaient à leur nature. La raison et le sentiment s'étant mis enfin d'accord chez eux, ils éprouvent une confiance, une tranquillité, une joie qui leur remplissent l'âme et leur laissent leurs forces entières pour les combats de tous les jours. Voilà ce qu'ont fait en leur temps *la Cité de Dieu* de saint Augustin et l'*Histoire universelle* de Bossuet. Il me semble que, lorsqu'on songe au nombre des gens à qui ces beaux livres ont donné ce qu'il y a de plus souhaitable au monde, la paix de l'esprit, ceux mêmes qui ne l'y trouvent plus aujourd'hui n'en doivent parler jamais qu'avec respect.

GASTON BOISSIER.

comme Jacques Fabrice : peut-être la cause véritable du refus que Pierrepont avait essuyé était-elle dans cet amour entrevu par celle qui en était l'objet, et qu'elle se sentait toute prête à partager dès qu'il lui serait avoué? Au point de réputation où Jacques était alors arrivé, on savait qu'une grande fortune lui était assurée, et que, dès ce moment même, il disposait d'un large revenu : cela aussi pouvait être un puissant attrait pour une jeune fille élevée dans le luxe et fatiguée de privations.

Bref, tout en faisant son possible pour se persuader que ses craintes étaient chimériques et que son rival trouverait Béatrice aussi inflexible qu'il l'avait trouvée lui-même, Pierre ne pouvait se défendre ni des angoisses poignantes ni des injustices folles de la jalousie. Il en voulait presque à Fabrice d'une loyauté de conduite devant laquelle il était forcé de s'incliner, quand il eût été heureux de pouvoir lui jeter quelque sanglant reproche au visage. C'était donc, hélas! avec un sentiment bien voisin de la haine qu'il s'éloignait en cet instant de l'ami de sa jeunesse. — Celui-ci, de son côté, gardait de leur conférence une impression équivoque et pénible. Le langage courtois et la physionomie à peu près impassible du marquis n'avaient pu lui dissimuler entièrement l'espèce de gêne et de froideur avec laquelle il avait reçu sa confidence. Mais, après y avoir réfléchi, il s'expliqua cette attitude contrainte par une raison qui avait de la vraisemblance. Il y avait eu sans doute, au premier abord, quelque chose de choquant pour les habitudes d'esprit de Pierrepont dans la pensée de voir un homme de la plus humble origine prétendre à la main d'une fille de haute naissance qui était presque sa parente. C'était ainsi que, plus d'une fois dans le cours de leurs relations amicales, Fabrice avait senti percer, à travers le dilettantisme aimable et libéral du marquis, une pointe de protection aristocratique où l'ami jouait un peu au Mécène. L'artiste en souriait, comme un sage et un juste qu'il était, comprenant que ces faiblesses sont dans le sang, et les excusant volontiers quand elles sont doublées, comme elles l'étaient chez Pierrepont, d'une véritable noblesse de sentimens.

Le soir de ce même jour Fabrice écrivait à la baronne de Montauron pour la remercier de son obligeante invitation, et le surlendemain il arrivait aux Genêts, accompagné de la petite Marcelle.

OCTAVE FEUILLET.

(La deuxième partie au prochain n°.)

ÉTUDES

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

LE CHRISTIANISME ET L'INVASION DES BARBARES.

II[1].

LE CHRISTIANISME EST-IL RESPONSABLE DE LA RUINE DE L'EMPIRE?

Nous nous sommes un peu attardés à l'analyse de la *Cité de Dieu*. L'importance des derniers livres nous a fait oublier les premiers : il convient d'y revenir. Laissons de côté les grands développemens historiques sur la suite des empires et l'exposition magistrale de la doctrine chrétienne, quelque intérêt qu'on y trouve, pour nous occuper encore de la question que saint Augustin a voulu traiter au début de son ouvrage, et qui fut pour lui l'occasion de l'entreprendre.

A-t-il réfuté victorieusement ceux qui rendaient le christianisme responsable des malheurs publics? Il faut bien croire que non,

(1) Voyez la *Revue* du 15 janvier.

puisque, dans la suite, on a souvent renouvelé ce reproche. Pour ne parler que des temps rapprochés de nous, Montesquieu, en étudiant les causes de la décadence des Romains, s'est demandé si l'établissement du christianisme n'y était pas pour quelque chose; mais, une fois la question posée, il tourne court et ne répond pas. L'abbé Raynal, dans son *Histoire politique et philosophique des établissemens des Européens dans les Indes,* l'accuse d'être trop timide et se charge de répondre à sa place. Comme on peut s'y attendre, il le fait de façon à flatter toutes les opinions de son temps. Il maltraite Constantin et déclare que les lois qu'il a faites pour amener le triomphe du christianisme ont causé la ruine de l'empire. Il est vrai que ses argumens sont si médiocres et qu'il connaît si mal l'histoire qu'il est impossible de lui accorder la moindre autorité (1). Gibbon, au contraire, en a beaucoup. Il n'a pas voulu aborder ouvertement, dans son ouvrage, la question qui nous occupe; mais, à regarder de près, il la résout : tout y est dirigé de façon à rejeter sur les princes chrétiens et sur le christianisme lui-même les fautes qui furent alors commises, en sorte qu'on y prend cette impression que les contemporains n'avaient pas tort de prétendre qu'il avait tout perdu. Il me semble qu'avec quelques réserves et quelques adoucissemens, la plupart des historiens de nos jours pensent comme Gibbon.

Il faut voir s'ils ont raison. Le problème historique qui se posa en 410, à propos de la prise de Rome, mérite d'être repris et discuté. Je sais bien que la solution n'en est pas facile. Nous avons déjà grand'peine à bien connaître les événemens, surtout quand ils se sont passés si loin de nous et qu'ils nous ont été racontés par des témoins passionnés et partiaux; comment espérer que nous pourrons en démêler les causes? Il n'y a pas de science plus aventureuse que celle qu'on appelle la philosophie de l'histoire; précisément parce qu'elle est fort incertaine, elle a le tort d'être d'une extrême complaisance et de fournir toujours les raisons qu'on veut trouver. Chacun en tire à sa volonté les conclusions les plus différentes, et les mêmes faits, suivant la façon dont on les présente, servent à soutenir des opinions entièrement opposées. Mais, s'il est difficile, dans les études de ce genre, de se satisfaire tout à fait, lorsqu'on les aborde sans parti pris, qu'on prend la résolution d'être sobre de conjectures, de s'abstenir de conclusions trop rapides, de se résigner à ignorer ce qu'il n'est pas possible de savoir, on peut espérer au moins approcher de la vérité.

(1) Il attribue à Constantin une loi qui déclarait libres tous les esclaves qui se faisaient chrétiens. Je n'ai pas besoin de dire qu'il n'y a pas trace d'une loi aussi insensée dans le code théodosien ni ailleurs.

I.

Quand les païens soutenaient que l'abandon de l'ancien culte était la cause des malheurs de l'empire, ils l'entendaient de diverses façons. Ceux qui étaient croyans et crédules (il y en avait beaucoup) prenaient cette affirmation à la lettre. Ils se rappelaient les miracles qu'on leur avait contés dans leur jeunesse en leur montrant les vieux monumens, qui en conservaient la mémoire : Jupiter arrêtant les fuyards sur le Palatin, les Dioscures apparaissant aux combattans du lac Régille, Apollon perçant de ses flèches les ennemis d'Auguste sur la mer d'Actium, etc. Pleins de ces souvenirs, ils affirmaient, dans la sincérité de leur âme, que les choses allaient mal parce que les dieux ne venaient plus au secours d'un pays qui les avait délaissés. Dans les temps calmes, ils se taisaient, pour ne pas attirer sur eux la colère de l'empereur, qui, à leur grand scandale, s'était fait chrétien; mais, à la moindre alerte, ils reprenaient courage et redemandaient les anciennes cérémonies. C'est à ceux-là surtout que s'adresse saint Augustin. Il n'y a pas à revenir sur la réponse qu'il leur a faite. Je suppose qu'il n'y a plus personne aujourd'hui qui pense que l'empire romain a péri parce que Jupiter et les autres dieux de l'Olympe ne sont pas venus le défendre.

Mais il se trouvait aussi, parmi les païens, des gens qui alléguaient des motifs plus sérieux et qui méritent d'être examinés. Ils soutenaient qu'on avait mal fait d'abandonner l'ancienne religion, uniquement parce qu'elle était ancienne et qu'il fallait garder les institutions du passé. Il n'y a jamais eu de conservateurs plus obstinés que les aristocrates de Rome. Ils regardaient comme le type d'un État parfait celui où rien ne change. Pendant deux cent cinquante ans, ils ont tenu tête aux plébéiens opprimés, qui réclamaient quelques garanties, en leur opposant toujours le même raisonnement : « Cela ne s'est jamais fait. » A quoi les plebéiens répondaient avec colère : « Ne faut-il donc rien faire que ce qui s'est fait auparavant? *Nullane res nova institui debet?* » Cette aversion des nouveautés survécut à la république. Pendant l'empire, elle se cantonna surtout dans le Sénat, où quelques personnages se rendirent célèbres et s'attirèrent l'estime universelle en repoussant toutes les innovations, même les plus raisonnables et les plus justifiées. Leur maxime paraît avoir été ce mot du jurisconsulte Cassius, une des lumières du parti, qui disait hardiment qu'il ne faut pas toucher aux institutions anciennes, parce que les aïeux avaient plus de bon sens que ceux qui sont venus après eux, et que « toutes les fois qu'on change, c'est pour faire plus

mal. » De Tibère à Constantin, le Sénat s'est beaucoup modifié ; une aristocratie nouvelle a pris la place de l'ancienne, mais en la remplaçant, elle l'a continuée. Elle s'est approprié les traditions qu'elle a trouvées dans l'héritage et les a pieusement suivies. Quand a paru le christianisme, elle l'a surtout combattu parce qu'il était une nouveauté. C'est le grief principal qu'on a contre lui, c'est le grand argument qu'on lui oppose. Entre ses partisans et ses ennemis recommence le dialogue qu'on avait entendu pendant deux siècles entre les tribuns de la plèbe et les défenseurs de la noblesse. Symmaque dit : « Il n'est pas permis de renoncer aux usages des aïeux. Rome est trop vieille pour changer. Suivons nos pères, qui si longtemps avec profit ont suivi les leurs. » Et saint Ambroise répond : « Il n'est jamais trop tard pour apprendre. La sagesse consiste à passer dans le meilleur parti, quand on voit qu'on s'est trompé. Tout n'est pas parfait le premier jour. Le soleil ne brille pas de tous ses feux à son lever : c'est à mesure qu'il avance qu'il éclate de lumière et qu'il enflamme de chaleur. »

Le dialogue pouvait continuer longtemps, car les deux adversaires avaient d'excellentes raisons à donner pour défendre leur opinion. Un État a besoin à la fois de stabilité et de progrès ; la conservation à outrance et les révolutions sans fin lui sont presque également nuisibles. Les uns pouvaient donc soutenir que l'empire était trop malade pour supporter le moindre changement ; mais les autres pouvaient répondre que, dans la situation où il se trouvait, il était perdu s'il ne se renouvelait vite, et que ce qui meurt de langueur peut être sauvé par une crise violente. Entre ces affirmations contraires, qui ont toutes une apparence de raison, il est difficile de se décider, et tant que le débat reste dans ces termes généraux, où la vérité absolue n'est d'aucun côté, il risque de n'avoir pas de fin.

Voici pourtant un reproche plus précis et sur lequel il convient d'insister davantage. Si l'on ne peut pas dire qu'une innovation soit fâcheuse par elle-même, elle le devient toutes les fois qu'elle introduit dans l'État un élément contraire à ses institutions et qui ne peut se concilier avec elles. C'est ce qui arrivait précisément avec le christianisme. On sait que, dans le monde antique, les religions étaient locales, c'est-à-dire que chaque pays avait ses dieux à lui, auxquels il rendait des honneurs particuliers et dont il attendait des faveurs spéciales. Sans doute, cette conception de la divinité était moins large, moins philosophique que celle des chrétiens, qui admettent l'existence d'un Dieu unique, le même pour tous, à l'affection duquel toutes les nations ont un droit égal ; mais elle avait l'avantage d'attacher plus étroitement les citoyens à la cité ; elle donnait au patriotisme un caractère plus saint, et par consé-

quent plus fort, en le faisant profiter de ce respect, de cette vénération qu'on accorde aux choses religieuses. De là peut-être sont venus chez les peuples antiques, quand ils étaient encore jeunes et croyans, cette ardeur, cet élan admirable pour défendre la patrie menacée, ces miracles de dévouement, d'énergie, d'oubli de soi-même au moment du danger commun, cette passion pour la rendre florissante et glorieuse. En ce sens, les ennemis du christianisme pouvaient dire qu'en détruisant l'ancienne religion, il avait ôté un de ses ressorts au patriotisme et affaibli la résistance contre l'étranger.

Mais ce qui enlève à cette accusation beaucoup de sa force, c'est que la religion romaine, au IVe siècle, n'avait plus le même caractère qu'à ses débuts. Aux dieux du pays, beaucoup d'autres étaient venus se joindre : « Dieux du ciel et de la terre, dit saint Augustin, dieux de la nuit, des fontaines et des fleuves, indigènes et étrangers, grecs et barbares : qui pourrait les compter? Élevant dans les airs l'orgueilleuse fumée de ses sacrifices, Rome avait appelé, comme par un signal, cette multitude de divinités à son aide, et leur prodiguait les temples, les autels, les victimes et les prêtres. » A la vérité, la religion officielle n'était pas changée en apparence; les rites s'accomplissaient de la même façon, et l'on s'adressait toujours dans les mêmes termes à Jupiter très bon et très grand, à Mars vengeur et à Vénus mère; mais c'étaient, pour le plus grand nombre, de vaines formalités, des cérémonies de parade qui laissaient l'âme indifférente. La dévotion véritable s'adressait aux dieux du dehors. Leur culte comportait plus de passion et de mystère; ils jouissaient du crédit que donne toujours la nouveauté; ils inspiraient plus de confiance, parce qu'ayant été moins souvent invoqués que les autres, ils avaient eu moins l'occasion de tromper leurs adorateurs. Mais il faut reconnaître que cette dévotion n'était pas de nature à profiter beaucoup au patriotisme. Des divinités étrangères, comme Sérapis ou Mithra, ne pouvaient pas fournir au sentiment national un aide plus puissant que le Dieu des chrétiens. On a donc tort d'accuser le christianisme d'avoir brisé cette alliance entre la religion et la patrie; elle n'existait plus guère avant lui. Si c'est vraiment un malheur pour l'État qu'elle ait été rompue, il n'en est pas la cause, et la séparation avait commencé bien avant qu'il ne devînt la religion de l'empire.

II.

Il faut remarquer pourtant que les Romains ne plaçaient pas le dieu des chrétiens sur la même ligne que Sérapis et que Mithra, comme nous venons de le faire; ils mettaient entre eux beaucoup

de différence. Tandis que ces derniers s'accommodaient des dieux de Rome et consentaient à vivre en leur compagnie, le christianisme les avait en horreur et déclarait « que ceux qui leur offrent des sacrifices doivent être déracinés de la terre. » C'était donc, pour les Romains, non-seulement une religion étrangère, mais une religion ennemie. Les dieux ne pouvant pas s'entendre ensemble, on supposait que leurs adorateurs ne pouvaient pas se souffrir. Ce qui aidait à croire que les chrétiens étaient mal disposés contre leurs princes et leur pays, c'est la façon cruelle dont on les traitait. Il était naturel de supposer que des gens qu'on persécutait sans pitié en devaient éprouver un ressentiment violent et qu'ils ne cherchaient qu'à se venger. On se trouvait donc amené, comme il arrive toujours, à les haïr et à les craindre davantage par le mal même qu'on leur faisait. Aussi les regardait-on comme des ennemis irréconciliables de tous ceux qui pratiquaient un autre culte, des gens qui méditaient toute sorte de mauvais desseins contre la paix publique. C'est bien l'idée qu'en donne Celse, au commencement de l'ouvrage qu'il a composé contre eux. « Il y a, dit-il, une nouvelle race d'hommes, nés d'hier, sans patrie ni traditions antiques, ligués contre toutes les institutions civiles et religieuses, poursuivis par la justice, généralement notés d'infamie et se faisant gloire de l'exécration commune : ce sont les chrétiens. »

Voilà comment on se les figurait au IIe siècle, même dans les sociétés les plus éclairées; mais on se trompait. Assurément ils détestaient l'ancienne religion et n'aspiraient qu'à la détruire; mais leur haine s'est-elle étendue jusqu'aux princes qui les maltraitaient et à l'état social qui ne voulait pas leur laisser le droit de vivre? C'est ce qu'on ne voit nulle part. Il est impossible de prouver qu'ils aient fait la moindre tentative pour changer des institutions dont ils avaient tant à souffrir. S'ils avaient voulu se venger de leurs ennemis, les occasions ne leur auraient pas manqué; ils n'en ont pas profité. De Néron à Constantin, les conspirations ont été fort nombreuses; dans aucune d'elles, ils n'ont jamais été compromis. Leur loi leur faisait un devoir d'être soumis aux puissances, et aucune épreuve n'a pu ébranler leur fidélité. On a souvent cité le passage de Tertullien qui les montre priant, dans leurs oratoires secrets, pour l'empereur qui les frappe, et demandant pour lui une longue vie, une domination tranquille, une famille unie, des armées victorieuses, un sénat fidèle, un peuple obéissant et la paix dans le monde, ce qui n'est certes pas une attitude de factieux. Toute la littérature chrétienne de ce temps, les traités des apologistes, les lettres des évêques, les actes des martyrs (1), con-

(1) Dom Ruinard n'a relevé, dans les interrogations des martyrs, qu'une seule réponse qui puisse paraître séditieuse. (Voyez les *Actes* de saint Tarachus.)

firment le témoignage de Tertullien; il ne s'y trouve rien qui puisse justifier cet *odium generis humani,* qui fut pourtant le grief principal de la société romaine contre le christianisme.

Il faut cependant faire une exception. Une haine violente, féroce, éclate par momens dans les chants des poètes sibyllins. Ces chants ont un caractère fort original dans l'ancienne littérature chrétienne. Ils sont l'œuvre de lettrés qui connaissent et imitent les classiques, mais ces lettrés ont vécu avec le peuple et ils en ont pris toutes les rancunes. Ils sont amers contre les riches, qu'ils accusent de vouloir tout accaparer et de ne rien laisser aux autres : « Si la terre n'était pas assise et fixée, disent-ils, ils s'arrangeraient pour que la lumière ne fût pas également répartie entre tous, et le soleil, acheté à prix d'or, ne luirait que pour quelques-uns. » Surtout ils détestent Rome, « la méchante ville, qui a tant fait souffrir le monde; » ils entrevoient, ils saluent d'avance sa ruine et souhaitent d'en être témoins : « Quand verrai-je ce jour terrible pour toi et pour tous les Latins? » Certainement les Romains ont dû avoir connaissance de ces imprécations; s'ils ne les lisaient pas d'eux-mêmes, les apologistes avaient l'imprudence de les leur signaler, parce qu'ils croyaient y voir des preuves certaines de la vérité de leur doctrine. Que de colères a dû soulever chez eux cette lecture! et comment n'y auraient-ils pas vu la preuve manifeste qu'ils avaient bien raison de regarder les chrétiens comme de mauvais citoyens? Mais il faut ne pas oublier que ces chants sont nés dans l'Orient grec, c'est-à-dire dans cette partie du monde que Rome ne s'est jamais complètement assimilée, qu'ils viennent presque tous d'Alexandrie, « la divine Alexandrie, mère de cités illustres, » mais aussi ville de railleurs et de mécontens, où l'on se moquait de tout et de tous, qu'enfin la plupart ont pour auteurs des juifs ou des judéo-chrétiens, qui ne pouvaient prendre leur parti de la ruine de Jérusalem et de la destruction du temple. C'étaient quelques sectaires qui vivaient à l'écart, dans leurs colères et leurs rêves, et sur lesquels il ne faudrait pas juger tous les chrétiens. Ceux de l'Occident surtout, si l'on excepte Commodien, le poète des pauvres, avaient d'autres sentimens. Tant que le christianisme se tint caché dans les étages inférieurs des grandes villes, où vivaient confusément des gens de tous les pays, il se soucia peu de patriotisme et de politique. Mais lorsqu'il pénétra dans les classes bourgeoises ou aristocratiques, devenues si solidement romaines dans tout le monde occidental, il en prit les opinions et les idées et devint romain comme elles; à partir de ce moment, il n'y eut plus aucun moyen de prétendre qu'un chrétien ne pouvait être qu'un ennemi de Rome.

Tout ce qu'on pouvait dire, c'est que, quelque affection qu'il

pût éprouver pour elle, il professait certaines doctrines qui, prises à la lettre, paraissaient contraires aux lois et aux usages de son pays. Réduites à ces termes, les assertions de Celse ne manquent pas de vraisemblance. Il est certain que, sur les questions les plus graves, la famille, la propriété, le service de l'état, le christianisme, au moins dans les premiers temps, s'était mis ouvertement en désaccord avec l'opinion. Il recommandait de fuir les fonctions publiques; il préférait la virginité au mariage; il honorait le célibat, que le législateur traitait comme un crime; il conseillait aux riches de renoncer à leur fortune pour être parfaits; il condamnait la guerre et détournait les siens de servir dans les armées. C'étaient des maximes qu'un conservateur nourri dans les vieilles traditions devait trouver subversives, et il n'est pas douteux qu'appliquées dans la rigueur elles pouvaient causer un grand dommage à l'empire. Mais tout change avec le temps, même les institutions qui se piquent le plus d'être immuables. Pendant cette lutte de trois siècles que soutint l'Église pour conquérir le droit d'exister, elle s'est plus d'une fois modifiée, elle a cédé à des résistances qu'elle désespérait de vaincre. Sans renoncer à ses principes, elle les a tempérés dans l'application de façon à les rendre acceptables même à ceux auxquels ils répugnaient le plus. Pour le montrer, il faudrait refaire ici toute son histoire, ce qui n'est pas possible. J'aurai l'occasion d'indiquer, dans la suite de cette étude, quelques-unes des concessions qu'elle a faites pour s'accommoder au milieu dans lequel elle voulait vivre. Qu'il me suffise de dire, pour le moment, qu'au commencement du IVe siècle, quand parut Constantin, les plus grandes difficultés étaient aplanies, qu'il ne restait plus entre l'empire et elle de ces oppositions violentes qui auraient rendu la vie commune impossible, et qu'elle pouvait se substituer à l'ancienne religion sans produire un de ces déchiremens qui compromettent la sécurité publique.

III.

Ce qui prouve mieux que tous les raisonnemens du monde que le christianisme et l'empire n'étaient pas incompatibles, c'est qu'ils ont vécu ensemble de bonne intelligence pendant un siècle. De Constantin à Théodose, tous les princes, à l'exception d'un seul, sont chrétiens, et pourtant on ne voit pas qu'il soit survenu des changemens graves dans la conduite des affaires. La machine marche à peu près comme auparavant. Le mouvement donné par Dioclétien continue : Constantin achève d'organiser la monarchie administrative créée par son prédécesseur. Même les privilèges accordés à l'Église n'ont rien qui ait dû beaucoup étonner les gens

de cette époque, car ils sont ceux dont jouissait l'ancien culte. Elle les partage d'abord avec lui, puis elle prend sa place, sans trop déranger le reste. C'est à peine si dans quelques-uns des actes de Constantin l'influence de ses croyances nouvelles se fait sentir; le plus souvent ses lois sont rédigées dans le même esprit que celles des princes païens; il y tient le même langage, celui d'un souverain qui se regarde comme un dieu; il y parle de « sa divinité, » de « son éternité; » il appelle « des oracles immuables » les manifestations de sa volonté, même quand il annonce qu'il n'est plus du même avis. J'imagine qu'en les lisant, ceux qui ne jugent des affaires publiques que par les documens officiels pouvaient croire qu'il n'y avait rien de changé dans l'empire que l'empereur, ce qui arrivait trop souvent pour causer quelque surprise.

On peut répondre, je le sais bien, que ce n'est là qu'une apparence, que l'immobilité n'est qu'à la surface, et qu'au-dessous de ce lit égal et uni que les convenances officielles étendent sur les gouvernemens réguliers, on s'aperçoit, en regardant de plus près, qu'il s'est fait alors plus de modifications qu'il ne le paraît, et que quelques-unes ont très mal tourné pour l'empire. Parmi les plus pernicieuses, on en signale deux : l'autorité que s'arrogèrent les évêques dans les affaires de l'État et l'ardeur des querelles religieuses, qui troubla l'union des citoyens et affaiblit la résistance à l'étranger.

Dans l'ancienne religion, les prêtres, en tant que prêtres, ne possédaient aucune influence politique; avec la nouvelle, ils se glissèrent dans le gouvernement et y prirent une place importante. Je ne veux pas seulement parler de ceux qui devinrent les conseillers et presque les ministres de l'empereur; dans les provinces même, loin de l'autorité souveraine, il leur arrivait souvent de gêner par leur intervention le jeu régulier de l'administration impériale. Macédonius, un des gouverneurs de l'Afrique, qui était pourtant un homme pieux et doux, demandait un jour à saint Augustin, avec un ton de mauvaise humeur visible, pourquoi les évêques se croyaient obligés de réclamer la grâce des criminels et se fâchaient quand on ne voulait pas l'accorder. « S'il est vrai, disait-il, qu'il soit aussi coupable d'approuver une faute que de la commettre, on s'associe à un crime toutes les fois qu'on souhaite que l'auteur demeure impuni. » Saint Augustin lui écrivit une longue lettre pour justifier la conduite des évêques. Il y laissait entendre que le juge n'est pas toujours irréprochable, qu'il cède quelquefois à des mouvemens de colère, qu'il peut lui arriver d'oublier qu'il est le ministre de la loi, chargé de venger les injures d'autrui, non les siennes. C'est donc le servir lui-même et servir l'Etat que de le rappeler à la clémence. « Votre sévérité, lui disait-il en

concluant, est utile : elle aide au repos de tous ; mais notre intercession est utile aussi : elle tempère votre sévérité. » Saint Augustin avait raison. Je comprends sans doute que ces grands personnages n'aient pas été satisfaits de rencontrer des résistances auxquelles ils n'étaient pas accoutumés. Mais s'il est vrai, comme on l'a dit souvent, que le despotisme impérial n'ait eu des conséquences si funestes que parce que c'était un pouvoir sans limite et sans contrôle, n'était-il pas bon qu'il se dressât, en face de lui et de ses agens, une autorité morale qui leur imposât la modération et la justice?

Les querelles religieuses firent plus de mal. Le monde ancien ne les avait guère connues; elles prirent une grande intensité avec le triomphe du christianisme. Les écrivains païens ont toujours été fort surpris de la manière dont les sectes chrétiennes se malmenaient entre elles. Déjà Celse en fait la remarque : « Ils se chargent à l'envi, dit-il, de toutes les injures qui leur passent par la tête, se refusant à la moindre concession pour le bien de la paix, et animés les uns contre les autres d'une haine mortelle. » Amnien Marcellin est encore plus dur et déclare « qu'il n'y a pas de bêtes féroces qui le soient autant contre les hommes que les chrétiens le sont entre eux. » Assurément ces querelles étaient très fâcheuses dans un État qui avait besoin d'unir toutes ses forces pour résister à l'ennemi du dehors, mais il était bien difficile de les éviter. La lutte est la condition de la vie ; l'ardeur des croyances amène la vivacité des disputes ; les discussions religieuses ne cessent entièrement que quand il n'y a plus de religion. Il reste à savoir si ces passions, qui sont la conséquence inévitable des fortes croyances, et qui peuvent troubler par moment la surface des États, n'entretiennent pas dans les esprits une animation, un mouvement, une énergie dont tout profite, et si un peuple inerte, qui s'est désintéressé de tout, et dont le calme n'est fait que d'indifférence, est un appui sur lequel on puisse compter au moment du péril! Il me semble que le mal n'était pas dans ces discussions elles-mêmes, mais dans le rôle que l'État crut devoir y prendre. Ces sortes de luttes s'enveniment dès qu'il s'en mêle. En poursuivant et en proscrivant les sectes, non seulement il les rend plus irréconciliables entre elles, mais il les tourne contre lui ; il commet la plus grande des maladresses, qui est de se faire gratuitement des ennemis. On ne met pas hors la loi vingt-deux hérésies d'un seul coup, comme fit un jour Théodose, sans exciter des haines qui se retrouvent au moment du danger. On raconte que Genseric, quand il envahit l'Afrique, trouva des alliés dans les restes des donatistes que les empereurs orthodoxes avaient cruellement persécutés, et qu'ils lui rendirent la victoire plus facile.

Il faut dire pourtant que l'autorité, qui, en se mêlant aux querelles religieuses, les envenimait, avait fait aussi quelques efforts pour les apaiser. On est surpris de voir qu'autour des princes chrétiens, au centre même du gouvernement, elles paraissent moins violentes qu'ailleurs. Les empereurs qui semblent le plus zélés pour leur foi n'hésitent pas à employer des gens qui pratiquent des religions contraires, et même à les élever aux premières dignités de l'empire, quand ils sont contens de leurs services. Peut-être ne faut-il pas leur en savoir trop de gré. Il y a des nécessités qui s'imposent à tous ceux qui gouvernent, quelles que soient leurs dispositions et leurs préférences. Un bon général, un administrateur habile, sont toujours rares, et un prince qui est sage les prend où il les trouve. Mais il naissait de là des contrastes fort singuliers. L'empereur poursuit le paganisme avec acharnement ; il veut à toute force le détruire ; dans les édits qu'il publie contre lui, il enfle la voix pour le menacer : *Cesset superstitio ; sacrificiorum aboleatur insania ;* et, en même temps, il s'entoure de païens que non seulement il nomme préteurs et consuls, préfets de la ville et du prétoire, mais auxquels il confie des charges de cour qui les approchent de sa personne. Nicomachus Flavianus, dont on sait les opinions, fut quelque temps une sorte de favori de Théodose et obtint la questure du palais, poste de confiance, que l'empereur ne donnait qu'à ceux dont il était sûr.

Il en résulte que le conseil de Valentinien et de Théodose devait ressembler à celui de beaucoup de princes de nos jours. On y voyait siéger ensemble des personnes de religion différente, occupant des magistratures semblables, associés aux mêmes affaires. Nous regardons comme une grande victoire du bon sens, qui a coûté des siècles de combats, qu'on ait fini par ne plus demander compte à ceux qu'on admet aux emplois publics du culte qu'ils professent et par croire qu'ils peuvent être séparés sur tout le reste, pourvu qu'ils soient unis par le désir d'être utiles à leur pays. Les Romains du IVe siecle y étaient arrivés du premier coup. La nécessité leur avait fait trouver une sorte de terrain commun sur lequel les gens de tous les partis pouvaient se réunir : c'était le service de l'état, auquel des païens résolus, comme Symmaque ou Bicomer, et des chrétiens pieux, comme Probus ou Mallius Theodorus, consacraient leur vie avec un dévoûment, une fidélité, qui ne se sont jamais démentis. Au fond, ces grands personnages ne s'aimaient guère ; mais l'habitude de se fréquenter, d'être assis dans les mêmes conseils, de travailler à la même œuvre, avait amené entre eux une sorte d'accord et de tolérance réciproque dont l'empire aurait tiré un grand profit, s'il avait su s'en servir. On a cru

longtemps qu'un pays ne peut subsister dans sa force et son unité que si tous les citoyens partagent les mêmes croyances. On pense aujourd'hui que, même divisés entre des religions différentes, ils peuvent s'entendre et s'unir, quand il s'agit du bien commun et que la diversité des cultes n'est pas une cause nécessaire d'affaiblissement pour le sentiment national. C'est la condition de la plupart des États modernes, elle ne nuit pas à leur prospérité, et il n'y avait pas de raison pour que l'empire romain s'en trouvât plus mal qu'eux.

IV.

Il semble donc que le christianisme et l'empire n'étaient pas, de leur nature, irréconciliables et incompatibles, puisqu'ils ont vécu ensemble pendant tout un siècle, sans se trop gêner l'un l'autre. Ce siècle nous paraît en général fort triste, et nous sommes tentés de le juger avec rigueur. Nous avons toujours devant les yeux la terrible catastrophe qui le termine; elle projette son ombre sur les années qui précèdent et nous rend injustes pour les princes qui n'ont pas su l'éviter. Les contemporains étaient moins sévères que nous, et les lettres de Symmaque nous montrent que même les païens ne se trouvaient pas alors trop malheureux de vivre. Cependant on peut trouver que cette expérience, quelque longue qu'elle soit, n'est pas tout à fait décisive. Il peut se faire que l'accord entre les deux élémens contraires n'ait été qu'apparent, que, pendant qu'ils semblaient s'accommoder ensemble à la surface, ils aient continué à lutter dans l'intérieur de la machine à des profondeurs où l'œil ne peut plus rien apercevoir, et que ce travail souterrain ne se soit trahi que par le désastre qui en a été la conséquence.

Pour décider si cette supposition est juste et si c'est bien le christianisme qui a entraîné le monde romain à sa perte, je ne vois qu'un moyen. Reprenons les principales causes que les historiens assignent à la ruine de l'empire; demandons-nous pour chacune d'elles, autant qu'on peut le savoir, à quelle époque le mal a commencé. Si cette époque est antérieure à l'établissement du christianisme, il faudra bien reconnaître qu'il n'en est pas responsable.

La plus grave peut-être des maladies dont l'empire est mort, c'est le mauvais état des finances publiques. Les guerres extérieures et intérieures qu'il fut forcé de soutenir pendant le IIIe siècle les avaient épuisées. La misère ayant augmenté et la population se faisant plus rare, l'impôt devint trop lourd et fut recouvré difficilement. Comme les empereurs ne voulaient rien perdre et qu'ils

obligeaient les villes à payer la somme à laquelle on les avait taxées, les *curiales* ou décurions, c'est-à-dire les membres du conseil de la cité, étaient forcés de fournir de leur fortune ce qui manquait. Le résultat de ces mesures fut qu'on ne trouva plus de curiales. On se cachait, on fuyait pour éviter de l'être; mais la loi implacable poursuivait les récalcitrans jusque dans les déserts et chez les barbares, et, quand elle avait pu mettre la main sur eux, les ramenait sans miséricorde à ces dignités dont elle avait fait un supplice.

On a prétendu que cette fuite des magistratures municipales, que la politique fiscale des empereurs explique suffisamment, était en partie imputable au christianisme. Le Christ avait dit que son royaume n'est pas de ce monde; naturellement ses disciples témoignaient peu de goût pour la politique, et les honneurs ne les tentaient pas. Comment des hommes sans cesse occupés des choses du ciel auraient-ils pu prendre sur eux de descendre aux intérêts de la terre? « Nous vous laissons, disait Minucius Félix, vos robes aux bandes de pourpre. » Tertullien fortifiait cette répugnance en montrant qu'un magistrat est sans cesse obligé d'aller dans les temples, d'assister à des sacrifices, de donner des jeux, c'est-à-dire de faire tous les jours une profession manifeste de la religion officielle. Aussi affirmait-il hardiment qu'un chrétien ne peut en aucune façon accepter de fonctions publiques et « qu'il n'y a rien à quoi il soit plus étranger qu'aux affaires de son pays. »

Tout le monde pourtant ne pensait pas comme lui. Au moment même où il s'exprimait avec cette violence, il y avait dans son entourage des chrétiens qui se croyaient obligés par leur situation sociale ou les traditions de leur famille d'occuper les magistratures qu'on leur offrait. Lui-même l'avoue dans cette fameuse phrase où il veut montrer aux païens que le christianisme, en quelques années, a tout envahi : « Nous remplissons, dit-il, le sénat et le forum. » Il veut faire entendre, sans doute, qu'il y a beaucoup de chrétiens décurions ou duumvirs dans les municipes de l'Italie ou des provinces, et que quelques-uns même se sont glissés jusque dans le sénat de Rome. L'église ne paraît pas s'y être formellement opposée. Elle comprenait bien qu'il lui fallait renoncer à faire des conquêtes dans les rangs élevés de la société, si elle interdisait à ceux qui étaient tentés de venir à elle de remplir les devoirs que leur imposait leur naissance. Elle pensait d'ailleurs qu'en occupant ces hautes fonctions, un chrétien pouvait être utile à ses frères. Aussi la voyons-nous de bonne heure occupée à lui fournir quelque moyen de concilier ce qu'il devait à sa foi et ce que réclamaient les dignités publiques. Vers le commencement du règne de Dioclétien, le concile d'Elvire s'occupa de traiter cette question déli-

cate. En maintenant l'excommunication contre les flamines, qui donnaient des jeux ou faisaient des sacrifices, les évêques permirent aux chrétiens d'être duumvirs, c'est-à-dire premiers magistrats de leurs municipes, ce qui les obligeait d'assister souvent aux cérémonies païennes ; ils leur demandaient seulement de ne pas paraître dans l'assemblée des fidèles pendant l'année où ils remplissaient leurs fonctions : c'était une sorte de souillure temporaire dont il ne restait pas de trace l'année suivante (1). L'église semblait deviner que son triomphe était proche ; elle voulait montrer d'avance qu'elle comprenait les nécessités de la vie publique, qu'elle était prête à s'y soumettre, et que sa victoire ne nuirait pas à l'administration des affaires.

Il peut se faire sans doute qu'avant cette époque des scrupules religieux aient empêché quelques chrétiens d'être décurions ou duumvirs, et leur aient fait un devoir de s'enfermer dans la vie privée. Il y a des familles romaines, au IIe siècle, qui, après avoir jeté quelque éclat, disparaissent tout d'un coup des fastes. On les croirait éteintes, si leur nom ne se retrouvait un peu plus tard aux catacombes. Elles sont devenues chrétiennes, et il est probable qu'elles n'ont renoncé aux magistratures que pour se consacrer à leur foi nouvelle. Le christianisme a donc sa part, une petite part, dans cette désertion de la vie politique, qui fut une calamité pour l'empire ; mais elle avait commencé bien avant lui, et l'exemple venait de plus loin. Vers l'époque de César, une secte philosophique très puissante, qui l'emportait alors sur toutes les autres, avait prêché la même conduite pour des motifs bien différens. L'école d'Épicure professait qu'il est insensé de compromettre son repos dans les agitations des affaires et les embarras des honneurs. Elle ne trouvait pas de plaisir plus sensible pour le sage que de contempler du haut d'une retraite calme et sûre les tempêtes de la politique et de voir les sots s'exposer à des naufrages dont il s'est mis à l'abri :

> Suave mari magno, turbantibus æquora ventis,
> E terra magnum alterius spectare laborem.

Cette sagesse égoïste indigne Cicéron, qui a consacré plusieurs endroits de ses livres, notamment le début éloquent de la *République*, à la combattre. Les gens qui se conduisent ainsi lui semblent

(1) M. l'abbé Duchesne a éclairci cette question dans son mémoire sur *le Concile d'Elvire et les flamines chrétiens*, inséré dans *les Mélanges publiés par l'École des hautes études en l'honneur de M. Léon Renier.*

des ingrats, qui ne donnent pas à la patrie ce qu'elle est en droit d'exiger de ses enfans, des lâches et des traîtres qui désertent en face de l'ennemi, et il défend « qu'on écoute ce signal qui sonne la retraite au moment où la lutte est engagée. »

Voilà le péril nettement indiqué; jusqu'au IVe siècle, il n'a fait que s'accroître. Sénèque parle d'un sénateur, Servilius Vatia, qui avait cessé de venir à Rome et s'était enfermé dans une belle maison de campagne, près de Baïes, où il vivait dans le repos et le plaisir. Il s'en montre fort scandalisé, et raconte qu'il ne passait jamais le long de cette charmante villa sans dire : Ci-gît Vatia, *Vatia hic situs est*. Vatia pouvait répondre que, pour un grand personnage comme lui, cacher sa vie, renoncer au consulat et à la préture, était, sous Néron, le seul moyen d'éviter la mort. Cela était si vrai que Sénèque finit par regretter amèrement d'avoir été trop ambitieux et par conseiller la retraite à ses disciples. En province le danger était autre; on ne risquait pas sa vie à briguer les dignités municipales, on risquait sa fortune; les honneurs publics étaient ruineux. Un magistrat de petite ville était forcé de donner des repas et des jeux à ses administrés, de paver les rues, de réparer des aqueducs et des temples, ou d'en bâtir de nouveaux à ses frais. Aussi essayait-on de se dérober à ces lourdes charges par quelque prétexte honnête. On demandait à l'empereur, et, si l'on avait auprès de lui quelques amis puissans, on finissait par obtenir l'exemption des honneurs publics (*vacationes munerum*). Il en résulta qu'avec le temps le nombre des exemptés s'accrut, et qu'on ne trouva plus assez de citoyens pour être magistrats. La loi municipale de Salpensa, qu'on a découverte il y a quelques années, prévoit le cas où les candidats feront défaut et permet de nommer d'office des gens qui ne sont pas présentés, pourvu qu'ils remplissent les conditions requises. On peut donc devenir magistrat malgré soi, et il est vraisemblable que, pour compléter le sénat des villes, grandes ou petites, on avait souvent recours à la contrainte. Une loi de Marc-Aurèle, insérée dans le *Digeste*, parle des décurions qui le sont de leur plein gré et de ceux qui ne le sont que par force. C'était pourtant le siècle des Antonins, le temps le plus beau, le plus florissant de l'empire, et déjà se montraient à la surface les maladies cachées qui devaient le perdre.

On voit qu'elles ont précédé de beaucoup la victoire du christianisme. Il a eu le malheur d'hériter d'une situation fort compromise. Au moment où il prit la direction des affaires, les finances publiques étaient ruinées par deux siècles de désordres. Lactance, qui écrivait à la veille du jour où Constantin allait être le maître unique du monde, nous dit que l'impôt était devenu si lourd qu'il

fallait une armée de percepteurs pour le recouvrer. « Ceux qui demandent sont plus nombreux que ceux qui donnent. Il faut payer pour tout; on inscrit chaque motte de terre; chaque vigne et chaque arbre sont comptés. Contre ceux qui n'ont pas d'argent, on emploie le fouet et la torture. » La fuite des fonctions publiques remontait plus haut, puisque nous en avons trouvé des symptômes dans Cicéron, et que dès l'époque des Antonins on avait imaginé de forcer les gens à être magistrats malgré eux. C'est le commencement de cette effroyable tyrannie, qui enchaîna l'ouvrier à son métier, le fonctionnaire à sa fonction, et qui a fait le tourment du monde romain à ses derniers jours. Ce ne sont pas les princes chrétiens qui l'ont inventée : elle s'est aggravée sous eux; par une sorte de pente naturelle, les choses sont allées à l'extrême, mais leur religion n'y est pour rien. Il est bien vraisemblable que des princes païens auraient pratiqué le même système, qui était dans les traditions de l'empire, et que les mêmes causes auraient produit les mêmes effets.

V.

Il y avait un autre symptôme qui semblait annoncer la ruine prochaine : la population, même dans les pays les plus riches, comme l'Égypte et la Gaule, diminuait d'une manière inquiétante. Le cens, qui se faisait tous les cinq ans, permettait à l'autorité de s'en rendre compte; et à défaut du cens, la difficulté qu'elle éprouvait à recruter les armées et à faire rentrer les impôts l'empêchait d'ignorer que le nombre de ceux qui se battent et qui paient devenait moindre tous les ans.

Il est naturel qu'on ait songé à en rendre le christianisme responsable. On savait qu'il a pour principe de préférer la virginité au mariage. Un de ses docteurs les plus illustres, Tertullien, semble avoir pris plaisir à le proclamer, sans se soucier du scandale qu'il allait soulever parmi les partisans des anciennes maximes. Les gens du monde qui, vers la fin du IIe siècle, jetaient les yeux sur les écrits de ce bel esprit violent et subtil, qui faisaient tant de bruit parmi les personnes de sa secte, y voyaient avec indignation qu'il détournait les gens de se marier et leur conseillait d'avoir le moins d'enfans possible. Quels sentimens de surprise et de colère ne devaient-ils pas éprouver quand ils tombaient sur des phrases comme celle-ci : « Dieu, dans l'ancienne loi, disait : croissez et multipliez. Il dit dans la nouvelle : arrêtez-vous, et que ceux qui ont des femmes fassent comme s'ils n'en avaient pas. » En parlant ainsi, le docteur chrétien se met en opposition avec toute la législation romaine; il attaque de front les institutions d'Auguste qui ré-

compensait les pères de famille et punissait les célibataires. Et pourtant nous ne voyons pas que ces paroles imprudentes lui aient été reprochées et qu'on en ait fait un crime aux chrétiens. Celse, qui signale et combat l'aversion qu'ils éprouvent pour les fonctions publiques, ne dit rien de leur opinion sur le mariage. Il est vraisemblable qu'à ce moment les conseils de Tertullien n'étaient pas très suivis et que la plupart des fidèles, dans la vie ordinaire, se conduisaient comme tout le monde. C'est ce que semble bien indiquer Athénagore quand il dit à l'empereur, dans son *Apologie :* « Nous nous sommes mariés d'après les lois que vous avez faites. » On peut donc croire que ceux qui pratiquaient la continence n'étaient pas encore assez nombreux, parmi les fidèles, pour être remarqués par les ennemis du christianisme. C'est seulement à la fin du IVe siècle, quand la vie monastique commença d'être connue et pratiquée en Occident, que l'église fut ouvertement accusée de détruire la famille et de dépeupler l'empire.

On raconte que c'est saint Athanase qui la fit le premier connaître aux Romains : dans un voyage qu'il entreprit en 340, pour gagner le pape à sa cause, il amena deux moines avec lui, les premiers qu'on eût encore vus à Rome. Ces moines excitèrent une grande surprise ; on les fit parler, on apprit d'eux ce qui se passait dans les couvens de l'Égypte depuis près d'un siècle, et quelques gens pieux, édifiés par leur entretien, entreprirent de les imiter. Mais ces premiers essais firent peu de bruit, et l'institution resta dans l'ombre jusqu'au grand élan qui fut donné, vers 374, par saint Jérôme. Du désert de Syrie, où il s'était retiré, et où il se condamnait à d'effroyables austérités, il envoya en Occident la vie de saint Paul, de Thèbes, le premier des anachorètes. Ce petit livre, où l'habile écrivain se faisait naïf et simple, pour être saisi de tout le monde, et qui était rempli de récits extraordinaires, de légendes et de miracles, passionna le public. En même temps qu'il s'adressait à la foule, par ses vies des saints, l'auteur essayait d'attirer vers le désert ses amis, des lettrés comme lui, en leur écrivant des lettres pleines d'une rhétorique enflammée, qui couraient le monde et remuaient les âmes : « Que faites-vous dans le siècle, leur disait-il, vous qui valez mieux que lui ? Jusques à quand voulez-vous demeurer à l'ombre des maisons ? Pourquoi restez-vous emprisonnés dans les villes pleines de fumée ! Croyez-moi ; la lumière ici a je ne sais quoi de plus brillant ; ici, on dépose le poids du corps et l'on s'envole aux pures et resplendissantes régions de l'éther. »

Mais l'Occident latin était, de sa nature, sage et tempéré : il n'alla pas tout à fait jusqu'au désert et s'arrêta sur la route. Après un premier éblouissement causé par le tableau de ces merveilles lointaines, le bon sens reprit le dessus. Les ascètes de l'Égypte (c'est

saint Augustin qui parle) parurent s'être mis un peu trop en dehors de l'humanité ; on ne voulut pas les suivre dans leurs pénitences extraordinaires. Saint Antoine ne comprenait pas la vie monastique sans la solitude ; il disait qu'un anachorète qui sort du désert est « comme un poisson sur le rivage. » Les moines de l'Occident, au moins ceux de cette époque, restent dans le monde, pour agir sur lui. Ils choisissent quelque maison isolée, aux portes d'une ville, ou dans la ville même. Là, ils se réunissent, sous la direction d'un chef auquel ils promettent d'être soumis, mettant leurs biens en commun et vivant ensemble dans la continence et la pauvreté. Ce sont les deux vertus essentielles de la vie religieuse et qui ont fait sa force. Sans famille et sans fortune, le moine n'existe que pour sa foi. C'est en elle que se concentrent toutes ses affections. Les sacrifices qu'il lui a faits ne la lui rendent pas moins chère et moins précieuse ; au contraire : on s'attache aux choses moins par les satisfactions qu'elles donnent que par les peines qu'elles ont coûtées. Sans doute, la nature résiste, et il faut lutter contre elle ; mais cette lutte même, quand on en sort vainqueur, met l'homme en possession de toute son énergie. Que ne fera-t-il pas, s'il tourne cette énergie, qui s'est trempée par le combat et la victoire, vers le triomphe de ses idées ! Ce qui est remarquable dans ces premières règles monastiques de l'Occident, ce qui en fait le caractère essentiel, c'est le soin avec lequel on évite toutes les exagérations. Les moines doivent vivre sobrement, pratiquer le jeûne et l'abstinence, mais d'une façon raisonnable. Les excès des ascètes orientaux, qui font l'admiration des fanatiques, sont sévèrement bannis ; celui qui veut jeûner plus que ses forces le lui permettent encourt le blâme de ses supérieurs. Le même esprit de bon sens et de modération se retrouve dans la manière dont les gens sages résolurent une question qui était alors fort débattue. On se demandait, dans les couvens, si, en dehors de la prière et des bonnes œuvres, le moine doit travailler de ses mains. Quelques-uns ne voulaient rien faire, alléguant cette parole du Christ, « que les oiseaux ne sèment point, ne moissonnent point, n'entassent point dans les greniers, et que le Père céleste se charge de les nourrir ; » mais saint Augustin répondait par le mot de saint Paul : « Que celui qui ne veut pas travailler ne mange pas ; » et ce précepte devint la loi. C'est ainsi que furent constitués les premiers monastères d'Occident, avec ce mélange d'enthousiasme et de raison, de passion et de mesure, qui est dans le tempérament des gens de ce pays.

Ainsi modifiée et corrigée, l'institution nouvelle était faite pour eux et leur convenait entièrement ; elle répondait trop à leurs idées et à leurs besoins pour ne pas obtenir un grand succès. Il s'en faut

pourtant qu'elle ait contenté tout le monde. Je ne parle pas des païens, qui naturellement lui furent très contraires; mais parmi les chrétiens eux-mêmes il y eut, dès le premier jour, des oppositions et des résistances. Saint Ambroise était un des évêques de ce temps qui poussait le plus vers la vie religieuse. Il s'adressait surtout aux jeunes filles, et, pour les entraîner au célibat et à la retraite, il leur faisait des tableaux peu séduisans de la vie de famille, et s'étendait volontiers sur ce qu'il appelait crûment « les indignités du mariage. » Beaucoup de personnes en étaient blessées. « Ainsi, lui disait-on, vous ne voulez pas qu'on se marie? » Et saint Ambroise avait quelque peine à s'en disculper. Parmi les réponses qu'il faisait à ce reproche, je n'en veux citer qu'une, parce qu'elle a rapport au sujet que je traite en ce moment. A ceux qui paraissent craindre que ce goût de la vie religieuse, qu'il veut inspirer, ne change l'empire en désert, il fait remarquer que les contrées qui fournissent le plus de vierges à l'église sont précisément les plus peuplées. Du reste, les objections qu'on lui oppose ne le troublent guère. Il a une façon aisée d'y répondre qui montre qu'il n'est pas inquiet de l'effet qu'elles peuvent produire. Il voyait les jeunes filles affluer à Milan pour recevoir le voile de sa main. « Il en vient de Plaisance, disait-il, il en vient de Bologne, et même de l'Afrique. » Ce qui explique cet empressement des jeunes filles, indépendamment de la parole ardente de saint Ambroise et des émotions religieuses qu'il éveillait dans les âmes, c'est que le couvent leur donnait ce qu'elles ne trouvaient pas toujours dans le mariage. Il nous semble une servitude; elles le regardaient comme une émancipation. Il n'était pas dans les bienséances que la jeune fille choisît son époux. C'est l'affaire de la famille, et la loi ne lui donne le droit de le refuser que s'il est difforme ou de mœurs infâmes. Les deux fiancés ne se connaissent pas d'avance; ils se voient pour la première fois le jour des noces. « Un cheval, dit plaisamment Sénèque, un âne, un bœuf, un esclave, on les examine au moins avant de les acheter. La femme est la seule chose qu'on prenne sans l'avoir vue. On a craint sans doute, ajoute-t-il, qu'on ne l'épousât jamais, si on l'avait vue auparavant. » En préférant la vie religieuse, la jeune fille échappe à cette contrainte; elle dispose d'elle en liberté. L'esclavage du couvent lui paraît léger, parce qu'elle l'a volontairement choisi. Elle se plie sans peine à une règle à laquelle elle s'est soumise de son plein gré. Quelle que soit sa naissance, les services les plus rebutans ne lui coûtent pas. « Celles qui ne pouvaient souffrir de mettre le pied sur les pavés des rues, dit saint Jérôme, qui se faisaient porter en litière par les bras des eunuques, qui regardaient comme un fardeau une robe de

soie et qui n'auraient pas voulu exposer leur visage aux ardeurs du soleil, aujourd'hui couvertes de vêtemens simples et sombres, allument le feu, préparent les lampes, balaient le plancher, épluchent les légumes et les jettent dans les marmites bouillantes. » Tant d'humilité dans une fortune si haute inspire une grande admiration à saint Jérôme ; d'autres, au contraire, en étaient fort mécontens. Je crois bien que si, parmi ceux qui se consacraient à la vie religieuse, il n'y avait eu que des enfans d'affranchis ou d'esclaves, personne n'aurait songé à s'en plaindre. Mais on ne pouvait pas souffrir de voir des gens qui portaient un nom illustre renoncer au monde, où ils tenaient une place si élevée, pour s'enfermer dans un couvent. Ces grands personnages semblaient ne pas s'appartenir à eux-mêmes ; on leur refusait le droit de régler leur vie comme ils l'entendaient. Ils étaient esclaves de leur naissance et forcés de suivre la route où leurs pères avaient marché. Quand on apprit que Pontius Paulinus, qui avait été consul, vendait ses biens et quittait son pays pour se retirer auprès du tombeau de saint Félix à Noles, les gens du monde, les politiques, qui attendaient de lui d'autres services, en furent indignés. « Un homme de ce rang ! disaient-ils ; de cette naissance ! de ce caractère ! cela ne peut se souffrir. » Ce qui est plus étonnant, c'est que la populace ne leur était pas non plus favorable. Blésilla, la fille de saint Paule, étant morte à vingt ans, le bruit courut qu'elle était victime de ses austérités, et, à ses funérailles, la foule, s'en prenant aux moines dont elle avait trop suivi les conseils, criait « qu'il fallait les mettre à la porte de Rome, les chasser à coups de pierre, ou les jeter dans le Tibre. » Les empereurs aussi, quoique chrétiens, et souvent chrétiens fort zélés, paraissent s'être méfiés d'eux. Valens, dans une de ses lois, parle avec colère « de ces fainéans, qui, pour se soustraire aux charges municipales, se réfugient dans les déserts et les solitudes, » et ordonne qu'on aille les y chercher. Au contraire, le pieux Théodose veut les empêcher d'en sortir. Irrité de voir que ces hommes noirs, comme les appelle Libanius, quittent leurs couvens, se réunissent en grandes troupes, et, sous prétexte de détruire les temples ou de combattre les Ariens, troublent la paix publique, il leur défend d'entrer dans les villes : « Puisqu'ils font profession d'habiter les déserts, qu'ils y restent. » Ces mesures sévères, et surtout ce ton de mauvaise humeur, montrent bien que les princes étaient mal disposés pour eux. C'est qu'évidemment ils les croyaient nuisibles aux intérêts de l'État. Les polémiques violentes auxquelles se livraient alors Jovinien et Vigilance contre saint Jérôme et saint Augustin, pour savoir s'il faut mettre les vierges au-dessus des femmes mariées, devaient nécessairement attirer leur atten-

tion (1). Préoccupés, comme ils l'étaient, de voir que certaines provinces avaient perdu une partie de leurs habitans, comment n'auraient-ils pas éprouvé quelque inquiétude au sujet d'une institution qu'on accusait de discréditer le mariage, et qui pouvait ainsi accroître le mal qu'ils s'efforçaient de guérir?

Cette fois il paraît bien difficile que le christianisme puisse se défendre contre des reproches qui lui viennent de tant de côtés, et il faut bien reconnaître que cette préférence donnée si ouvertement à la virginité sur le mariage, cette passion de célibat qui saisit les gens du ve siècle, a dû contribuer, dans une certaine mesure, à la dépopulation de l'empire. Mais ici encore le mal remontait plus haut; il était plus ancien que le christianisme, et l'on s'en était aperçu vers la fin de la république. Dès cette époque, la grande ville attirait dans ses murs les cultivateurs d'alentour et faisait le vide autour d'elle. Virgile, Tite-Live, Properce remarquent avec tristesse que tous ces vaillans petits peuples de la banlieue romaine qui avaient arrêté les légions pendant des siècles n'existent plus; déjà se formait autour de Rome le désert de la *Campagna*. Lucain est plus sombre encore; il nous dit que la désolation et la ruine s'étendent à toute l'Italie :

> At nunc semirutis pendent quod mœnia tectis
> Urbibus Italiæ...

si tant de belles contrées sont dépeuplées, « si quelques habitans à peine errent dans les rues désertes des vieilles villes, » c'est pour lui la faute de Pharsale. Auguste en accuse les habitudes égoïstes de la société de son temps. Le mariage y semble une servitude, la famille un embarras; on cherche à se faire une existence libre, où l'on n'ait qu'à songer à soi. Le bonheur consiste à vivre seul, sans femme, sans enfant, sans charge, sans devoir, situation charmante, enviée de tous, qui s'exprime d'un mot difficile à rendre en français, *orbitas*, *præmia orbitatis*. C'est contre ces célibataires obstinés qu'Auguste dirige la sévérité de ses lois. Par des menaces, par des exhortations, par des peines, par des récompenses, il prétend les forcer à se marier; mais l'intervention de l'autorité dans les questions de ce genre est toujours indiscrète

(1) Jovinien soutenait que les vierges et les femmes mariées ont un égal mérite devant Dieu, si leurs œuvres ne mettent pas entre elles de différence, et qu'il est indifférent de s'abstenir de viandes ou d'en user modérément en rendant grâces à Dieu qui les donne. Vigilance attaquait avec une violence extrême le célibat des prêtres et le culte des reliques. C'est une première apparition de la Réforme, une sorte d'annonce de Luther, dès le IVe siècle.

et rarement profitable. Les lois Juliennes, qui semblaient devoir sauver l'empire, ne servirent qu'à tracasser inutilement plusieurs générations : c'est d'elles que Tacite a dit : « Autrefois, nous souffrions des maladies, maintenant nous sommes malades des remèdes. » Ajoutons que ces remèdes, qui sont pires que le mal, ne le guérissent pas; la dépopulation augmente toujours. « L'heureuse Campanie, qui n'a pas encore vu un barbare, compte déjà 120,000 hectares où il n'y a ni une chaumière, ni un homme. » Sous Gallien, la grande ville d'Alexandrie n'a plus que la moitié de ses habitans. Si l'on applique cette proportion au monde entier, dit Gibbon, on est autorisé à croire que la moitié du genre humain avait disparu. Il fallait trouver au plus vite un moyen d'arrêter ce fléau qui privait l'empire de laboureurs et de soldats. Les princes en imaginèrent un qui devait avoir les conséquences les plus funestes. Ils se résignèrent à introduire les barbares dans les provinces les plus malheureuses. C'était un grand péril d'établir ainsi l'ennemi chez soi; les peuples n'y virent qu'un grand bienfait. Comme l'impôt devait toujours être le même, et que ceux qui restaient dans un pays payaient pour ceux qui n'y étaient plus, la charge devenait plus légère quand le nombre des habitans augmentait. On ne se demandait pas d'où ils venaient, s'ils payaient leur part et diminuaient ainsi celle des autres. L'intérêt du moment faisait oublier les dangers du lendemain. Constance Chlore, ayant laissé entrer des barbares de la Frise, pour peupler un canton abandonné de la Gaule, son panégyriste ne trouve pas de termes assez vifs pour l'en remercier. « Ainsi, le Chamave laboure pour nous. Lui, qui nous a si longtemps ruinés par ses déprédations, s'occupe maintenant à nous enrichir. Le voilà vêtu en paysan qui s'épuise à travailler, qui fréquente nos marchés et apporte ses bêtes pour les vendre. C'est ainsi qu'un barbare, devenu laboureur, contribue à la prospérité publique. »

Songeons qu'à ce moment la vie monastique naissait à peine dans les solitudes de l'Égypte et de la Syrie. L'Occident ne devait la connaître qu'un siècle plus tard. Il est donc impossible de la rendre responsable d'une dépopulation que les désastres de cette époque suffisent à expliquer et de l'expédient périlleux qu'on avait trouvé pour y remédier. Le mal et le remède sont beaucoup plus vieux qu'elle.

VI.

On fait au christianisme un autre reproche, qui n'est pas moins grave : on dit que, par la nature même de sa doctrine, il répugne

à la guerre, qu'il peut produire des saints, mais qu'il empêche de former des soldats; il s'ensuit que, comme les États ont besoin de soldats pour se défendre, le christianisme est contraire au salut des États. Le reproche est ancien; on le lui faisait déjà au ve siècle, et saint Augustin, dans ses lettres, l'a discuté. Il est naturel de lui laisser la parole pour y répondre.

Voici comment la question fut soulevée :

Volusianus était un très grand personnage qui appartenait à la famille des Ceionii Albini. Cette famille se flattait de descendre de ce Clodius Albinus qui prit la pourpre sous Septime-Sévère. Elle était alliée à toutes les grandes maisons de l'empire, et, par sa mère, l'empereur Julien s'y rattachait (1). Elle était restée fidèle à l'ancienne religion, comme presque toute l'aristocratie romaine; cependant une chrétienne y avait pénétré par un mariage, et, selon l'usage, le christianisme y était entré avec elle. La mère, tendrement aimée, avait obtenu de son époux qu'on laissât baptiser sa fille, qui fut plus tard sainte Læta; mais le fils appartenait toujours à la religion de son père. On pense bien que sa mère et sa sœur souhaitaient ardemment l'attirer à leur foi; il résistait par habitude, par tradition de famille, par préjugé de bel esprit et d'esprit fort. Cependant il ne put pas leur refuser d'entrer en relation avec l'évêque d'Hippone, dont elles admiraient beaucoup le génie, et il consenit à lui communiquer ses doutes. La lettre qu'il lui écrivit, et que nous avons conservée, est d'un homme du monde, qui veut paraître plus indifférent qu'il ne l'est à ces graves problèmes, et semble n'y toucher que par hasard. Il raconte qu'il s'est trouvé dans une réunion d'amis, de lettrés et de gens d'esprit, où chacun a pris la parole sur les études qui l'occupent. L'un cause de rhétorique, un autre de poésie, un troisième traite des doctrines des philosophes : ce sont des sciences dont on peut entretenir Augustin, car, dans chacune d'elles, il est un maître. Au milieu de ces conversations variées, un des assistans arrive à toucher à la religion. Il expose assez timidement ses incertitudes au sujet du christianisme; il pose quelques questions et demande qu'on y réponde. Puis, comme Volusianus ne veut pas faire sa lettre trop longue, ce qui serait d'un homme mal élevé (les lettres courtes étaient alors à la mode), il s'arrête au milieu du chemin et laisse son ami Marcellinus présenter les objections qu'il n'a pas voulu faire. Tout cela est dit du ton dégagé d'un homme qui ne veut pas être trop sérieux, même dans des discussions graves, de peur de passer pour pédant.

(1) Je suis la généalogie que Seck a tracée de cette famille dans les prolégomènes de son édition de Symmaque.

De toutes ces objections, il n'y en a qu'une qui nous intéresse : Volusianus, avec ses airs de lettré et d'homme du monde, est au fond un politique, que sa naissance destine à gouverner des provinces, à être préfet du prétoire ou de la ville et qui se demande d'abord si la victoire du christianisme pourra servir l'État ou lui nuire. La réponse lui semble facile. Le christianisme, dit-il, prêche le pardon des offenses, il veut qu'on ne rende à personne le mal pour le mal, qu'après avoir été frappé sur une joue, on présente l'autre, et que celui dont on a pris le manteau donne encore sa tunique. Quel sera, pour un pays, le résultat de cette admirable morale? Il n'aura donc pas le droit de faire la guerre pour se défendre ou se venger! Il lui sera interdit de rendre le mal pour le mal à l'ennemi qui le ravage! la pratique de ces vertus évangéliques le conduit inévitablement à sa perte ; et voilà comment, ajoute Volusianus, les princes chrétiens sont incapables de sauver l'empire.

Ce raisonnement semblait difficile à réfuter. Il est certain que le christianisme, qui est une religion de paix, a toujours témoigné un grand éloignement pour la guerre. Tertullien, qui ne marchande jamais à dire ce qu'il pense, l'a formellement condamnée pour deux motifs. Le premier est tout théologique : « Le Seigneur, dit-il, en ordonnant à saint Pierre de remettre son épée au fourreau, a désarmé les soldats. » L'autre est d'ordre plus humain. Parmi les barbares que l'on va combattre, il peut se trouver des chrétiens, car le christianisme a pénétré plus loin que les aigles romaines et il a fait des conquêtes dans toute la Germanie. On est donc exposé à tuer des frères, ce qui ne peut pas être permis. Tertullien, qui, comme on l'a vu, n'est guère Romain de sentiment, et qui déclare que les affaires de son pays lui sont tout à fait étrangères, ajoute : « Nous n'avons qu'une république, c'est le monde. » Pour qui fraternise avec l'univers entier, la guerre est le plus grand des crimes.

Par un étrange contraste, le christianisme, qui avait si peu de goût pour la guerre, paraît s'être beaucoup répandu parmi les soldats. Nous savons qu'ils étaient d'ordinaire très superstitieux; les inscriptions nous les montrent élevant sans cesse des temples et des autels. Ils aimaient assez les dieux nouveaux et prenaient facilement la religion des pays qu'ils traversaient. Nous voyons que beaucoup étaient des adorateurs zélés de Sérapis, de Mithra, du Jupiter d'Héliopolis ou de Doliché. Beaucoup aussi s'affilièrent à la religion du Christ. Comme il n'était pas dans les habitudes de leur métier d'être prudens, ils le laissèrent voir, et, pendant les persécutions, ils furent impitoyablement poursuivis et condamnés.

Quelques-uns même, en pleine paix, attirèrent les supplices sur eux en venant déposer leurs armes aux pieds de leurs chefs et déclarer que leur foi ne leur permettait pas de se battre.

C'est ce qu'aucun prince ne pouvait autoriser sans se perdre. Si le christianisme voulait devenir la religion de l'État, il lui fallait au plus tôt répudier ces doctrines. Il ne s'y résigna qu'avec beaucoup de répugnance, et, de toutes les concessions qu'il a faites pour se plier aux nécessités d'un gouvernement, aucune ne semble lui avoir coûté davantage. Même après Constantin, nous voyons saint Martin, qui était centurion, se présenter à l'empereur, à la veille d'une bataille, et lui dire : « Je suis soldat du Christ; il ne m'est pas permis de tirer l'épée. » Le bon saint Paulin, qui pourtant avait été consul et mêlé aux grandes affaires, félicite beaucoup Victricius d'avoir jeté son baudrier militaire, quand il devint chrétien. Il y avait là, il faut le reconnaître, de quoi justifier Volusianus quand il affirmait « que le christianisme est contraire au salut des États. »

Mais saint Augustin, lui, n'hésite pas; il a compris, avec son grand bon sens, que la sécurité de l'empire et le salut de la civilisation romaine exigeaient qu'on rassurât la conscience des soldats. Pour leur laisser leurs forces intactes, il fallait leur ôter leurs scrupules. Il affirme donc à Volusianus que le christianisme ne condamne pas la guerre, quand elle est juste et qu'on la fait avec humanité. Le Christ n'a pas dit aux soldats qui venaient à lui de quitter l'armée; il leur a dit : « Gardez-vous de toute concussion et de toute violence et contentez-vous de votre solde. » Ce qui indique bien qu'il leur laissait le droit de porter les armes. Voilà la doctrine de saint Augustin. Ce qu'il a dit à Volusianus, il le répète avec la même force au comte Bonifacius, gouverneur de l'Afrique, qui l'a consulté : « N'allez pas croire qu'on ne puisse pas plaire à Dieu dans les camps : David était un guerrier; » et il le redit encore à plusieurs reprises dans *la Cité de Dieu*. C'était, du reste, à ce moment, la doctrine officielle de l'Église : dès 314, quelque temps après la victoire de Constantin, un concile d'Arles avait prononcé l'anathème contre ceux qui se refuseraient au service militaire.

Devons-nous penser que ces hésitations, ces incertitudes ont pu, à de certaines occasions, jeter le trouble dans l'âme des soldats ou détourner des camps quelques-uns de ceux qui auraient pu y rendre des services? En faut-il conclure que la responsabilité du christianisme est engagée dans l'affaiblissement de l'esprit militaire, qui fut une des grandes causes de la ruine de l'empire? C'est bien possible. N'oublions pas pourtant que cet affaiblissement remonte beau-

coup plus haut et que les premiers symptômes en sont plus anciens que la naissance du Christ. Pendant longtemps, c'était Rome et sa banlieue de vigoureux paysans qui fournissaient les meilleurs soldats à la république. A l'époque d'Auguste, la sève est tarie. La grande ville cosmopolite et ses environs déserts ne peuvent plus recruter les légions. Le soldat venu de Rome ne se reconnaît pas à son courage, comme autrefois. Tacite nous le dépeint beau parleur, indiscipliné, gâté par les cabales du théâtre et du cirque, qui lui ont donné le goût de l'intrigue. Les bons soldats venaient alors de l'Italie, puis des provinces; mais les provinces s'épuisèrent à leur tour. Les empereurs, qui auraient dû faire des efforts pour atténuer le mal, l'aggravèrent. Comme ils craignaient qu'un ambitieux ne se fît un parti dans l'armée, ils détournaient les gens riches de servir; Gallien le défendit expressément à tous les sénateurs. Dès lors, les citoyens prirent l'habitude de déserter les camps : ils furent remplacés par les barbares. Rome en avait toujours eu à sa solde : même aux plus belles époques, ses armées se composaient en nombre égal de légions et d'auxiliaires. Avec le temps, les auxiliaires devinrent plus nombreux que les légions, et ils finirent par composer l'armée presque entière. Déjà, sous Tibère, un Gaulois osait dire : « Il n'y a de fort, dans les troupes romaines, que ce qui vient de l'étranger, *nihil validum in exercitibus, nisi quod externum.* »

Ces changemens ont mis des siècles à s'accomplir; l'origine en remonte à Auguste, qui sépara le soldat du citoyen en rendant les armées permanentes. Tout était en germe dans cette innovation, et le germe s'est développé peu à peu à travers tout l'empire, produisant l'une après l'autre toutes ses conséquences, sans qu'il soit possible de dire exactement ce que le christianisme a pu ajouter à un mal qui était plus ancien que lui, et qui provenait d'autres causes.

VII.

On a vu que Volusianus tenait à ne pas écrire des lettres trop longues. Je crois bien que, dans son désir d'être court, il n'a pas voulu tout dire. Il devait avoir un autre grief contre le christianisme dont il n'a pas entretenu saint Augustin, peut-être parce qu'il craignait de le blesser. Les beaux esprits qu'il réunissait chez lui, pour causer de rhétorique ou de philosophie, ne doutaient pas que les chrétiens ne fussent des ennemis déclarés des sciences et des lettres et que leur domination, quand ils deviendraient les maîtres, ne fît régner avec eux la barbarie sur la terre. Quelle raison avaient-ils de le

croire? Une seule, et qui n'était pas juste. Ils se souvenaient toujours du temps où les chrétiens ne se recrutaient guère que parmi les gens de basse naissance, qui ne connaissaient ni Homère, ni Virgile, ni Platon, ni Cicéron, et qui ne se souciaient pas de pratiquer les finesses de leur langage. C'est alors que le monde élégant avait pris d'eux une mauvaise opinion, et, une fois qu'on l'eut prise, on n'en changea plus. Les années passent, les préjugés restent : il est si commode de répéter de confiance ce qu'on a entendu dire, sans se donner la peine d'en vérifier l'exactitude. Cependant l'Église, pour se répandre dans les classes lettrées, avait dû se familiariser avec la littérature. Elle s'était mise à l'école des grands écrivains de la Grèce et de Rome. Elle comptait des orateurs et des philosophes distingués, mais les beaux esprits s'en moquaient toujours. En Afrique, dans un pays qui avait produit Tertullien, saint Cyprien, Arnobe, Lactance, et qui possédait encore saint Augustin, quand on rencontrait un chrétien, « on l'insultait, on le raillait, on se moquait de lui, on l'appelait un ignorant, un sot, un homme sans esprit et sans connaissances. » Le merveilleux, c'est qu'à force de le dire, on l'a fait croire à tout le monde. Aujourd'hui, c'est presque un lieu-commun de soutenir que l'Église a détruit l'ancienne littérature, et l'on ne paraît pas douter que les ténèbres du moyen âge ne soient son œuvre.

Il n'y a rien qui soit moins conforme à la vérité, et ceux qui soutiennent cette opinion ne semblent guère connaître l'histoire de la littérature latine pendant l'empire. On peut la résumer en quelques mots. Après un moment d'éclat incomparable sous Auguste, elle avait promptement déchu. Pendant les deux premiers siècles, cette décadence est glorieuse encore. Quelques-uns des écrivains de ce temps, Sénèque, Tacite, Juvénal, sont parmi les plus grands que Rome ait produits. Par la force de la pensée, ils dépassent même quelquefois ceux de la république; c'est seulement par la façon d'écrire qu'ils leur sont inférieurs. Cependant, vers les dernières années, la faiblesse se trahit, la fin s'annonce. Elle vint avec une brusquerie étrange. L'époque d'Antonin et de Marc-Aurèle compte encore des gens de talent : Suétone, Fronton, Apulée; mais dans celle qui suit, il n'y a plus rien : c'est pour nous un siècle entier de profonde obscurité. Assurément, il n'est pas possible de croire que les lettres aient été tout d'un coup abandonnées : la société les aimait avec passion : elle était élégante, polie, raffinée. Les écoles florissaient, on comblait les professeurs de distinctions flatteuses. Il n'y a donc pas de doute qu'après les Antonins on ait continué à parler, à écrire; on devait faire de petits vers galans, comme ceux du *Pervigilium Veneris;* on déclamait des panégy-

riques; mais tout ou presque tout est perdu. Est-ce un hasard? J'ai peine à le croire, et je soupçonne plutôt que rien n'a survécu, parce que rien ne méritait de vivre. En supposant qu'une mauvaise chance nous eût privés de tous les ouvrages qui furent composés alors, les noms des auteurs au moins se seraient conservés. Or, à l'exception de quelques grammairiens et de quelques jurisconsultes, aucun nom illustre n'est arrivé jusqu'à nous. Quelles que soient les causes de cette éclipse subite, en pleine civilisation, dont il n'y a peut-être pas d'autre exemple dans l'histoire littéraire, il est difficile d'en accuser le christianisme, qui n'avait encore qu'une assez médiocre importance. Au contraire, c'est le christianisme qui fait seul quelque figure au milieu de cette décadence. Les meilleurs écrivains du temps, les seuls dont le souvenir n'ait pas péri, sont ses apologistes, Tertullien, Minucius Félix, et les autres, qui étaient des lettrés fort habiles en même temps que des penseurs subtils et vigoureux. C'est grâce à eux que cette chaîne de grands esprits, qui va depuis les guerres puniques jusqu'à la fin de l'empire, ne se trouve pas subitement rompue, et qu'il reste encore quelques écrivains distingués dans ce désert qu'on traverse de Marc-Aurèle à Dioclétien.

Mais voici un phénomène plus singulier. Tout d'un coup, ce désert commence à se repeupler. Avec la sécurité qui revient, les lettres se raniment. Dès le règne de Constantin, les écrivains en prose et en vers deviennent plus nombreux, et bientôt un grand siècle littéraire commence. On a le droit de l'appeler ainsi, non-seulement quand on l'oppose à la stérilité de l'époque d'où il sort, mais lorsqu'on songe qu'il a produit des poètes comme Ausone et Paulin de Noles, comme Prudence et Claudien; des polygraphes comme Symmaque et saint Jérôme, des orateurs comme saint Ambroise et saint Augustin. Je ne crois pas possible de nier que cette renaissance, comme l'appelle justement Niebuhr, ne soit due en partie au christianisme et à l'élan qu'il a donné aux esprits et aux âmes. Ce qui est remarquable, c'est que tout le monde en a profité; les lettres profanes sont en progrès comme les lettres sacrées: c'est un réveil de la littérature entière.

Dans cet éclat, il reste toujours un point obscur. La langue que parle cette littérature renouvelée n'est plus tout à fait la même qu'autrefois, elle se sert d'un latin fort altéré, par moment barbare. Ici, la responsabilité du christianisme paraît moins douteuse, il faut bien le reconnaître, mais il n'est pas le seul coupable. Le latin s'est décomposé peu à peu, et par degrés. Lorsqu'on rétablit les intermédiaires, au lieu de passer sans transition d'une extrémité à l'autre, on devient plus juste pour les écrivains ecclésiastiques, et l'on est moins tenté de faire tout retomber sur eux. Ils ne sont en

réalité que le dernier terme d'une décadence qui pendant trois siècles ne s'est pas arrêtée. J'ai besoin, pour le faire voir, d'entrer dans quelques détails techniques, que je prie le lecteur de me pardonner; ils ne sont pas sans intérêt pour nous, puisque c'est de la décomposition du latin que notre langue est sortie.

Un siècle sépare à peine Tacite de Tite-Live; et cependant les deux historiens ne parlent pas tout à fait la même langue. Celle de Tacite est toute pleine de termes et de tournures empruntés à la poésie; la syntaxe y est profondément modifiée; il emploie l'infinitif, les participes, le génitif et l'ablatif absolu d'une manière nouvelle. Entre Tacite et saint Augustin, il s'écoule près de deux cent cinquante ans. La route ayant été beaucoup plus longue qu'entre Tite-Live et Tacite, on comprend que les altérations de langage soient aussi bien plus considérables; et, même quand on trouverait que le changement dépasse ce qu'il était naturel d'attendre en raison du temps écoulé, il ne faudrait pas être trop étonné : on sait que les décadences se précipitent par leur durée même, comme, dans la chute des corps, la vitesse augmente par la distance. Il était donc dans la nature des choses qu'en deux cent cinquante ans le latin changeât trois fois plus qu'il ne l'avait fait en un siècle, et ceux qui en témoignent quelque colère, ou même quelque surprise, qui en accusent uniquement certains écrivains ou certaines doctrines, au lieu de reconnaître que c'est le temps qui est le plus grand coupable, montrent bien qu'ils ignorent les lois qui président aux évolutions du langage.

On peut faire pourtant aux auteurs chrétiens deux reproches mérités. D'abord ils ont introduit un grand nombre de mots nouveaux, tirés du grec ou de l'hébreu, qui altèrent singulièrement la physionomie du vieux latin et lui donnent un air fort étrange. Il faut avouer qu'il leur était bien difficile de ne pas le faire. Une première fois le latin avait subi un assaut, quand il s'était agi d'introduire à Rome la philosophie grecque. Ce n'étaient pas seulement les préjugés nationaux, le respect des anciens usages, qui s'opposaient à la propagation des doctrines philosophiques, on peut dire que la langue elle-même y répugnait: on a remarqué combien elle est pauvre en termes abstraits; les substantifs y sont rares, et les bons écrivains les remplacent le plus qu'ils peuvent par des formes verbales. C'est la langue d'un peuple jeune, actif, pratique, peu porté vers les spéculations de l'esprit, et chez qui la pensée cherche à se rendre visible et palpable. Aussi Lucrèce, lorsqu'il voulut exposer en vers le système d'Épicure, se plaignit-il amèrement des difficultés qu'il éprouvait,

Propter egestatem linguæ et rerum novitatem.

Il fallut donc, pour remédier à cette disette, inventer des mots et des tours nouveaux. Mais on était alors à une époque pleine de goût, de mesure, de délicatesse, et les innovations se firent d'une manière habile et discrète. Il n'en fut pas tout à fait de même plus tard, quand une nouvelle religion, étrangère par ses origines au monde gréco-romain, se répandit dans l'empire. Cette fois les changemens furent très considérables. On fut bien forcé de créer une foule de termes pour exprimer des idées, des croyances, des rites, que Rome ne connaissait pas ; et quoiqu'au dire de M. Gœlzer (1) cette invasion de mots nouveaux se soit faite d'une façon moins irrégulière qu'on ne croit et plus conforme au génie du latin, il n'en reçut pas moins une atteinte très profonde.

Mais les innovations de mots ne sont pas ce qui altère le plus une langue. Tant que la syntaxe résiste, rien n'est perdu. Par malheur, la syntaxe aussi fut entamée ; elle eut beaucoup à souffrir de la grande place que les auteurs chrétiens laissèrent prendre, dans les ouvrages écrits, à la langue populaire et parlée : c'est le second reproche, et le plus grave, qu'on leur adresse.

Dans aucun pays du monde, le peuple ne s'exprime tout à fait comme les gens bien élevés ; mais à Rome la différence semble avoir été plus tranchée qu'ailleurs. On y trouve toujours, au-dessous du langage des personnes du monde (*sermo urbanus*), une façon de parler plus commune, à l'usage de la populace (*sermo plebeius*). Partout, de sa nature, le *sermo plebeius* est envahissant, dominateur, et cherche à se glisser jusque dans la bonne compagnie. A Rome, il fut contenu, pendant quatre siècles, par la langue littéraire, et forcé de rester dans ses limites. Mais, dès que la littérature s'affaiblit, il en sort, et, ne se sentant plus maîtrisé, il s'impose à tout le monde. Ce ne sont pas seulement les auteurs chrétiens qui le subissent, comme on le croit d'ordinaire ; il s'introduit aussi chez ceux qui n'ont jamais professé le christianisme, comme Ammien Marcellin, ou qui même lui étaient hostiles, comme Macrobe. Si chez les chrétiens il a fait plus de ravages, c'est que le peuple a pris plus d'importance dans la nouvelle religion. L'auditoire, dans les églises, se compose surtout d'ignorans et d'illettrés ; il faut un peu parler comme eux, pour s'en faire entendre. Saint Ambroise ne paraît pas s'en être beaucoup préoccupé, et ses sermons ne diffèrent pas de ses autres écrits ; mais il s'adressait à des Italiens, dont le latin était la langue nationale, et qui étaient capables de suivre sans efforts même des gens qui

(1) Dans son excellent ouvrage sur *la Latinité de saint Jérôme*.

parlaient mieux qu'eux. Il n'en était pas ainsi aux extrémités du monde romain, à Hippone, par exemple, dans une ville dont les voisins parlaient berbère ou punique ; là, il fallait bien faire plus de sacrifices au mauvais langage, si l'on voulait être compris. Saint Augustin s'y est résigné dans ses sermons. Ce fin lettré, qui admirait tant Cicéron et Virgile, ne s'est pas fait barbare de gaîté de cœur, comme Commodien, mais il n'a jamais reculé devant un terme ou un tour populaires, quand il s'agissait de rendre sa pensée plus claire à ses auditeurs. « J'aime mieux, disait-il, que les grammairiens se plaignent que si le peuple ne saisissait pas. » C'est ce qui fait que, dans ses sermons, la langue a pris un caractère nouveau (1). On remarque que la syntaxe se rapproche de celle des langues modernes. Les prépositions sont en train d'y remplacer les cas : on y dit, comme en français, *credere ad justitiam* (croire *à* la justice), *gaudere de pace* (se réjouir *de* la paix) ; les verbes auxiliaires *avoir, faire*, *venir*, s'y multiplient sans mesure. Mais ce qui a changé surtout, c'est l'arrangement des mots, le tour et l'accent de la phrase. L'ancienne période, avec sa marche toujours semblable, son harmonie savante, ses proportions régulières, est brisée. Les mots ne viennent plus se ranger d'eux-mêmes dans l'ordre accoutumé ; ils ne reconnaissent d'autre loi que de se régler au mouvement de la pensée. Le verbe n'est plus rejeté d'ordinaire à la fin, comme chez Cicéron et ses imitateurs, et commence à prendre, dans la phrase, la place qu'il occupe chez nous entre le sujet et le régime. C'étaient là des altérations graves. Je comprends qu'elles blessent les admirateurs du vieux langage classique, si élégant, si harmonieux, si savamment construit. Mais était-il possible alors de le ressusciter? Ceux qui le tentèrent, comme les rhéteurs d'Autun dans leurs *panégyriques,* quelque talent qu'ils aient dépensé à cette œuvre ingrate, n'ont abouti qu'à de froides imitations, qui pouvaient charmer quelques gens de lettres, réunis dans une école, mais laissaient le grand public indifférent. Au contraire, la langue des sermons de saint Augustin est ce qu'il faut pour enlever une grande assemblée. Elle est ample et franche, nette et colorée ; elle possède les qualités qu'une langue gagne toujours au contact du parler populaire, la vérité et la vie.

Il n'est donc pas juste d'accuser le christianisme de la décadence des lettres romaines, puisqu'elles semblaient presque mortes avant lui, et qu'elles ont paru se ranimer dès qu'il est devenu le maître. Quant à la corruption de la langue, il y a travaillé sans

(1) On peut voir, pour plus de développement, le livre de M. Adolphe Regnier sur *la Latinité des sermons de saint Augustin.*

doute, mais elle ne date pas de lui ; ce n'est pas lui qui a mis le latin sur la route où il devait arriver à la barbarie.

VIII.

Il est temps de tirer une conclusion de cette longue étude. Il y en a une qui se dégage d'abord des faits qui viennent d'être exposés, c'est que la décadence de Rome, comme sa grandeur, a suivi une marche très régulière, et qu'il ne s'y produit rien de brusque et de heurté. L'histoire romaine est peut-être la plus logique de toutes, celle où les faits s'enchaînent le mieux et sortent le plus clairement les uns des autres. Comme il y a plus d'imprévu dans l'histoire des Grecs, l'imagination peut y trouver plus d'agrément; mais la raison et le bon sens se satisfont mieux et se sentent plus à l'aise dans celle des Romains. Il n'y a pas de meilleur exercice pour l'esprit que de la suivre dans ses phases diverses; nulle part on n'aperçoit mieux le passage de la cause à l'effet et des principes aux conséquences : aussi sera-t-elle toujours un des fondemens de l'éducation de la jeunesse.

Les contemporains d'Auguste, malgré l'éclat d'un grand règne qui pouvait les abuser, s'aperçurent confusément que la décadence commençait; ils sentaient que, selon le mot du poète, Rome ne pouvait plus soutenir sa grandeur. Ils ne se trompaient pas : on était sur le sommet, et l'on s'apprêtait à descendre. Depuis ce jour, pendant quatre siècles, on a toujours descendu. La chute a été un peu plus rapide ou un peu plus lente, elle ne s'est jamais arrêtée.

Ce qui pouvait dissimuler par momens cette décadence, c'est qu'elle ne ressemblait pas tout à fait aux autres. La plus grande misère des États qui périssent, c'est de n'avoir plus d'hommes. Rome, jusqu'à ses derniers momens, n'en a jamais manqué. Quand l'Italie fut épuisée d'en produire, les provinces lui en ont fourni, et, à la fin, elle a pris à son service des barbares qui méritaient d'être Romains. « Il vint un temps, dit Ozanam, où Rome ne se souvint plus de l'art de vaincre, mais elle n'oublia jamais l'art de gouverner. » La phrase n'est vraie qu'à moitié. Non-seulement elle a toujours su trouver des fonctionnaires habiles pour administrer le monde, mais jusqu'à la fin elle a remporté des victoires. A la veille de la prise de Rome, Stilicon avait battu Alaric; plus tard, quand l'empire semblait tout à fait perdu, Aétius, avec une armée de Goths et de Francs qui servaient sous les aigles, a écrasé les hordes d'Attila. Ce qu'il y a de plus surprenant encore, c'est qu'à la même époque elle a eu la chance d'être gouvernée par des

princes intelligens et énergiques, qui ont contenu les rivalités intérieures et vaincu les ennemis du dehors. Citons, pour ne parler que du IVe siècle, Constantin, Julien, Valentinien et Théodose. Tant qu'ils ont régné, on a cru le mauvais sort de l'empire conjuré, et il a semblé que la décadence s'était arrêtée. On se trompait; la prospérité n'était qu'à la surface, le mal poursuivait son œuvre en dessous; à leur mort, l'empire, qui s'était cru sauvé, se retrouvait plus malade qu'auparavant, si bien qu'après le plus glorieux de tous ces règnes, celui de Théodose, il était tout à fait perdu. Quelle pouvait être cette cause intérieure de ruine, à laquelle rien n'a résisté, qui paralysait l'effet de grandes victoires, qui rendait inutiles les efforts des princes, l'habileté des administrateurs, le talent des généraux? Je ne me charge pas de la découvrir. Les païens l'appelaient le Destin et les chrétiens la Providence; mais comme le Destin n'a dit son secret à personne, et que nous ignorons les desseins de Dieu sur le monde, parler du Destin et de la Providence, c'est, en termes plus convenables, avouer qu'on ne sait rien.

Si cette cause première nous échappe, elle agit par des causes secondes, ou, si l'on aime mieux, elle se révèle par des symptômes qu'on peut saisir. Nous venons de les indiquer rapidement; on a vu qu'ils sont tous fort anciens et qu'il n'y en a aucun qui apparaisse pour la première fois au moment de la victoire du christianisme. La conséquence qu'on en peut tirer, c'est qu'elle n'a pas causé à l'empire une secousse assez forte pour qu'il en ait sérieusement souffert. Il est probable que le changement a été moins complet qu'on ne l'imagine; comme l'Église avait fait depuis longtemps des concessions importantes aux lois et aux usages de la société dont elle allait prendre la direction, la transition d'un régime à l'autre s'est accomplie sans trop de violence.

Ainsi l'empire a péri de maladies qui remontaient plus haut que le christianisme; on peut donc affirmer qu'il n'est pas la cause directe de sa ruine. Mais ce qui n'est pas moins sûr, c'est qu'il a été impuissant à l'arrêter. L'a-t-il retardée ou rendue plus rapide, c'est une question qu'on peut débattre. Dans tous les cas, l'empire était si profondément atteint que, sous quelque régime religieux ou politique qu'on l'eût fait vivre, un peu plus tôt ou un peu plus tard, sa fin était inévitable.

G. Boissier.

ÉTUDES

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

LE CHRISTIANISME ET L'INVASION DES BARBARES.

III[1].

LE LENDEMAIN DE L'INVASION.

Parmi les raisons qu'on donne ordinairement pour prouver que l'Église était médiocrement attachée à la domination romaine et qu'elle n'a pas dû faire beaucoup d'efforts pour la défendre, il y en a une dont nous n'avons encore rien dit et qui mérite pourtant d'être discutée. On fait remarquer avec quelle facilité elle a pris son parti des événemens et comme elle s'est vite accommodée des régimes qui ont succédé à l'empire, quoiqu'ils n'eussent rien de fort agréable, et l'on en tire la conséquence qu'elle l'a très peu regretté. Quelquefois même on va plus loin, et, comme on croit pouvoir juger de ses dispositions de la veille par sa conduite du lendemain, on conclut, du bon accueil qu'elle a fait aux barbares, qu'elle désirait les voir venir et qu'elle les a peut-être appelés.

(1) Voyez la *Revue* du 15 janvier et du 1er mars.

Pour traiter à fond cette question et connaître exactement la part que l'Église a dû prendre à leur établissement dans l'empire, il faudrait étudier en détail toute l'histoire du ve siècle. Cette étude, qui ne serait pas aisée, nous entraînerait beaucoup trop loin. Heureusement nous pouvons nous borner. Il nous suffira, pour nous former une opinion, de comparer entre eux trois écrivains importans de cette époque, qui se sont succédé dans l'intervalle d'un demi-siècle, saint Augustin, dans ses derniers écrits, Paul Orose et Salvien. Ils ont assisté aux progrès de l'invasion et nous les font suivre pas à pas. Ils nous montrent les dispositions de l'Église à chaque phase de la lutte et par quels sentimens elle a passé à mesure que s'affermissait le succès des barbares. Il me semble que nous verrons, en les lisant, qu'elle leur était d'abord contraire, et les motifs qu'elle a dû avoir pour leur devenir plus tard favorable.

I.

Pendant que saint Augustin continuait d'écrire *la Cité de Dieu* et de répondre aux reproches des païens, les événemens suivaient leur cours. La prise de Rome, qui avait semblé le couronnement de tous les désastres passés, n'était, en réalité, que le prélude de plus grands malheurs. L'empire étant ouvert aux frontières, tous les barbares avaient passé. Ils retrouvaient, sur leur route, ceux de leurs frères qu'on avait eu l'imprudence d'établir dans les pays déserts pour les repeupler; ils se recrutaient, à l'occasion, des mécontens qui ne voulaient pas ou ne pouvaient plus payer l'impôt, et tous ensemble couraient les provinces. Saint Jérôme, qui suivait de loin, avec une anxiété de Romain et de lettré, ces victoires de la barbarie, en a tracé d'effrayans tableaux. Il dépeint les Vandales, les Sarmates, les Alains, les Gépides, les Hérules, les Saxons, les Burgondes, les Allemands ravageant la Gaule et l'Espagne, qu'on n'essaie plus de défendre; les fidèles massacrés dans les églises, « les saintes veuves et les vierges consacrées au Seigneur devenues la proie de ces bêtes furieuses, les évêques emmenés captifs, les prêtres tués, les autels détruits, les reliques des martyrs jetées au vent; la misère régnant partout où passent les barbares, et ceux que le glaive épargne moissonnés par la faim. »

Il n'est pas douteux que la nouvelle de ces désastres n'ait déchiré l'âme de saint Augustin. Dans sa correspondance, toute consacrée aux grandes questions religieuses, il en parle le moins qu'il peut. On dirait qu'il lui répugne d'y toucher. Un fidèle lui ayant demandé d'écrire un livre de consolation à propos des malheurs

publics, il se contente de répondre : « A de tels maux, il faut de longs gémissemens, plus que de longs ouvrages. » Il craint, sans doute, qu'à les trop déplorer on ne réveille la fureur des païens, qui sont toujours prêts à s'en faire une arme contre le christianisme. Mais, sous la froideur apparente des paroles, on sent l'émotion du cœur. Sa conduite, dans ces années difficiles, a toujours été celle d'un ardent patriote, et sa fidélité pour le prince, qu'il ne sépare pas de la patrie, ne s'est pas démentie un instant. Il ne se donne jamais le plaisir facile et dangereux de blâmer des mesures fâcheuses quand elles ont mal tourné et qu'il n'est plus temps de les prévenir. Il se garde bien d'affaiblir l'autorité publique, déjà très ébranlée, par des reproches inutiles (1). Il veut garder toutes les forces intactes pour le danger qui menace. Quand il est venu, il rappelle à tous leur devoir, il conseille et anime la résistance, il essaie par tous les moyens de rendre courage aux désespérés.

Il est vrai que ce défenseur de l'empire a quelquefois une manière de parler du passé de Rome qui pourrait faire croire qu'il en était plutôt un ennemi. Pour un Rutilius, pour un Symmaque, tout en est sacré, et ils ne souffrent pas qu'on en plaisante. Saint Augustin ne se croit pas tenu à tant de réserve. Il admire beaucoup les vieux Romains, mais il les juge. Nous avons vu qu'il blâme leur ambition, qu'il les accuse d'avoir fait la guerre sans motifs raisonnables, et que cette fameuse conquête du monde ne lui paraît, en somme, qu'un brigandage en grand, *grande latrocinium* (2). Il trouve aussi, dans cette vieille histoire, beaucoup de fables qui blessent sa foi. On comprend bien qu'il lui soit impossible d'admettre sans exception tous les miracles dont les anciens entouraient les origines et les premières années de Rome. Après tout, il ne faisait, en s'en moquant, que dire tout haut ce que beaucoup pensaient tout bas. On ne se gênait guère, dans ce monde sceptique et léger, pour sourire des rendez-vous que la nymphe Égérie donnait à son bon ami Numa, près de la porte Capène. Seulement, un magistrat, tant qu'il était revêtu de la robe prétexte, croyait de sa dignité d'avoir l'air d'y ajouter foi. Le christianisme se moqua de ces apparences de respect et mit le mensonge officiel à jour, voilà tout. On avait alors tant de raisons sérieuses d'être attaché à la domination romaine, qui maintenait la paix du monde et sauvait la civilisation,

(1) Une seule fois saint Augustin a parlé sévèrement d'un acte de l'autorité impériale. Un de ses amis, le comte Marcellinus, qui l'avait aidé dans l'affaire des Donatistes, venait d'être jugé et exécuté à la suite d'intrigues de cour, pour des crimes imaginaires. Saint Augustin en fut très affligé; mais, même en cette occasion, son blâme n'est pas remonté jusqu'à l'empereur.

(2) C'est du reste à peu près ce que Tacite fait dire à Galgacus. Le chef Breton n'hésite pas à traiter les Romains de *Ravageurs de l'univers*.

qu'on pouvait bien se permettre de plaisanter en passant de ces vieilles fables sans être accusé de la compromettre.

Mais voici un reproche plus grave. Un Romain était persuadé que Rome ne périrait pas ; c'était comme un dogme de son patriotisme. Au contraire, pour un chrétien, il ne peut pas y avoir de ville éternelle. Le poète Juvencus exprime les principes de sa religion lorsqu'au début de son *Histoire évangélique,* il affirme que tout ce qui est sous le ciel doit finir et qu'il n'en excepte pas Rome :

Immortale nihil mundi compage tenetur,
Non orbis, non regna hominum, non aurea Roma.

On sait que les premiers chrétiens, pendant plusieurs générations, ont vécu dans l'attente et dans l'espoir du jour terrible qui, en détruisant tous les empires, devait leur ouvrir les portes de l'immortelle Jérusalem. Il est aisé de se figurer quelle colère un Romain devait éprouver quand il entendait exprimer ce qui lui semblait un vœu impie. C'est pour le coup qu'il se croyait en droit de dire que des gens qui annonçaient d'avance et souhaitaient la ruine de leur pays ne pouvaient être que des ennemis publics. Nous allons voir comment saint Augustin échappe tout à fait à ce reproche.

Au IIe siècle, les chrétiens, dont l'attente avait été souvent trompée, qui commençaient à s'habituer à vivre et y prenaient goût, ne songèrent plus autant au dernier jour. D'ailleurs, l'empire semblait alors florissant, et il n'y avait pas lieu de craindre ou d'espérer une catastrophe soudaine. Mais lorsque les temps devinrent plus sombres, la vieille croyance reparut. A chaque défaite qu'ils apprenaient, les chrétiens pieux, nourris des traditions du passé, se demandaient, comme leurs prédécesseurs, si la fin n'était pas venue. Huit ans après la prise de Rome, au milieu des ravages des barbares, les populations furent épouvantées par une éclipse de soleil, suivie d'une sécheresse qui fit mourir de faim beaucoup d'hommes et d'animaux. Un fidèle nommé Hésychius crut voir dans ces calamités l'accomplissement de ces paroles de saint Luc : « Il y aura des signes sur le soleil, la lune, les étoiles ; et les hommes, sur la terre, seront dans les tribulations. » Il en conclut que la fin du monde était prochaine, et il écrivit à saint Augustin pour lui demander ce qu'il en pensait. Saint Augustin pensait que l'opinion d'Hésychius, si on la laissait se répandre, pouvait paralyser le courage de ceux qui combattaient encore pour l'empire. A quoi bon, se diraient-ils, tenter des efforts qui ne devaient servir de rien? Pourquoi prendre la peine de résister aux ennemis, de défendre sa vie ou

sa fortune, puisque tout allait finir? Il n'y avait plus, dans cette extrémité, qu'à se résigner, attendre et laisser tranquillement les barbares s'établir où ils voudraient. C'est ce qu'un patriote comme Augustin ne pouvait supporter. Il répondit donc à Hésychius par une lettre qui, comme les autres, a dû courir le monde et raffermir quelques courages ébranlés. Il y montre, par une discussion serrée, qu'il n'y a pas lieu de croire que les derniers jours soient arrivés; quoi que prétende Hésychius, les conditions exigées par les livres saints ne sont pas toutes remplies, et il manque quelques-uns des signes auxquels on doit en reconnaître l'approche. Est-il vrai, par exemple, que l'empire soit perdu sans remède, comme on le suppose? Il est fort maltraité, sans doute; mais sa situation était au moins aussi mauvaise sous l'empereur Gallien, quand il ne restait plus une province fidèle et que l'ennemi était au cœur de l'Italie. Et pourtant les barbares ont été vaincus, les provinces ramenées et les frontières reconquises. L'empire s'est relevé de sa ruine; et après un siècle et demi, qui n'a pas été sans gloire, il existe encore. Pourquoi veut-on que ce qui s'est fait une fois ne puisse pas recommencer?

Ainsi saint Augustin garde l'espérance, et surtout il ne veut pas qu'on se décourage autour de lui. Si la catastrophe est inévitable, ce qu'il ne croit pas, il faut virilement s'y préparer par la prière et les bonnes œuvres; mais, en attendant, on doit faire comme si elle ne devait pas venir, et ne négliger aucun des devoirs de la vie. Pendant une absence qu'il avait faite, ses clercs, paralysés par ce qu'ils entendaient dire de l'ennemi qui menaçait, s'étaient relâchés de leurs fonctions ordinaires; ils avaient oublié de vêtir les pauvres. « Gardez-vous, leur écrivit-il, de vous laisser abattre et épouvanter par l'ébranlement de ce monde. Non-seulement vous ne devez pas diminuer vos œuvres de miséricorde, mais il faut en faire plus que de coutume. De même qu'en voyant chanceler les murs de sa maison, on se retire en toute hâte vers les lieux qui offrent un solide appui, ainsi les cœurs chrétiens, s'ils sentent venir la ruine de ce monde, doivent s'empresser de transporter tous leurs biens dans le trésor des cieux. »

Le danger pourtant se rapprochait. Les Vandales, après avoir ravagé l'Espagne, passèrent le détroit, et la guerre se trouva ainsi portée tout près d'Hippone. Saint Augustin, qui tremblait pour son église, crut devoir prendre ses précautions; et d'abord il voulut désigner celui qui devait lui succéder. Il savait que le choix d'un évêque n'allait pas toujours sans discussions et sans querelles. Pour éviter des dissentimens fâcheux, il jugea utile de faire connaître à son peuple le prêtre qu'il avait choisi et d'obtenir d'avance son

assentiment. Nous avons le récit de l'assemblée qui se tint à cette occasion dans l'église de la Paix d'Hippone, le 26 septembre de l'an 426. C'est un procès-verbal en forme, tout à fait semblable aux actes officiels, rédigé par les sténographes (*notarii*) de l'église, et signé par les principaux assistans. Il nous met la scène sous les yeux, comme elle s'est réellement passée. L'évêque est dans sa chaire épiscopale, élevée de quelques marches au-dessus du sol, au fond d'une abside. Deux évêques, ses confrères, siègent à ses côtés; ils sont venus pour lui faire honneur et donner plus d'importance à la cérémonie. Ses prêtres sont rangés autour de lui; la foule, prévenue la veille qu'une grande question va être traitée, remplit la basilique. Saint Augustin prend la parole; il parle mélancoliquement de son grand âge : « Dieu l'ayant voulu, dit-il, je suis venu en cette ville dans la vigueur de la vie; j'étais jeune, et maintenant me voilà vieux. » Un malheur peut être vite arrivé; il est bon de le prévoir et de le prévenir. Pour épargner à son église les troubles qui pourraient la déchirer, quand elle aura perdu son évêque, il croit utile de désigner d'avance son successeur. Il va donc leur déclarer sa volonté, qu'il croit être celle de Dieu : il a fait choix du prêtre Héraclius. Ici, les acclamations de la foule l'interrompent; on lui souhaite une longue vie; on ne veut que lui pour père, pour évêque. Il reprend pour faire l'éloge de celui qu'il a nommé et demander au peuple de vouloir bien approuver son choix. Le peuple répond par ces acclamations qui étaient en usage dans le sénat de Rome, et probablement aussi dans les conseils de décurions des villes municipales. Ce sont des formules prononcées sans doute par quelque personnage important et qu'on reprenait en chœur un grand nombre de fois, d'après un rythme convenu. « Le peuple s'est écrié : « Nous vous rendons grâces de votre choix.» Cela a été dit seize fois. Ensuite le peuple a dit douze fois : « Que cela se fasse! » et six fois : « Vous pour père; Héraclius pour évêque. » Le dialogue se poursuit encore quelque temps. Saint Augustin veut qu'il n'y ait pas de surprise; il désire que l'assentiment du peuple soit sincère et complet. Il n'est satisfait qu'après l'avoir entendu redire vingt-cinq fois : « Que cela se fasse! il en est digne! » La cérémonie alors est achevée, et la pièce se termine par ces mots : « Le silence s'étant rétabli, Augustin, évêque, a dit : il est temps de remplir nos devoirs envers Dieu en lui offrant le sacrifice; durant cette heure de supplication, je vous recommande de ne vous occuper d'aucune de vos affaires particulières et de prier uniquement le Seigneur pour cette église, pour moi et pour le prêtre Héraclius. » Tel est ce procès-verbal important qui, sous sa forme officielle et froide, est si plein d'enseignemens pour nous.

Il nous montre à quel point l'Église était un gouvernement libre et populaire, le seul qui subsistât encore depuis que les rigueurs du fisc, faussant les institutions municipales, en avaient fait la plus dure des servitudes. C'est là que s'était retiré tout ce qui restait de force et de vie dans ce vieux monde épuisé.

Les précautions prises par l'évêque d'Hippone étaient sages ; le danger devenait tous les jours plus grand. Après avoir appelé les Vandales en Afrique, dans un moment de dépit, le comte Bonifacius, ramené par saint Augustin à son devoir, n'avait pas pu les en faire partir. Ils s'avançaient sans cesse, terribles pour les populations et le clergé catholiques, contre lesquels les donatistes, leurs alliés, les excitaient, et que d'ailleurs ils n'aimaient guère, en leur qualité d'ariens. La terreur était si grande à leur approche, surtout parmi les évêques et les prêtres, que beaucoup se demandaient s'ils devaient les attendre ou les fuir. Augustin fut consulté, comme on le faisait dans toutes les circonstances graves, et il n'hésita pas à répondre qu'il fallait rester. Sa lettre est assurément l'une des plus belles qu'il ait écrites : il discute avec une logique ferme et serrée, sans emportement, sans déclamation, d'un ton résolu, calme, presque froid, comme s'il ne s'agissait pas, pour lui et les autres, de risquer leur vie. Les timides ne manquaient pas de raisons, qui leur semblaient bonnes, pour justifier leur prudence. Le Christ n'avait-il pas dit à ses disciples : « Quand on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre ? » N'était-ce pas obéir à ses préceptes que de faire comme beaucoup d'évêques espagnols, qui s'étaient mis à l'abri des barbares ? En veillant à leur salut, ils agissaient dans l'intérêt même des fidèles, auxquels ils conservaient leurs prêtres, et qui, d'ailleurs, s'ils les avaient vus se dévouer, pouvaient se croire obligés de partager leur sort, ce qui aurait amené une véritable dépopulation de catholiques. Saint Augustin répond victorieusement à tous ces sophismes. Il explique les passages des Écritures dont on a faussé le sens et en cite d'autres où le devoir des prêtres, en ces malheurs, est très nettement tracé. Il condamne sans ménagement les évêques d'Espagne, s'il est vrai qu'ils se soient conduits comme on le prétend. Quant aux fidèles, pour lesquels on prétend se conserver, on sait bien ce qu'ils souhaitent et la meilleure manière de leur être utile. « Dans ces calamités, les uns demandent le baptême, les autres la réconciliation ; tous veulent qu'on les console et qu'on affermisse leur âme par les sacremens. Si les ministres manquent, quel malheur pour ceux qui sortent de la vie sans être régénérés ou déliés ! Quelle affliction pour la piété de leurs parens, qui ne les retrouveront pas avec eux dans le repos de la vie éternelle ! Enfin, quels

gémissemens de tous et quels blasphèmes contre ceux qui les auront laissés seuls au dernier moment! Mais, si les ministres sont là, ils subviennent aux besoins de tous, selon les forces que Dieu leur donne. Nul n'est privé de la communion du corps du Christ, tous sont consolés et soutenus; on les exhorte à prier Dieu, qui peut détourner le péril, et à être prêts également pour la vie et pour la mort. S'il n'est pas possible que ce calice passe loin d'eux, que la volonté de Dieu soit faite : Dieu ne peut rien vouloir de mal. » Le devoir des pasteurs est donc tout tracé : ils ne doivent jamais se séparer des fidèles; « il faut qu'ils se sauvent avec eux, ou qu'avec eux ils subissent ce qu'il plaira au Père de leur envoyer. »

On pense bien que ce qu'il conseillait aux autres, il l'a fait lui-même. Quand les Vandales vinrent mettre le siège devant Hippone, il s'y enferma. Plusieurs évêques s'y trouvaient avec lui, entre autres le compagnon de sa jeunesse, l'ami de toute sa vie, le bon et sage Alypius, entre les bras duquel je suis sûr qu'il lui fut doux de mourir. Pendant quatre mois, on tint tête aux barbares. Augustin priait et travaillait sans relâche, se hâtant d'achever les œuvres qu'il avait commencées pour la défense de l'Église et animant les soldats et les chefs à la résistance. Il avait demandé à Dieu de le prendre avant que la ville ne succombât; il fut exaucé : ce n'est qu'après sa mort qu'elle fut forcée et brûlée par les Vandales.

Saint Augustin est donc mort Romain, comme il avait vécu. Jusqu'à la fin il a donné l'exemple du dévoûment à son prince et à son pays. A quelques misères que fut réduite sa ville épiscopale assiégée, nous ne voyons pas qu'il ait jamais conseillé de transiger avec l'ennemi. Quand même sa fidélité de patriote, qui était mise à de si rudes épreuves, aurait faibli, il me semble qu'au moment de se soumettre à Genséric, sa fierté de lettré se serait révoltée. Les souvenirs de sa jeunesse studieuse, ces années de travail qui s'étaient écoulées dans le commerce des grands orateurs et des grands poètes, les émotions de la vérité entrevue dans Platon et dans Cicéron, les larmes versées à la lecture de Virgile, tout ce passé d'études, que le christianisme avait recouvert sans l'effacer, ne lui permettaient pas de se faire à l'idée de vivre sous un roi vandale. Il ne croyait pas possible que cette culture de l'esprit, cette civilisation élégante dont vivait le monde, dont il avait joui plus qu'un autre, dût disparaître un jour devant la barbarie. Quoique la Bretagne, la Gaule, l'Espagne, fussent à peu près perdues pour les Romains, qu'il ne leur restât plus que trois villes en Afrique, j'imagine qu'il n'avait pas renoncé à ses espérances et qu'il devait redire aux amis qui entouraient son lit de mort ce qu'il écrivait,

quelque temps auparavant, dans la *Cité de Dieu :* « L'empire est éprouvé, il n'est pas détruit. Ne désespérons pas qu'il se relève; car qui sait la volonté de Dieu? *Romanum imperium afflictum est potius quam mutatum.* »

II.

Il fallut bien pourtant se résigner à croire qu'il était perdu. L'invasion avait pris cette fois un caractère nouveau. Ce n'était plus un torrent qui passe; les barbares songeaient à former des établissemens durables, et l'on ne pouvait plus espérer que, le flot écoulé, tout recommencerait comme auparavant. Les empereurs eux-mêmes semblaient comprendre cette situation et l'accepter. On ne voit pas qu'ils aient fait de bien grands efforts pour chasser les barbares des pays dont ils s'étaient emparés.

Qu'allaient devenir les anciens sujets de l'empire, que l'empire semblait abandonner à leur sort? Ils n'avaient guère le moyen de résister tout seuls, et ils étaient bien forcés de se soumettre. Ils ne l'ont pas fait pourtant du premier coup, et il leur a fallu quelque temps pour prendre leur parti de la ruine de l'empire. Cet état d'incertitude et d'hésitation par lequel ils ont passé, avant de se faire au régime nouveau, me paraît assez bien représenté par Orose.

L'Espagnol Paul Orose est un des écrivains dont l'étude est le plus utile à ceux qui veulent bien connaître cette époque. Ce n'est pas qu'il soit par lui-même un grand esprit et un observateur bien profond. Il était de ces gens qui naissent disciples; peu capable de donner une impulsion aux autres, mais très susceptible de la recevoir, il pouvait, en sous-ordre et bien dirigé, rendre de grands services. Le jour où un hasard mit Orose en présence de saint Augustin, sa vie fut fixée. Il nous a raconté que, pour fuir un danger qui le menaçait dans son pays, il s'était jeté dans un navire prêt à partir, sans même demander où il devait le conduire. Le navire aborda dans un port de l'Afrique, et c'est ainsi que saint Augustin et lui se rencontrèrent pour la première fois. Orose se fit son collaborateur dans les grandes luttes sur la Grâce, et alla combattre Pélage jusqu'en Orient. Nous avons dit comment il se chargea, à la demande de son maître, de composer l'*Histoire universelle*, qui devait servir de complément à *la Cité de Dieu.*

L'*Histoire* d'Orose, avec tous ses défauts, est un livre considérable où tout le moyen âge a puisé la connaissance du passé. Sa réputation a même survécu à la Renaissance, puisqu'il a eu vingt-six éditions au XVIe siècle. Pour se rendre compte de ce succès, il

faut songer que c'est la première histoire qui soit faite au point de vue chrétien. D'abord, Orose y donne une place importante aux Juifs, en leur qualité d'ancêtres du christianisme. Cette place, ils n'avaient aucun droit à l'occuper. Entre les grands empires, comme celui d'Assyrie, d'Égypte ou de Perse, qui occupent l'attention du monde, leur petit royaume disparaît; ils suivent docilement le sort des batailles, qui les fait à chaque fois la proie du vainqueur. Aussi n'est-il presque jamais question d'eux chez les historiens antiques. Au contraire, les écrivains chrétiens font de leur histoire le centre de toutes les autres; on dirait vraiment que le monde tourne autour d'eux; les plus grands rois et les plus puissantes nations semblent ne travailler que dans leur intérêt : « Dieu, dit Bossuet, s'est servi des Assyriens et des Babyloniens pour châtier son peuple; des Perses, pour le rétablir; d'Alexandre et de ses premiers successeurs pour le protéger; d'Antiochus l'illustre, pour l'exercer; des Romains, pour soutenir sa liberté contre les rois de Syrie, qui ne cherchaient qu'à le détruire. » Voilà une manière nouvelle de présenter l'histoire ancienne; Orose est l'un des premiers qui l'ait mise à la mode. Une autre innovation qui convient tout à fait à une histoire chrétienne, c'est le rôle qui est assigné à la Providence dans les affaires de l'humanité. La nouveauté ne consiste pas à dire d'une manière générale que Dieu mène le monde, — les stoïciens l'avaient soutenu bien avant le christianisme, — mais à vouloir montrer sa main dans chaque événement et à rendre compte des moindres détails par son intervention. Orose n'ignore rien; pour faire éclater le bon ordre que Dieu a mis en ce monde et la justice rigoureuse qu'il exerce, il faut que chaque action bonne ou mauvaise y soit aussitôt récompensée ou punie. C'est, par malheur, ce qui n'arrive pas toujours. Les faits contrarient plus d'une fois le système pieux d'Orose; mais il a des explications à tout, et grâce à ses argumens subtils, quelque tournure que prennent les événemens, la Providence paraît toujours s'en tirer à son honneur (1).

(1) Il faut voir par quels tours de force il a essayé de prouver que les princes qui ont persécuté le christianisme ont toujours mal fini. Il triomphe avec Néron et Valérien; mais Trajan le gêne un peu : comment expliquer qu'il ait remporté tant de victoires après avoir fait mourir saint Ignace? Il s'en tire en disant que sa punition a été de n'avoir pas d'enfans, tandis que Théodose, qui a protégé les chrétiens, en a laissé deux, qui lui ont succédé. — Hélas! ces enfans étaient Arcadius et Honorius! — Orose éprouve aussi quelque embarras de la mort misérable de Gratien, le disciple et l'ami de saint Ambroise, qui ne faisait rien que par ses conseils. Il ne trouve d'autre raison pour justifier la Providence, qui l'a laissé assassiner, que de rappeler qu'il a été bien vengé par Théodose, ce que Gratien aurait trouvé sans doute une compensation fort insuffisante. Bossuet, qui s'inspire souvent d'Orose, est beaucoup plus sage que lui, quand il dit :

Mais Orose ne se proposait pas seulement, quand il a composé son livre, d'apprendre l'histoire aux chrétiens. Nous avons vu qu'il avait un dessein particulier : il veut convaincre ses contemporains que les maux dont ils souffrent ne sont pas nouveaux et que, depuis la victoire du christianisme, le monde n'est pas plus malheureux qu'avant. C'est une tâche qu'il a reçue et dont il veut s'acquitter en conscience : « Vous m'aviez ordonné de le faire, *præceperas*, » dit-il à saint Augustin, et ce mot nous indique dans quelles conditions il a entrepris son ouvrage. Ne nous attendons pas à y trouver cet esprit de recherche impartiale et indépendante qui fait découvrir la vérité. Avant de se mettre à l'œuvre, son opinion était faite : il était décidé à ne voir, dans l'histoire du passé, que des calamités et des misères. Pour en trouver, et en grand nombre, il n'avait pas besoin de remonter, comme il l'a fait, jusqu'à la guerre de Troie ou aux Amazones; les temps historiques lui offraient assez de dévastations et de massacres pour prouver aux moins pessimistes que cette terre n'a jamais été un lieu de délices; c'est un point qu'on ne sera guère tenté de lui contester. On peut lui accorder aussi que nous supportons plus facilement les maux de nos devanciers que les nôtres et que les malheurs présens nous semblent toujours plus graves que ceux dont nous n'avons plus à souffrir. Cette observation, qui paraît d'abord assez banale et dont il serait difficile de nier l'exactitude, Orose la relève par une comparaison piquante qui prouve qu'il avait beaucoup couru le monde et fréquenté les méchantes auberges du temps : « Supposons, dit-il, que quelqu'un soit piqué, la nuit, par des insectes qui l'empêchent de dormir et qu'à ce propos il se rappelle les insomnies que lui a causées jadis une fièvre ardente. Sans aucun doute, le souvenir de la fièvre dont il a souffert autrefois lui fera moins de mal que la privation de sommeil qu'il endure en ce moment. Est-ce une raison de prétendre que les insectes sont plus à craindre que la fièvre? »

Mais il ne suffit pas à Orose d'établir que chaque époque a eu ses misères et qu'elles lui ont paru plus intolérables que celles des siècles précédens; il va plus loin et veut nous faire croire que ses contemporains ont tout à fait tort de se plaindre et qu'à tout prendre on ne vit jamais de siècle plus fortuné ; mais les preuves qu'il en donne sont fort contestables. C'est ainsi que, pour attester la prospérité générale, il affirme « que les villes sont pleines de

« A la réserve de certains coups extraordinaires où Dieu voulait que sa main parût toute seule, il n'est point arrivé de grand changement qui n'ait eu sa cause dans les siècles précédens. »

jeunes gens et de vieillards, » se mettant en contradiction directe avec les autres historiens qui se plaignent tous de la dépopulation de l'empire. Il fait aussi remarquer avec complaisance que, dans les dernières années, les dissensions intestines ont été vite comprimées et que les victoires remportées par les empereurs contre leurs sujets rebelles ont coûté peu de sang; mais il oublie de nous dire que, s'ils ont eu assez facilement raison des révoltes intérieures, ils ont été honteusement vaincus par les ennemis du dehors. Ce qu'il y a de plus fort, c'est qu'il voudrait nous faire croire que la nature elle-même semble avoir adouci ses rigueurs en faveur des gens de cette époque : il y a toujours, nous dit-il, des invasions de sauterelles en Afrique, mais elles sont devenues moins voraces et ne font plus que des ravages modérés, *tolerabiliter lædunt*. En Sicile, l'Etna ne lance plus des flammes comme autrefois; s'il continue à fumer, c'est afin qu'on ne perde pas le souvenir de ses anciennes éruptions et qu'on jouisse mieux du plaisir d'en être délivré. Quant aux Goths, aux Alains, aux Vandales, qui depuis dix ans ravagent tout le pays entre le Rhin et la mer, il faut bien qu'il se résigne à en dire un mot. Il lui est d'autant plus impossible de les passer sous silence qu'il sait par son expérience personnelle comment ils traitent leurs ennemis. Il nous apprend qu'il s'est fait avec eux des affaires désagréables, qu'ils lui ont tendu des pièges, qu'ils l'ont poursuivi pour le tuer et qu'il ne leur a pas échappé sans peine. Et pourtant ces dangers, qu'il a courus, et dont il paraît encore tout effrayé, ne parviennent pas à ébranler son optimisme systématique : « Après tout, nous dit-il, ce sont là de légères épreuves, des avertissemens que Dieu envoie dans sa bienveillance, *clementissimæ admonitiones*. On y est sensible parce qu'on a pris le goût du bien-être, qu'on est amolli par l'habitude des plaisirs et qu'à force de vivre sous un ciel serein, on ne peut plus supporter l'ennui d'un nuage qui passe. »

Il y a là certainement de grandes exagérations. Le bon Orose a mis trop de zèle à soutenir la thèse dont il s'était chargé, et je doute que saint Augustin ait entièrement approuvé ce zèle excessif de son disciple. En réalité, cette époque est une des plus tristes de l'histoire. Sans doute, l'invasion n'atteignit pas tous les pays à la fois; les Barbares n'étaient pas assez nombreux pour occuper d'un coup tout l'empire; Orose a donc raison de dire qu'il y avait des villes et même des provinces qui échappaient à leurs atteintes et où l'on vivait comme à l'ordinaire. Mais on jouit mal de la sécurité présente quand le lendemain n'est pas sûr. Les barbares étaient proches, et l'on pouvait recevoir leur visite tous les jours. Personne ne garantissant plus la paix publique, tout le monde se sentait menacé dans sa fortune ou dans sa vie, et partout le temps se pas-

sait dans de continuelles alarmes. Le souvenir de ces années sombres est resté vivant pour nous dans quelques poésies du temps que le hasard nous a conservées : « Tout est ruiné, dit un de ces poètes, dont le nom est inconnu : celui qui possédait cent bœufs n'en a plus que deux, celui qui allait à cheval va à pied. Les champs, les villes ont changé d'aspect. Par le fer, le feu, la faim, par tous les fléaux à la fois le genre humain périt. La guerre frémit de tous les côtés. La paix a fui de la terre : c'est la fin de toutes les choses. » Les mêmes plaintes se retrouvent, presque avec les mêmes termes, dans un poème sur la Providence, dont nous ignorons aussi l'auteur. « Hélas! voilà dix ans que nous sommes moissonnés par l'épée des Vandales et des Goths. Nous avons supporté tout ce qu'on peut souffrir. » *Ultima quæque vides! — Ultima pertulimus!* c'était bien là le cri qui devait s'échapper de toutes les poitrines après tant de misères.

Nous possédons un témoignage plus précis encore et plus irrécusable des périls auxquels tout le monde alors était exposé dans le petit et curieux poème que nous a laissé Paulin de Pella. C'est un tableau fidèle de l'époque où Orose écrivait; on y voit au naturel la vie que pouvait mener un homme riche pendant l'invasion. Paulin appartenait à l'une des premières familles de l'empire; il était, à ce qu'on croit, le petit-fils du poète Ausone, qui avait profité de la confiance de Gratien pour faire une grande situation à ses enfans. Il mena longtemps l'existence opulente des grands seigneurs gaulois et se représente habitant une de ces demeures somptueuses, comme celles que Pline nous décrit, qui ont des appartemens particuliers pour toutes les circonstances de la vie, pour toutes les saisons de l'année, « avec une armée de serviteurs propres à tous les usages, une table toujours bien garnie, un riche mobilier, une argenterie plus précieuse par le travail que par le poids, des écuries pleines de chevaux de prix et des voitures pour la promenade, sûres et élégantes. » Mais ce bonheur ne fut pas de durée. Il avait trente ans « quand l'ennemi pénétra dans les entrailles de l'empire. » Dès lors commence pour lui une série de malheurs auxquels il ne peut plus échapper. Son frère, à ce moment, lui disputait sa part de l'héritage paternel; les barbares les mirent d'accord en prenant tout pour eux. A Bordeaux, sa maison est brûlée dans une émeute populaire; à Bazas, où il se retire, il est assiégé par les Goths. On lui enlève tous ses biens; il perd sa femme et ses deux fils, dont l'un est tué par un roi barbare, au service duquel il avait eu l'imprudence de se mettre. A Marseille, il est réduit à vivre de charité, et l'ancien maître de tant de belles villas se trouve heureux de posséder à la fin un tout petit champ, où il cultive quel-

ques vignes. Au moment où il écrit son petit poème, il a quatre-vingt-trois ans, et nous dit que, pauvre et seul, il s'est réfugié dans le service du seigneur. C'était la fin ordinaire de ces existences tourmentées, et tous les malheurs des temps tournaient au profit de la religion.

Voilà les misères auxquelles un homme du monde était exposé dans la première moitié du ve siècle. Ce n'était donc pas tout à fait un âge d'or, quoi que prétende Orose; mais pour qu'il ait osé le soutenir avec tant d'assurance et appuyer tout son raisonnement sur cette opinion, il faut bien supposer qu'il pensait n'être pas contredit. Ainsi il est vraisemblable que, dix ans à peine après le début de l'invasion, il y avait des gens qui s'accoutumaient à vivre au milieu de ces alarmes. La longue suite de calamités qu'ils avaient traversées leur avait appris à se contenter de peu. Ceux qui n'avaient perdu que leur fortune se félicitaient de n'être pas morts. Ils oubliaient les malheurs de la veille et les dangers du lendemain pour s'attacher à l'heure présente et jouissaient d'une éclaircie entre deux orages comme d'une éternité de bonheur. A la longue, on se fait à tout. L'instinct de la vie est si puissant qu'il n'y a pas de situation si triste dont on ne finisse par s'accommoder. Nous touchons au moment où les anciens sujets de l'empire vont prendre leur parti de cette catastrophe de la civilisation romaine, à laquelle il semblait d'abord que le monde ne dût pas survivre.

Il entrait dans le système optimiste d'Orose d'encourager ce sentiment. Décidé, comme il l'était, à trouver qu'on exagère toujours les maux dont on souffre, il fallait qu'il cherchât des raisons pour consoler les gens des biens qu'ils étaient en train de perdre et leur prouver qu'ils ne méritaient pas d'être regrettés. Voici comment il raisonne : on s'afflige de voir l'empire menacé de périr, et, à cette occasion, on rappelle les bienfaits dont il a comblé l'univers; mais doit-on oublier de quel prix l'univers les avait payés? On a toujours à la bouche le nom des grands généraux de Rome, on parle avec orgueil des victoires par lesquelles elle a fondé sa puissance; songe-t-on que ces victoires qu'on admire ont été pour les autres peuples des défaites dont on devrait gémir, et que le bonheur d'une seule ville se compose de l'infortune du reste du monde? On n'y songeait plus guère; on était si heureux d'être Romain qu'on ne voulait plus savoir ce qu'il en avait coûté pour le devenir. C'est l'originalité d'Orose de s'en être souvenu. Il rappelle avec plaisir que les Espagnols ont lutté deux siècles pour conserver leur indépendance; il est fier de cette résistance héroïque et ne se montre pas éloigné de mettre Numance, toute vaincue qu'elle est, au-dessus de sa rivale victorieuse. Ce sont là des sentimens nouveaux : dans ce

grand ébranlement du monde, les vieilles nationalités se réveillent; le patriotisme commence à se déplacer, et l'on se souvient de la petite, de l'ancienne patrie oubliée, à mesure que la grande se disloque. En ranimant ces souvenirs d'un passé lointain, dont on ne parlait plus guère, Orose ne veut pas seulement apprendre à ses compatriotes à se résigner aux événemens, il compte bien qu'ils y trouveront quelques motifs d'espérer en l'avenir. « Vos pères, leur dit-il, ont maudit le jour sanglant où ils sont devenus Romains, et vous le bénissez aujourd'hui. Qui sait si ces grands désastres, dont vous gémissez maintenant, ne seront pas pour vos fils l'aurore d'un temps plus heureux? » Beaucoup pensent qu'Orose ne s'est pas trompé, et il y a toute une école qui fait dater de l'invasion le rajeunissement de l'ancien monde et la naissance d'une civilisation nouvelle.

C'est le même sentiment qui dicte à Orose le jugement qu'il porte sur les barbares. Il semble qu'il aurait dû leur être sévère : nous venons de voir qu'il avait des raisons de leur en vouloir. Mais il oublie les mauvais traitemens qu'il a reçus d'eux. A l'entendre, ils travaillent tous les jours à se civiliser; une fois les premières violences passées, ils se sont adoucis. Il voudrait même nous faire croire qu'ils rougissent des excès qu'ils ont commis, ce qui leur attribue une délicatesse de sentimens bien surprenante. Leur façon de vivre, nous dit-il, est changée; de pillards qu'ils étaient, ils sont devenus laboureurs; ces champs, qu'ils ont d'abord dévastés, ils commencent à les mettre en culture. Ils se rapprochent des anciens maîtres du pays; ils consentent à supporter dans leur voisinage les gens auxquels ils ont pris leur fortune : c'est une vertu rare, car il est naturel que l'on déteste ceux à qui l'on a fait du tort. Ils vont même plus loin, et essaient de leur faire oublier le mal qu'ils leur ont causé. « Les Burgondes, dit-il, ne traitent pas les Gaulois comme des ennemis qu'ils ont vaincus; ils vivent avec eux comme des chrétiens, qui sont leurs frères. » Si les malheureux, qu'ils ont dépouillés, veulent bien se contenter du peu qui leur reste, ils en sont aises et leur témoignent des égards, *ut amicos et socios fovent*. Quant à ceux qui ne veulent pas rester, ils ne les empêchent pas de partir et les aident même à s'en aller. Orose, qui les a connus plus méchans, est confondu de cette bonté d'âme. Ce n'est pas ainsi que, quelques années auparavant, on parlait des barbares. Les gens du monde les regardaient comme de véritables sauvages, qui ne savaient que détruire, et avec lesquels il était impossible d'entretenir aucune relation. Le poète Prudence, qui, en sa qualité de chrétien, aurait dû être étranger aux préjugés de la société ancienne, déclare en propres termes qu'entre

un barbare et un Romain il y a la même différence qu'entre un homme et une brute; et je me figure qu'au fond du cœur saint Augustin partageait les sentimens de Prudence. Mais Orose, quoiqu'à peu près leur contemporain, était plus jeune qu'eux. Il appartient à une génération nouvelle, qui a moins d'attaches au passé, qui n'a pas encore assez vécu pour croire qu'il soit impossible de vivre autrement qu'on ne l'a fait. Il est à l'âge où l'on peut renoncer à ses opinions et à ses habitudes pour en prendre d'autres. Après une première révolte de son esprit contre cette barbarie qui submerge le monde, et un timide essai de résistance, qui n'a produit aucun résultat, décidé à s'y soumettre, puisqu'il ne peut l'éviter, il s'aperçoit, non sans quelque surprise, qu'elle offre encore quelques ressources et qu'après tout il ne sera peut-être pas impossible de s'accommoder avec elle.

Ce n'est pas qu'il soit injuste pour la domination romaine. Il en connaît les bienfaits; il lui est reconnaissant de la paix qu'elle a donnée au monde. Un des plus beaux passages de son livre est celui où il célèbre cette heureuse union que Rome a formée entre les nations, qui fait qu'on peut voyager partout sans crainte et qu'on croit toujours être chez soi. « En quelque lieu que j'aborde, dit-il, quoique je n'y connaisse personne, je suis tranquille, je n'ai pas de violence à redouter; je suis un Romain parmi des Romains, un chrétien parmi des chrétiens, un homme parmi des hommes. La communauté de lois, de croyances, de nature me protège; je retrouve partout une patrie. » Cette union des peuples parlant la même langue, vivant sous les mêmes lois, pratiquant les mêmes usages, il l'appelle d'un nom nouveau, *Romanitas*. C'est pour lui le plus grand bienfait de la domination de Rome, et l'on voit bien qu'il n'y veut pas renoncer.

Quelle est donc sa pensée véritable? que souhaite-t-il? qu'espère-t-il? A-t-il quelque idée de la forme que prendra le monde, une fois la crise passée? Il n'est pas aisé de le savoir. Le bien qu'il dit des barbares nous fait d'abord penser qu'il s'attend à la ruine définitive de l'empire et qu'il s'y résigne; nous voyons pourtant que lorsque cette hypothèse se présente à son esprit, il s'empresse de l'éloigner : « Puisse Dieu, dit-il aussitôt, ne jamais le permettre! » Il semble même se faire parfois des illusions singulières sur la situation de Rome; il voudrait nous persuader qu'après l'invasion des Goths et le sac d'Alaric sa domination reste intacte, *regnat incolumis, incolumi imperio secura est*. C'est se payer d'apparences; en réalité, Rome ne règne plus, ou presque plus, sur ces pays d'Occident qu'occupent les barbares. Mais comme, tout victorieux qu'ils sont, ils conservent quelques égards, quelques

respects pour elle, qu'ils lui proposent même de se mettre à sa solde et de combattre sous ses drapeaux, il en conclut qu'elle n'a pas tout à fait perdu sa souveraineté. C'est ce que lui paraît confirmer un propos d'Ataulf, le frère et le successeur d'Alaric, qu'un noble gaulois lui a répété à Béthléem, pendant qu'ils étaient tous deux les hôtes de saint Jérôme. Le roi des Visigoths avait dit qu'il avait eu quelque temps l'intention de détruire l'empire romain et de prendre lui-même la place de l'empereur. Mais comme il avait vu que les Goths étaient incapables d'obéir aux lois, et qu'il savait bien que sans le respect des lois on ne fonde pas un état solide, il s'était décidé à mettre les forces de ses sujets au service de Rome et à soutenir l'empire au lieu de le renverser. Ce dessein d'Ataulf, que la mort l'avait empêché d'accomplir, Orose paraît espérer que d'autres pourront le reprendre. Il ne se demande pas comment ils feront pour concilier la suprématie romaine avec leur propre autorité, car ils ont fondé des établissemens auxquels ils ne renonceront pas, et il n'est guère vraisemblable qu'ils comptent rendre ce qu'ils ont pris. C'était un rêve sans doute que de vouloir ressusciter les vieilles nationalités, laisser aux barbares les pays dont ils étaient devenus maîtres, et, en même temps, garder quelque ombre de pouvoir à l'empire; ce rêve pourtant semble bien être celui d'Orose. Sans qu'il le dise ouvertement, peut-être même sans qu'il s'en rende compte, il se résigne à voir disparaître l'ancien *imperium romanum*, concentré dans la main puissante d'un seul homme et maître absolu du monde. Pourvu qu'il reste à Rome une sorte de suzeraineté nominale, qui maintienne quelque lien entre les nations désagrégées, il espère que la *Romanitas* pourra survivre; et c'est au fond tout ce qu'il souhaite.

III.

Du livre d'Orose à celui de Salvien il ne s'est guère écoulé qu'une vingtaine d'années; mais en ce peu de temps les événemens ont marché très vite. L'ancien monde a pris fin, et c'est un monde nouveau qui commence.

Avant de parler de l'ouvrage, disons un mot de l'auteur : c'était un homme de bonne famille, qu'on croit originaire du nord de la Gaule, de Trèves ou des environs. Il dut y recevoir une éducation excellente, car peu d'écrivains de cette époque parlent une aussi bonne langue que lui. Par malheur, il prit dans les écoles, en même temps que la connaissance de l'art d'écrire, un goût très vif pour la rhétorique. Il reproche aux auteurs profanes, dans la préface de son livre, d'avoir trop de souci du beau langage, de vouloir trop

paraître habiles et diserts. « Au contraire, ajoute-t-il, les chrétiens s'attachent aux idées et non pas aux mots. » On ne s'en aperçoit pas toujours en le lisant. Il est, lui aussi, fort occupé du style; il aime les mots retentissans et les phrases bien balancées; il enfle la voix et déclame volontiers. Il faut donc nous garder de prendre tout ce qu'il dit à la lettre, et croire que chez lui, comme chez tous les déclamateurs, l'expression dépasse souvent la pensée.

Sa vie nous est peu connue. Il avait épousé la fille d'un païen et converti sa fiancée. Après quelques années de mariage, ils résolurent, comme on le faisait beaucoup alors, d'embrasser la vie ascétique et de n'avoir plus entre eux que des rapports fraternels. Cette conduite blessa les parens de la jeune femme, quoique à leur tour ils fussent devenus chrétiens, et ils restèrent sept ans sans la revoir. Salvien leur écrivit pour les désarmer, et nous avons conservé sa lettre. Ampère trouve que « le ton en est extrêmement affectueux et pénitent, » et M. Ebert, « qu'elle est écrite dans un style simple et pur. » Ce n'est pas l'effet qu'elle m'a produit. Elle me paraît manquer précisément de simplicité et d'émotion véritable. J'y trouve des citations pédantes, qui sentent l'érudit : il y est question des Sabines et de l'orateur Servius Galba, qui prit son petit-fils dans ses bras pour désarmer ses juges. Lui aussi essaie d'apitoyer ses parens en faisant parler sa femme et sa fille, la petite Ruspiciola, et il croit devoir leur prêter des termes caressans et enfantins (*ego, vestra gracula, vestra domnula*). Ces tendresses maniérées ne lui convenaient guère : c'était un génie vigoureux et dur, qui était fait pour d'autres ouvrages. L'énergie de son talent allait se trouver plus à l'aise dans une œuvre de polémique qui lui fut inspirée par les circonstances.

Le traité sur le *Gouvernement de Dieu* (*De Gubernatione Dei*), en sept livres, fut composé dans le midi de la Gaule, où Salvien s'était retiré, peut-être pour fuir l'invasion, et où il remplissait des fonctions sacerdotales. On pense que « le saint et éloquent prêtre de Marseille, » comme l'appelle Bossuet, a dû l'écrire dans les environs de l'année 450.

A ce moment les amis de l'empire ne pouvaient plus se taire d'illusion. La Gaule, l'Espagne, l'Afrique, étaient presque entièrement au pouvoir des barbares. Il ne restait aux Romains, dans tout l'Occident, que quelques provinces isolées, qui ne pouvaient plus résister longtemps. Salvien n'hésite pas à reconnaître « que l'empire est mort ou qu'il va mourir. » Il voit la situation comme elle est, et n'en dissimule pas la gravité. « Où sont, dit-il, les richesses et la puissance de Rome? Nous étions autrefois le plus fort des peuples; nous sommes devenus le plus faible! Tout le monde

nous craignait ; nous craignons maintenant tout le monde ! Les barbares étaient nos tributaires ; nous payons tribut aux barbares, et ils nous vendent le triste repos dont nous jouissons ! A-t-on rien vu de plus misérable que nous, et dans quel abîme sommes-nous tombés ! Ce n'est pas assez d'être malheureux, nous sommes ridicules. Cet or, qu'on vient nous prendre, nous voulons avoir l'air de le donner volontairement ; nous disons que c'est un présent que notre libéralité fait aux barbares, quand c'est le prix dont nous achetons notre existence. Les esclaves, lorsqu'ils ont une fois payé leur rançon à leur maître, jouissent de leur liberté ; nous autres, nous nous rachetons sans cesse, et nous sommes toujours esclaves ! » Voilà la vérité ; Salvien ne cherche pas à la voiler comme Orose ; il ne fait aucun effort pour pallier les maux de l'invasion. Sa nature violente s'accommode mal de ces mensonges ; au contraire, il serait plutôt tenté d'aller à l'extrémité opposée et d'assombrir encore les couleurs.

Il a pourtant un point commun avec Orose : son livre est un livre de polémique et non une œuvre désintéressée. Il n'étudie pas les événemens contemporains pour y chercher la vérité absolue ; il veut en tirer des argumens pour soutenir une thèse. C'est encore une raison de nous méfier de son témoignage. Comme Orose, il repond à des reproches que l'invasion a fait naître contre le christianisme ; seulement, l'ennemi qu'il combat n'est plus le même. Il ne s'agit plus ici de réfuter les païens ; les païens ont à peu près disparu du monde, ou, s'il en reste, ils n'osent plus rien dire. Les malheurs de l'empire semblaient d'abord leur avoir donné quelque confiance. Avant le siège de Rome, ils demandaient insolemment qu'on leur rendît leurs anciennes cérémonies, sous prétexte qu'elles pouvaient sauver encore une fois la ville qu'elles avaient si longtemps protégée. Quand elle eut été prise et pillée, ils attaquèrent avec violence les chrétiens qu'ils accusaient des calamités publiques. Mais ce réveil du parti moribond ne dura pas, et les désastres mêmes, qui semblaient devoir lui rendre des partisans, les lui ôtèrent. La vieille religion était complètement usée ; elle pouvait bien continuer obscurément à vivre par habitude dans des temps calmes, mais elle n'avait plus assez de ressort pour supporter l'épreuve des jours malheureux. Elle manquait de ces croyances précises dont on a besoin, quand on pense que tout va finir ; elle était impuissante à consoler les misères de la vie présente par les perspectives de la vie future ; le charme était sorti d'elle, et c'est vers sa rivale que les âmes troublées se tournaient au premier danger. On lit, dans les lettres de saint Jérôme, qu'un jour de la Pentecôte le soleil s'étant tout d'un coup voilé, on crut que la fin du monde arrivait, et que de partout on se précipita dans les églises

pour devenir chrétien. De son côté, saint Augustin rapporte que, dans la ville de Sitifis, la population effrayée par un tremblement de terre campa cinq jours dans les champs voisins; et que deux mille personnes y reçurent le baptême. C'est ainsi que les prévisions humaines sont trompées : les misères de ce temps, qui semblaient devoir porter un coup funeste au christianisme, assurèrent sa victoire.

Il n'était donc plus besoin, après Orose, de se donner la peine de réfuter les païens qui avaient cessé de se plaindre; mais les chrétiens eux-mêmes murmuraient. Ils étaient déconcertés par la tournure que les événemens avaient prise et reprenaient à leur compte l'argument que leurs ennemis avaient longtemps tourné contre eux. Ils se demandaient avec anxiété pourquoi l'empire semblait être l'objet de la colère divine précisément depuis qu'il était devenu chrétien. Comment pouvait-il se faire que des princes pieux, qui comblaient l'église de bienfaits, fussent moins heureux que ne l'avaient été des empereurs infidèles et persécuteurs? Était-il raisonnable et juste que les armées romaines, toutes composées de chrétiens orthodoxes, fussent vaincues dans les batailles par des barbares, qui étaient païens ou hérétiques? Ces mécomptes chagrinaient ou indignaient les croyans ; les plus audacieux osaient en conclure qu'on voit bien que Dieu ne s'occupe pas d'un monde qui marche si mal; les plus timides se contentaient de prétendre qu'il prendra sa revanche au dernier jour, où il remettra les choses à leur place, mais que jusque-là il se désintéresse des hommes et laisse le hasard les gouverner à son gré.

Salvien a entrepris de leur répondre : c'est le sujet de son livre sur le *Gouvernement de Dieu*, l'un des plus beaux qui aient paru au ve siècle. Je laisse de côté, dans cet ouvrage, tout ce qui est emprunté à la théologie et à la philosophie. Salvien est un ecclésiastique savant qui connaît bien les Écritures et les interprète d'une façon ingénieuse et subtile, comme on aimait alors à le faire. C'est aussi un lettré, qui a étudié avec soin les auteurs profanes, et tire un bon profit, pour sa thèse, des raisonnemens des stoïciens. Il s'en sert volontiers, nous dit-il, parce qu'il veut convaincre les gens qui, jusque dans le christianisme, conservent quelque goût pour l'incrédulité païenne; et il n'ignore pas qu'ils sont encore assez nombreux. Toute cette discussion est serrée et brillante, mais elle a le tort d'être moins originale que le reste et de nous rappeler les plus beaux passages de Cicéron et de Sénèque. J'aime mieux arriver tout de suite aux argumens que Salvien tire des événemens de son temps. Il est là au cœur de son sujet, et c'est ce qui devait intéresser surtout ceux qui le lisaient.

Son raisonnement est très simple. On accuse la Providence d'in-

justice parce qu'elle accable les Romains et qu'elle favorise les barbares. Il s'agit, pour la justifier, d'établir que les Romains méritent leurs malheurs par leurs vices et leurs crimes, et que leurs ennemis sont dignes de leurs succès par leurs vertus. C'est ainsi qu'il est amené à opposer l'un à l'autre le portrait des Romains et celui des barbares.

Dans ce parallèle, la société romaine est naturellement fort mal traitée : la justification de Dieu exigeait qu'il en fût ainsi, et d'ailleurs le tempérament de l'écrivain le portait à voir les choses du mauvais côté. Sa colère n'épargne personne : « Qu'est-ce que la vie des négocians? un ensemble de fraudes et de parjures; celle des curiales? une longue iniquité; celle des fonctionnaires publics? une suite de prévarications; celle de tous les militaires? une série de rapines. » Voilà le ton ordinaire. Il paraît d'abord disposé à respecter les ecclésiastiques et les religieux, et dit même formellement qu'il les excepte, avec quelques laïques, de la réprobation générale. Mais son indulgence pour eux ne dure pas, et il finit par les accuser d'être, comme les autres, injustes, avides, débauchés. Ils ont changé d'habit; ils n'ont pas changé de conduite. Ils veulent être plus estimés que les séculiers, et vivent plus mal qu'eux. « Ils se sont séparés de leur femme, ils ont abandonné leur fortune particulière, mais ils convoitent le bien d'autrui. » Voilà ce qu'ils appellent leur chasteté et leur pauvreté : elle consiste à renoncer à ce qui est permis pour désirer ce qui ne l'est pas. Le dernier mot de Salvien, à propos de la société de son temps, c'est que, toute chrétienne qu'elle veut paraître, elle n'est qu'un « égout d'impuretés. »

Pour que la démonstration fût complète, il fallait établir que ceux qui ont été les plus punis étaient aussi les plus coupables, et que, si les riches ont plus perdu que les autres, c'est qu'aussi, plus que les autres, ils méritaient de perdre. Il le prouve en traçant d'eux des tableaux fort peu flattés, où il les accuse d'être tous, sans exception, corrompus et criminels. « Ne parlons pas des fautes légères; voyons s'ils s'abstiennent des deux plus grands péchés qu'il y ait au monde, l'homicide et l'adultère. Qui d'entre eux ne s'est pas souillé de sang humain ou sali de quelque amour honteux? Un seul de ces crimes suffirait pour mériter un châtiment éternel, et ils les ont presque toujours commis tous les deux à la fois. » On trouvera qu'il y a peut-être là un peu moins d'exagération qu'il ne semble d'abord, si l'on songe à la situation particulière des riches à ce moment. N'oublions pas qu'ils avaient conservé, dans leur maison, l'esclavage, cette grande école d'immoralité. La vieille institution, qui avait gâté l'ancien monde, florissait aussi dans le nouveau, et nous

voyons bien par Salvien que le christianisme n'y avait pas changé grand'chose. L'esclave est toujours cet être inférieur et dégradé (1), sur lequel le maître se croit tout permis. S'il lui arrive de le tuer, dans un accès de colère, il ne pense pas avoir dépassé ses droits. C'est ainsi qu'il s'habitue à l'homicide. Quant à l'adultère, il lui est plus aisé encore d'en prendre des leçons chez lui. Le jeune serviteur est un complice qui flatte et sert ses passions ; la jeune esclave regarde comme un devoir de céder à ses caprices. C'est ainsi que la plupart d'entre eux, qui ont fait des mariages honorables, croient naturel d'entretenir tout un sérail dans leur maison (2). Mais quelles que soient les fautes qu'ils commettent dans leur vie privée, Salvien est encore plus sévère pour leur conduite politique. Comme tous les historiens du temps, il trouve que les exactions du fisc sont le fléau qui perd l'empire. Les impôts, dit-il dans son énergique langage, le prennent à la gorge, comme les mains des voleurs serrent le cou de leur victime. Or, il accuse les grands et les riches, qui sont en possession des magistratures municipales, de rendre par leurs malversations les impôts plus lourds et plus vexatoires. Sous divers prétextes, par exemple, pour honorer les envoyés du prince et fournir à leurs dépenses, ils ordonnent des levées extraordinaires dont ils trouvent moyen de s'exempter. Ils les décrètent eux-mêmes, mais ils les font payer aux pauvres gens. Quand le prince, touché de la misère de ses sujets, leur remet une partie de leurs contributions, ils s'arrangent pour que cette libéralité ne profite qu'à eux, c'est-à-dire à ceux qui n'en ont pas besoin : ce sont les plus misérables et les plus chargés qu'on ne décharge jamais. Voilà ce qui excite surtout la colère de Salvien. Il est resté plus fidèle qu'aucun de ses contemporains à l'esprit démocratique de l'ancien christianisme. Les petits et les humbles sont ses préférés. Il prend si fort à cœur leur parti qu'il oublie d'être juste pour les autres. Tous les historiens du temps nous font plaindre le sort de ces malheureux curiales que les lois enferment dans leurs fonctions comme dans une geôle. Pour Salvien, ce ne sont pas des victimes, mais des bourreaux : « Autant de curiales, dit-il, autant de tyrans. » Il en vient à absoudre les Bagaudes, ces

(1) C'est Salvien lui-même qui le dit : *Malos esse servos ac detestabiles satis certum est.*

(2) Nous avons à ce propos un aveu très curieux dans le petit poème de Paulin de Pella que j'ai cité tout à l'heure. En confessant les fautes de sa jeunesse, il nous dit : « Je contins mes désirs, je respectai toujours la pudeur. Jamais je n'acceptai l'amour d'une femme libre, quoiqu'il me fût plus d'une fois offert. Je me contentai de celui des femmes esclaves qui étaient au service de ma maison. » Il ajoute que de cette façon il ne commettait pas de crime et sauvait sa réputation.

paysans révoltés, qui depuis plus d'un siècle tiennent la campagne et saccagent le nord de la Gaule. Il soutient qu'ils ne se sont soulevés que parce qu'ils ne pouvaient plus souffrir les injustices dont on les accablait. « Nous les appelons des misérables et des rebelles, dit-il; mais c'est nous qui les avons faits criminels, et leurs crimes doivent retomber sur ceux qui les ont forcés à les commettre. » Ainsi, dans cette société corrompue, qui a reçu sa juste punition, les riches qui étaient les plus coupables ont été aussi les plus punis : c'était dans l'ordre. Pour les mêmes motifs, ce sont les plus belles contrées de l'empire, l'Afrique, dont les moissons nourrissaient Rome, l'Aquitaine, ce paradis de la Gaule, qui ont été le plus ravagées, parce qu'elles étaient le plus vicieuses. La justice de Dieu éclate dans ces châtimens si exactement mesurés sur les fautes. On a tort d'en murmurer et de vouloir conclure des malheurs publics que le monde est conduit par le hasard. C'est au contraire si l'empire était heureux et florissant qu'il faudrait douter de la Providence.

Voilà comment Salvien parle de ses contemporains. Les a-t-il bien vus et bien jugés? Devons-nous croire qu'ils étaient comme il les a peints? C'est une question dont je n'ai pas à m'occuper. Il n'entre pas, dans le sujet que je traite, de défendre cette société des reproches dont il l'accable. Tout ce que je veux dire, c'est que lorsqu'on a lu son ouvrage avec soin et de suite, on est tenté de se méfier de ses appréciations. Le ton dont il parle n'impose pas la conviction; on sent qu'il déclame. Le tempérament violent de l'homme et les mauvaises habitudes du lettré se révelent à des exagérations manifestes. Il y a des phrases où, pour peu qu'on ait quelque pratique des procédés de l'école, on pourrait marquer exactement ce qu'ajoute à l'expression juste le besoin d'aiguiser le trait ou d'arrondir la période. N'oublions pas non plus qu'il apporte à son œuvre un esprit de système qui l'empêche de voir les choses comme elles sont. Pour expliquer les sévérités de Dieu et les infortunes de l'empire, il lui fallait trouver des crimes à punir. Rien ne lui était plus aisé ; ce ne sont jamais les crimes qui manquent. Il y a toujours assez de bien et de mal mêlés ensemble dans l'humanité pour qu'un moraliste puisse la peindre à sa volonté sous des couleurs riantes ou sombres. Je crois donc qu'il faut beaucoup rabattre des violentes invectives de Salvien contre son temps. Ce qui en reste suffit à prouver que le christianisme n'avait pas autant changé le monde qu'il l'espérait ; pour en être surpris, il faudrait avoir oublié ce mot de l'historien : « Tant qu'il y aura des hommes, il y aura des vices, *vitia erunt donec homines.* »

Après avoir attaqué vigoureusement les mœurs des Romains, il

reste à Salvien, pour achever sa démonstration, à célébrer les vertus des barbares. Il s'en est acquitté en conscience, comme de la première partie de sa tâche. Les barbares, nous dit-il, sont ou païens ou hérétiques. Des païens, naturellement, il y a moins de bien à dire que des autres. En général, les Romains les accusent de toutes sortes de vices, mais ils ont grand tort de les leur reprocher, car ils ne valent pas mieux. « Les barbares sont injustes, nous le sommes aussi (1). Ils sont avides, trompeurs, impudiques; ne le sommes-nous pas comme eux? ce sont des hommes à commettre toute sorte de vols ou de débauches; et nous, ne les commettons-nous pas aussi? Ce qui atténue leurs fautes, c'est qu'ils ne sont pas chrétiens. Nous, qui connaissons la vérité, qui devrions pratiquer la loi divine, nous sommes inexcusables de nous mal conduire, et il n'est pas surprenant que nous en soyons plus sévèrement châtiés. »

Les autres barbares sont ariens; d'abord ce n'est pas leur faute. Ils le sont devenus sans le savoir. Ignorans, illettrés, incapables de discerner la vérité de l'erreur, ils ont suivi les premiers qui leur ont parlé du Christ. Il est vraisemblable que Dieu leur pardonnera de se tromper, parce qu'ils se trompent de bonne foi. En attendant qu'ils reviennent à la vraie doctrine, ces hérétiques sincères se conduisent mieux que beaucoup de ceux qui se glorifient d'être catholiques. Les barbares, quand ils sont du même pays et qu'ils obéissent au même chef, se soutiennent les uns les autres; les Romains, au contraire, ne peuvent se supporter mutuellement, et plus ils sont voisins, plus ils cherchent à se nuire. Les barbares ne sont pas atteints de la folie des jeux publics; on ne les verrait pas, comme les habitans de Rome ou de Trèves, se consoler de la ruine de leur patrie en assistant à des courses de char. Surtout ils sont chastes; c'est une honte chez les Goths d'être un débauché; chez les Romains, c'est un honneur. Le premier soin de Genseric, quand il eut pris Carthage, fut de fermer les lieux infâmes, qui se trouvaient à tous les coins de rue, et d'éloigner ou de marier les courtisanes, et c'est à un barbare que la ville de saint Augustin doit d'avoir été purifiée. Aussi sont-ils victorieux; comme ils implorent Dieu à la veille de la bataille, ils ont le lendemain à le remercier de la victoire. « Voilà pourquoi tous les jours ils grandissent, tandis que nous baissons; ils gagnent, et nous perdons; ils fleurissent, et nous nous desséchons. » Du reste, ils n'ignorent pas d'où viennent leurs succès, ils sont les premiers à dire qu'il ne faut pas tout à fait leur attribuer leurs grandes actions, qu'ils sentent

(1) *Injusti sunt barbari, et nos hoc sumus.* Nous *le* sommes. On voit que, dans ce latin, le français commence.

bien que c'est Dieu qui les pousse et qui les dirige, et qu'ils ne sont que des instrumens dans sa main (1).

La conclusion de l'ouvrage me semble facile à tirer. Si ce portrait des barbares est ressemblant, il est clair qu'il vaut mieux les avoir pour maîtres que ces Romains dont on vient de dire tant de mal, et qu'il faut se féliciter de leur triomphe. L'auteur ne le dit nulle part en termes formels, mais il le laisse entendre, quand il nous raconte sans colère, sans surprise, et même avec une sorte de satisfaction, qu'on voit tous les jours des sujets de l'empereur qui vont se joindre à ses ennemis. Il a soin de faire remarquer que ces ennemis sont d'une autre race qu'eux, qu'ils parlent une langue qu'on ne comprend pas, qu'ils ont d'autres mœurs et d'autres habitudes, que leur aspect est sinistre, leur approche répugnante, et cependant on quitte son pays, on fuit ses compatriotes pour les aller trouver. « Ainsi, ajoute-t-il, ce nom romain qu'on a payé si cher, on y renonce volontiers, on ne veut plus le porter; non-seulement on le méprise, mais on le déteste. Peut-on voir une preuve plus manifeste des iniquités de Rome? »

Ce passage est célèbre; on s'en est servi pour montrer que l'invasion n'a pas été aussi mal accueillie qu'on le pense, que les barbares étaient attendus et souhaités, qu'en général on les a vus venir avec plaisir, qu'une partie de la population au moins les a aidés à renverser ce qui restait de l'empire, que leur domination s'est établie sur une sorte de consentement des peuples et à la joie des vaincus. C'est aller trop vite et trop loin. Il y eut sans doute alors des gens qui quittaient leurs maisons ou leurs terres, ne pouvant plus payer l'impôt ou suffire aux charges qu'imposaient les fonctions publiques. Salvien n'est pas le seul qui le dise : nous avons les lois des empereurs qui ordonnent de les ramener de force chez eux; nous savons par Sulpice Sévère qu'il y en avait beaucoup dans le désert de Cyrène, aux abords de l'Égypte, et que, pour échapper au percepteur et à ses agens, ils consentaient à vivre de lait et de pain d'orge, au milieu des sables de l'Afrique. Quelques-uns ne trouvaient pas le désert assez éloigné et assez sûr; ils passaient la frontière, ou se réfugiaient dans quelque campement de Goths ou de Bagaudes. Il y en avait jusque dans les hordes d'Attila. Priscus nous apprend qu'il en rencontra un, dans un village scythe, qui s'y était marié et s'y trouvait plus heureux que chez les Romains. C'est assurément l'indice d'un profond malaise, et l'on peut croire que la société où ces faits se produisent touche à sa

(1) Nous serions d'abord tentés de croire que cette idée que les barbares sont des fléaux de Dieu, chargés d'exécuter ses desseins, est uniquement chrétienne; mais nous la trouvons déjà chez Claudien.

ruine. Mais il ne faut rien exagérer non plus; ces fugitifs, ces déserteurs, ces traîtres, quelque nombreux qu'on les suppose, qu'étaient-ils en comparaison de ces multitudes d'habitans paisibles, qui ne quittèrent pas leur champ ou leur demeure menacée, qui, loin d'appeler les barbares, les virent arriver avec terreur, ou même essayèrent de les arrêter. On connaît la résistance intrépide que les Arvernes, quoique abandonnés de Rome, opposèrent aux Visigoths; et si le nombre de ceux qui se sont défendus n'a pas été plus grand, les historiens nous disent qu'il faut en accuser la longue paix que Rome avait donnée au monde et qui avait fait perdre l'habitude des armes. Mais ceux mêmes qui n'ont pas eu le cœur de combattre ne se sont soumis qu'avec désespoir. On peut au moins l'affirmer de presque tous les gens qui avaient passé par les écoles, qui aimaient les lettres, qui goûtaient les arts, qui connaissaient de quelque façon les élégances et les délicatesses de la vie, qui avaient quelque part, si petite qu'elle fût, à la civilisation romaine (1). C'était la classe moyenne, celle qui fait la force véritable des états, et dont la littérature de l'époque reflète les sentimens. Elle avait horreur des barbares, et Salvien ne l'ignorait pas, puisqu'après avoir fait leur éloge, il ajoute qu'il s'attend qu'on sera révolté du bien qu'il en dit. Un siècle après, cette haine, chez les esprits cultivés, durait encore. Sidoine Apollinaire, qui était forcé de flatter en public les Visigoths et les Burgondes, les accable d'insultes, dès qu'il est sûr qu'on ne l'entendra pas, et félicite ceux « dont l'œil ne voit pas ces géans gauches, dont l'oreille n'entend pas leurs langues sauvages, dont le nez évite l'odeur nauséabonde qu'exhale leur personne. » Les gens même qui, comme Fortunat, vivent de leur libéralité, ou qui, comme saint Avit, ont accepté sans arrière-pensée leur domination, ne peuvent s'empêcher de témoigner leur affection filiale pour la vieille Rome, « la seule ville de l'univers où il n'y ait que les esclaves et les barbares qui soient des étrangers, » et de lui envoyer de loin, quand ils le peuvent, un souvenir affectueux.

Ne croyons donc pas qu'au ve siècle le monde fût aussi las qu'on le dit de vivre sous l'autorité de Rome. Quelques mécontens qui ne pouvaient plus supporter les rigueurs de l'administration impériale se sont jetés dans les bras des barbares; mais le plus grand nombre leur était contraire. La Bretagne, la Gaule, l'Espagne,

(1) Il est difficile de savoir ce que pensaient, ce que souhaitaient la populace des villes et les serfs des campagnes. Chez eux, la civilisation romaine n'était qu'à la surface, et il leur devait être assez indifférent d'en perdre les bienfaits. Il est fort possible qu'ils aient peu regretté un pouvoir qui les tenait dans l'ordre et qu'ils aient vu quelquefois avec plaisir des bouleversemens qui leur donnaient l'occasion de quelques coups de main avantageux.

l'Afrique, toutes les provinces de l'Occident, loin de hâter la ruine de l'empire et d'y applaudir, n'ont accepté cette grande épreuve qu'avec tristesse; seulement, quand elles ont vu que le malheur était inévitable, elles s'y sont résignées. Le livre de Salvien, par le mal qu'il disait des anciens maîtres et les éloges qu'il donnait aux nouveaux-venus, a eu au moins l'avantage de leur rendre la résignation plus facile.

IV.

L'étude que nous venons de faire des derniers écrits de saint Augustin, de l'histoire d'Orose et du traité de Salvien nous permet de juger quelle fut l'attitude de l'Église pendant les dernières luttes entre les Romains et les barbares. Il en ressort, à ce qu'il me semble, qu'elle ne s'est pas jetée du premier coup et sans quelque peine dans le parti des vainqueurs. Ses préférences naturelles allaient de l'autre côté. Je crois bien qu'après la conversion de Constantin et dans la première joie de sa victoire, elle fut tentée d'unir tout à fait son sort à celui de l'empire. Par principe elle prêche le respect de l'autorité, par goût elle aime les puissances; il devait donc lui être agréable d'accepter l'alliance que les princes semblaient lui proposer. Constantin, Gratien, Théodose, Honorius se firent de si bonne grâce ses défenseurs, ils lui rendirent tant de services, qu'elle s'accoutuma peu à peu à compter sur l'aide du pouvoir. Après un siècle écoulé dans cette entente réciproque, l'habitude en était prise, l'alliance semblait définitive, et il est vraisemblable que même les plus grands évêques de ce temps, les plus convaincus de la fragilité des choses humaines et de l'avenir réservé au christianisme, avaient quelque peine à se le figurer vivant sous une autre domination que celle des empereurs romains. Mais l'Église ne se livre jamais entièrement. Son union avec l'empire, quelque intime qu'elle fût, n'allait pas jusqu'à le suivre dans sa chute. Elle savait qu'elle devait lui survivre, et quel rôle lui était réservé dans ce désastre, qu'elle aurait voulu conjurer. « Au milieu des agitations du monde, disait saint Ambroise, l'Église reste immobile ; les flots s'agitent sans l'ébranler. Pendant qu'autour d'elle tout retentit d'un fracas horrible, elle offre à tous les naufragés un port tranquille où ils trouveront le salut. » Les choses se sont passées exactement comme le prédisait saint Ambroise.

On a vu qu'elle a mis une trentaine d'années à se résoudre à la chute de l'empire. Trente ans, ce n'est guère; mais les événemens étaient préparés depuis longtemps : ils ont marché très vite. D'ailleurs, dans l'évolution qu'elle a faite, ce n'est pas elle qui a donné l'impulsion; elle l'a suivie. L'exemple lui est venu des divers peu-

ples dont l'empire se composait. Ils n'aimaient pas les barbares, je crois l'avoir montré, et les ont vus venir avec effroi. Mais, après tout, aucun d'eux n'était Romain d'origine; ils l'étaient devenus parce que Rome leur donnait la prospérité et la paix. Le jour où elle cessa de les protéger, son pouvoir n'eut plus de raison d'être. L'unité, que les légions ne pouvaient plus défendre, fut rompue, et chacun alla de son côté. L'Église a fait comme eux, et dans ce grand désastre, qu'elle sentait sans remède, quand elle a vu que toute résistance était devenue inutile, elle n'a pris conseil que de son intérêt.

Mais cet intérêt s'est trouvé d'accord avec celui de l'humanité; en songeant à elle, elle a servi tout le monde. Si le clergé, fidèle à ses premières préférences, enfermé dans ses souvenirs, avait gardé en face des nouveaux maîtres une attitude de mécontent, ils auraient échappé à son influence. C'est en se mêlant à eux qu'elle a fini par les dominer. Dans le mélange qui s'est fait, ce sont, comme toujours, les plus éclairés, les plus habiles qui l'ont emporté sur les autres, et l'élément latin a gardé la meilleure part, ce qui fut une grande victoire (1). Je doute beaucoup qu'Orose et Salvien aient clairement aperçu toutes ces conséquences. Cependant un instinct, qui ne les trompait pas, les avertissait que l'Église, dans ce désastre, devait séparer sa cause de celle de l'empire. Le premier, en faisant remarquer que les barbares étaient susceptibles de se civiliser et que déjà, en quelques années, ils semblaient prendre des mœurs et des habitudes nouvelles; l'autre, en exagérant leurs vertus et les relevant par le tableau des vices de l'ancienne société, encourageaient tous deux l'Église à leur tendre la main. Elle l'a fait, mais seulement après que toute résistance fut devenue impossible. Elle n'a donc pas trahi l'empire, comme on l'a dit, puisqu'il avait retiré ses légions et livré les malheureuses provinces à l'ennemi. En abandonnant Rome, lorsqu'elle vit qu'elle était perdue et désertait la lutte, elle sauva au moins de la civilisation romaine ce qui pouvait en survivre.

GASTON BOISSIER.

(1) Diez estime que le français ne contient pas plus de sept cent cinquante mots d'origine germanique, et, ce qui est plus important, que la grammaire des races victorieuses n'a exercé aucune influence sur la grammaire française. Ce résultat est dû en grande partie à l'Église, qui continua à parler latin. En général, les vaincus apprenaient peu la langue du vainqueur. Fortunat fait de grands complimens à ceux qui la savent, ce qui prouve qu'ils devaient être très rares. Au contraire, tous ceux qui, parmi les Francs, voulaient obtenir des dignités ecclésiastiques, se faire prêtres ou moines, étaient forcés d'apprendre le latin.

Et, après une demi-douzaine de propositions écartées coup sur coup par son neveu :

— Et la Louise de mon ami Nadal? qu'as-tu à dire contre? insistait-il. Je te la gardais pour la bonne bouche. Eh bien? si elle n'est pas à ton goût, celle-là, tu es difficile, mon petit. Une peau, des yeux! Leste comme un cabri et sage comme une abeille. Pas trop lourde d'argent, c'est vrai; et, à mon compte, j'aurais préféré t'en voir prendre une plus riche. Mais Louise aura bien quelques sous, et puis elle est si vaillante! Ça te va-t-il, voyons? parle! Elle est un peu fiérotte, Mlle Louise; pas plus tard que la semaine dernière elle a refusé le petit Gorre, le fils au notaire de Labéjo. Mais toi, j'ai idée qu'elle ne te mettrait pas dehors...

Pierre y avait bien pensé quelquefois de lui-même à cette Louise. Du brave monde, les Nadal; des gens pas bêtes, pas fiers non plus, bien installés, solidement assis à leur rang, ni trop haut, ni trop bas, bourgeois d'intelligence et d'éducation, artisans presque par la modestie, la frugalité de leurs habitudes. Exactement ce qu'il fallait à Pierre. Et il imaginait déjà la petite installée à la Glanderie, mais une Glanderie tout de suite décrassée, nettoyée de sa grossièreté de ferme; et là dedans les journées bien ordonnées, toujours pareilles, avec les mêmes intervalles d'activité discrète et de recueillement paisible : des journées occupées à des rangemens d'armoire, à des coutures lentes derrière le rideau relevé un peu de la croisée; et tantôt les pas de velours de la ménagère sur le carreau, et la limpidité de ses yeux gris en reflet dans la propreté reluisante des meubles et des faïences, tantôt les entrées brutales, à grand fracas, de l'oncle Lortal; et, un peu plus tard, ô l'adorable musique! la voix aigre et pourtant si douce à entendre de l'enfant, de l'héritier attendu.

Pierre songeait, le nez en l'air, la lettre de faire-part du petit Fabrice froissée machinalement, — et le passé avec, — entre les doigts; et l'oncle dèbout, prêt à sortir...

— Allons, ça te va-t-il, cette Louise? interrogeait-il en tapant sur l'épaule du songeur.

Et comme Pierre faisait mine d'hésiter encore :

— Dépêche-toi de dire oui, menaçait l'oncle avec son gros rire, son rire d'avant la mort de Cécile; — si tu ne te décides pas, gare à toi, je fais la demande pour mon compte...

ÉMILE POUVILLON.

LA SOCIÉTÉ

DANS

LES PRISONS DE PARIS

PENDANT LA TERREUR

I.

Au temps du *mauvais papier et de la grande épouvante* (1), lorsque la Convention mettait les lois hors la loi, se décimait elle-même, créant une partie des obstacles dont elle devait triompher si durement, accomplissant aveuglément son œuvre, lorsque nos armées, gardiennes de la tradition et du véritable héroïsme, héritières du génie libéral de 1789, préservaient dans un élan sublime l'honneur, agrandissaient le patrimoine de la France; lorsque, chacun se sentant au pied de l'échafaud, la vie était devenue un art et la pitié un crime, un homme d'esprit, interrogé sur ce qu'il pensait, répondit avec une douloureuse ironie : « Ce que je pense! J'ose à peine me taire! » Alors, en effet, l'esprit est suspect, le silence lui-même une protestation, la noblesse, les gens riches se cachent, émigrent, se battent en Vendée ou à Lyon; l'Académie

(1) *Journal des Prisons de mon père*, par la duchesse de Duras, 1 vol.; Plon. — Dauban : *les Prisons de Paris pendant la Révolution*. — *La Démagogie en* 1793. — *Paris en* 1794 *et* 1795, 3 vol. in-8°; Plon. — Barrière : *Bibliothèque des Mémoires*, t. XXXIV. — Nougaret : *Histoire des Prisons de Paris*, 4 vol. — *Mémoires* de Beugnot, de Mme Elliott. — De Lescure : *l'Amour pendant la Terreur*. — Foignet : *Mémoires d'un prisonnier*. — Vicomte de Ségur : *Ma Prison*, an III. — Edmond Biré : *la Légende des Girondins*. — Chantelauze : *Louis XVII, son enfance, sa prison et sa mort au Temple*. — *Mémoires du duc de Montpensier*. Paris, Baudouin, 1824.

française, le premier salon de France, calomniée par Chamfort, un de ses membres, disparaît; le salon de Mme Roland, celui de Mme de Sainte-Amaranthe, se ferment pour cause de proscription, de guillotine, et le peuple a son spectacle de prédilection, le travail du fonctionnaire Sanson, le *Gratis de la Convention*. On parle à la tribune, on vocifère dans les clubs, on agit dans la rue; emportés par la haine, par l'enthousiasme et la peur, haletans sous un labeur surhumain, les vainqueurs éphémères n'ont ni le temps ni le goût de la conversation, science délicate qui exige des loisirs, une culture raffinée, des mœurs élégantes auxquelles, sauf de rares exceptions, les terroristes demeurent étrangers. Ne leur demandez ni la politesse aimable, ni la malice piquante, ni la grâce : pour les trouver encore, il faut les chercher dans les endroits où l'on est le moins accoutumé à les rencontrer, dans les prisons de Paris, les véritables, les seuls salons de cette époque tragique, devenus le dernier rendez-vous de la bonne compagnie.

Au début, et surtout dans les prisons *muscadines*, faites à la hâte avec d'anciens palais, hôtels, couvens ou collèges, et d'abord affectées au service des détenus politiques, ceux-ci pouvaient entretenir quelques illusions. La commune n'a pas encore pris à son compte cette administration, le tribunal révolutionnaire accorde des mises en liberté, les parens, les amis ont le droit de visiter les prisonniers, de leur écrire; ils jouent à toutes sortes de jeux, lisent, étudient à leur gré. On commande sa nourriture au dehors et le *dieu assignat* fait merveille. D'ailleurs les riches donnent en raison de leurs facultés, et tout s'exécute à leurs dépens : à Port-Libre, par exemple, ils paient la nourriture des indigens, les frais de garde qui atteignent chaque jour cent cinquante livres, même le chien destiné à les surveiller; un trésorier, choisi par eux, fait la collecte, ordonnance toutes les dépenses. Le soir, on se réunit au *salon*, où chacun apporte sa lumière : les hommes lisent, écrivent, les femmes brodent, tricotent; on termine par un petit souper ambigu, quelquefois on organise des concerts; à défaut de Boufflers ou de Ségur, voici le poète Vigée, l'auteur de la *Fausse Coquette* et de *l'Entrevue :* les dames proposent des bouts-rimés et décernent une récompense au vainqueur, les champions ne manquent pas, et l'on se croirait presque revenu au temps de l'hôtel de Rambouillet, à la fameuse *Journée des Madrigaux*. La lecture du journal a lieu à haute voix, et « à la nouvelle d'une victoire, on voyait passer le bout de l'oreille : les figures pâlissaient, des soupirs étouffés, des contractions de nerfs, des trépignemens de pieds annonçaient l'aristocrate incorrigible. » Le 23 nivôse an II, chants d'église, le *Gloria in excelsis*, le *Credo*, enfin la messe complète, observe

Coittant, épicurien et libre-penseur. En revanche, le 4 prairial, fête de l'Être suprême, hymnes patriotiques, prières chantées par les dames, danses, chœurs, Marseillaise, vers de Guillaume Tell déclamés par Larive. Il y eut même une prison où les détenus sollicitèrent la permission de planter dans la cour un arbre de la liberté, et le concierge dut leur faire observer que l'endroit ne semblait guère propice à une telle cérémonie : peut-être voulaient-ils planter l'arbre de la liberté pour en avoir l'ombre. Concerts et fêtes durent se passer de musique instrumentale, car la Commune proscrivit impitoyablement violons, violes d'amour, basses et quintes; les cris de la populace hurlant autour des victimes qu'on entraîne en prison, ou qui en sortent pour mettre leurs *têtes à la lunette de l'éternité*, voilà sans doute la musique qu'elle leur réservait.

On trompait par d'autres moyens l'inquiétude et l'ennui : par exemple, la manie de tirer les cartes devient au Plessis l'occupation de bien des prisonnières. Une vieille porteuse d'eau avait conquis la vogue et tenait ses assises dans un corridor obscur, une planche appuyée sur deux chaises lui servant de tréteau. Survient une jeune femme qui lui lance ce défi : « Voyons si tu es aussi habile que moi; point d'amour, de mariage, ni d'argent; les ci-devant rois seront des accusateurs publics, les reines de bonnes républicaines, le neuf de pique l'échafaud. Tire les cartes pour toi, je les expliquerai. » Et elle jette sur la table une pièce de 5 francs. La porteuse d'eau se trouble, hésite, enfin elle se décide, retourne le neuf et l'as de pique : « Eh bien! que dis-tu de cette accolade? Tu pâlis! Ce soir au tribunal, demain guillotinée. » Le hasard ayant confirmé cette prédiction, la divination par les cartes eut plus d'adeptes que jamais.

L'art de la miniature était fort en honneur dans les salons de la Terreur, et, moyennant finances, les guichetiers consentaient à transmettre aux parens un portrait, un médaillon. Roucher, l'auteur de ce *Poème des Saisons* que Rivarol appela le plus beau naufrage du siècle, Roucher envoie aux siens un portrait peint par Leroy, avec ces quatre vers :

> Ne vous étonnez pas, objets charmans et doux,
> Si quelque air de tristesse obscurcit mon visage;
> Lorsqu'un savant crayon dessinait cette image,
> On dressait l'échafaud et je pensais à vous.

Le portrait de M. de Broglie venait d'être terminé, lorsqu'il reçut la nouvelle qu'il serait exécuté dans deux heures. Vigée était chez lui et lisait ses ouvrages; il tira sa montre et dit : « L'heure approche, je ne sais si j'aurai le temps de vous entendre jusqu'à la

fin ; mais n'importe, continuez toujours en attendant qu'on vienne me chercher. »

L'amitié naissait, grandissait rapidement dans cette atmosphère de sincérité forcée, loin des conventions sociales, comme dans un naufrage l'isolement, la nécessité, l'oubli de l'étiquette, le dévoûment créent des affinités subites, des sentimens profonds entre des personnes que le cours ordinaire de la vie eût laissées toujours indifférentes les unes aux autres. Là se réalisait l'apologue de l'aveugle et du paralytique ; là chacun se montrait bon, charitable, fraternel pour son semblable : une quarantaine de cultivateurs, envoyés au Luxembourg, étant tombés malades faute de ressources, les détenus font aussitôt une collecte, et en vingt-quatre heures les voilà habillés, couchés, chauffés, nourris.

La hache a moissonné tant d'êtres innocens
Qu'elle semble du reste avoir fait des parens.

L'amitié, qui souvent prend sa source dans la reconnaissance, qui vit de déférences et d'attentions, devait naturellement fleurir et s'épanouir en un milieu où les théories de Hobbes n'avaient plus de raison d'être. Le nouvel arrivant trouvait dans les habitans de la chambre commune des consolateurs, des camarades : chacun, à tour de rôle, balayait la chambre, allait à l'eau, faisait la cuisine.

L'amour marchait de conserve avec l'amitié, parfois d'un pas plus rapide. En pleine Terreur, en prison, en dépit des portes à doubles verrous et des grilles, malgré les guichets et les défenses de jour en jour plus sévères, on s'aime, on se réjouit, on corrompt les gardiens à prix d'or, on semble vouloir vivre toute une vie en un jour, en quelques heures, et paraphraser le mot de l'ancien : aujourd'hui le plaisir, demain l'échafaud ! A côté de grands exemples chrétiens comme ceux des dames de Noailles, combien de chutes dans la galanterie, combien de scènes dignes d'un Parny, d'un Dorat ! Madrigaux, bouts-rimés, tendres œillades, rendez-vous sous l'acacia, vont leur train.

Ma muse, éveille-toi ! Comment ! tu dors encore !
Sous ta fenêtre, au lever de l'aurore,
Arrivent de tous les côtés,
Des groupes de divinités
Aimant des mortels la présence.

Où sommes-nous ? En prison, en 1794, Robespierre régnant, ou bien dans les salons de la Régence ? « On ne s'y ennuyait pas, disait plus tard un de ceux que sauva le 9 thermidor, on y filait même

de jolis romans d'amour qui avaient cet avantage de ne pas durer. L'appel de neuf heures et celui de trois heures mettaient bon ordre aux idylles trop prolongées. » Et Mercier la Source, frère de lait de Louis XV, logé à la Force, dans une chambre bien meublée, encore mieux habitée, *la chambre du conseil*, répétait à ses camarades : « Si on voulait me mettre en liberté, je prierais bien respectueusement ces messieurs de me laisser ici. Je ne trouverais nulle part meilleure société et autant de soins qu'on en a pour moi dans votre compagnie. »

Aussi bien les femmes conservent le feu sacré du bon ton et du goût, sacrifient jusqu'au dernier moment au désir de plaire : leur chambre est un taudis, leur lit un grabat, mais elles se piquent d'amour-propre, accomplissent des miracles de coquetterie, lavent, relavent avec acharnement leurs vêtemens, demeurent autant que possible fidèles aux trois costumes de la journée. Rien, remarque Beugnot, ne les aurait distraites de ces soins de toilette, pas même un acte d'accusation. A la Conciergerie, les deux sexes parviennent à déjeuner ensemble en posant des bancs le long de la grille qui les sépare. Et propos malins, fines allusions, mordantes épigrammes de jaillir avec autant d'aisance que si l'on eût paradé à Trianon ou à Bagatelle : « On y parlait agréablement de tout sans s'appesantir sur rien. Là le malheur était traité comme un enfant méchant dont il ne fallait que rire, et, dans le fait, on y riait très franchement de la divinité de Marat, du sacerdoce de Robespierre, de la magistrature de Fouquier, et on semblait dire à toute cette valetaille ensanglantée : « Vous nous tuerez quand il vous plaira, mais vous ne nous empêcherez pas d'être aimables. » Qu'un prisonnier se montre pusillanime, qu'il oublie sa dignité, son caractère, on se gausse de lui, on le persifle. Le duc de Gesvres, à peu près cul-de-jatte, bègue, personnage de tout point grotesque, devient la fable de la prison, le point de mire du marquis de la Roche du Maine : « Tu as beau faire le *patliote*, mon pauvre petit Gesvres, tu seras *dillotiné*. » — « Ce n'est pas vrai, gémissait celui-ci, je ne suis pas *aristoclate ;* j'ai dépensé neuf cents *flancs* pour fêter la mort du *tylan* (du roi), ma *tommune* viendra me redemander; je *selai* mis en liberté. » — « Va, petit vilain, tu y passeras ! te dis-je; » et il lui faisait mille contes saugrenus sur tous les tours que lui avait joués la duchesse de Gesvres : de quoi remplir le *Décaméron* et Rabelais.

La leçon quelquefois remontait de bas en haut, et n'en était que plus significative. Le duc du Châtelet, transféré des Madelonnettes à la Conciergerie, colportait de tous côtés ses larmes et ses lamentations. Une fille des rues s'approche, et le toisant avec dédain : « Fi donc! Vous pleurez! Sachez, monsieur le duc, que ceux qui

n'ont pas de nom en acquièrent un ici, et que ceux qui en ont un doivent savoir le porter. » Aristocrate enragée, Églé faisait, comme Ange Pitou, sa propagande dans la rue, se répandant en propos, en cris séditieux, continuant de plus belle lorsqu'elle fut incarcérée. Chaumette avait imaginé de la faire condamner, elle et une de ses compagnes, en même temps que la reine, et de les envoyer à l'échafaud toutes les trois sur la même charrette. Le Christ n'avait-il pas été mis sur la croix entre deux larrons? On y renonça, mais on ne se donna pas la peine de modifier l'acte d'accusation, de sorte qu'elles étaient accusées d'avoir conspiré avec la veuve Capet. « Malgré tout, ma chère Églé, observait Beugnot, si on t'eût conduite à l'échafaud avec la reine, il n'y aurait pas eu de différence entre elle et toi, et tu aurais paru son égale. — Oui, mais j'aurais bien attrapé mes coquins. — Et comment cela? — Comment? Au beau milieu de la route, je me serais jetée à ses pieds, et ni bourreau ni diable ne m'en auraient fait relever. » Quand le président du tribunal révolutionnaire l'interrogea sur sa complicité avec la reine : « Pour cela, s'écria-t-elle en levant les épaules, voilà qui est beau, et vous avez, par ma foi, de l'esprit; moi complice de celle que vous appelez la veuve Capet et qui était bien la reine, malgré vos dents! moi, pauvre fille qui gagnais ma vie au coin des rues, et qui n'aurais pas approché un marmiton de sa cuisine, voilà qui est digne d'un tas de vauriens et d'imbéciles tels que vous! » N'est-ce pas elle aussi qui, à cette question : « Accusée, de quoi vivez-vous? » répondait : « De mes grâces, comme toi de la guillotine. » Elle entendit en souriant sa condamnation et protesta gaîment lorsque vint l'article de la confiscation de ses biens : « Ah! voleur! dit-elle au président, c'est là que je t'attendais. Je t'en souhaite, de mes biens! Je te réponds que ce que tu en mangeras ne te donnera pas d'indigestion. » Ne pense-t-on pas involontairement à ce héros du romancier russe qui, s'agenouillant devant une pauvre créature dont le triste métier fait vivre la famille, lance ce mot sublime : « Je me prosterne devant toute la souffrance de l'humanité. »

Que des femmes aient voulu s'étourdir pendant la Terreur, placer l'amour, comme un voile, entre elles et la mort, au lieu d'y mettre Dieu, que plusieurs même, pour justifier cette déclaration de grossesse qui faisait surseoir à l'exécution, aient eu de coupables faiblesses, rien de plus certain. Mais combien ont réparé leurs erreurs par le dévoûment, combien ont racheté la faute des autres par l'abnégation, l'héroïsme aimable, la pratique constante des vertus les plus rares! La Révolution a été une glorieuse date pour les femmes : les hommes fléchissent parfois, ils ne se souviennent plus de leur amitié avec les suspects, osent à peine s'approcher des prisons; les

femmes, les contemporains l'attestent, ont tout bravé, tout supporté pour consoler, pour sauver un mari, un père, un amant, même un inconnu. Paysannes, ouvrières, bourgeoises, grandes dames, filles des rois, elles exercent dans toute son étendue le divin ministère de la charité et du sacrifice. Madame Élisabeth défendant qu'on détrompât ceux qui, la confondant avec la reine, menaçaient, le 20 juin, de l'égorger ; — Mlle de Sombreuil arrachant son père des bras des massacreurs de septembre ; — Mme Bouquey recevant à Saint-Émilion les Girondins proscrits, en butte à toutes sortes de vexations, oubliant son danger et ne voyant que celui de ses hôtes ; — Mme Verney cachant pendant huit mois Condorcet, et répondant, lorsqu'il veut la quitter pour ne pas la compromettre davantage : « La Convention a pu vous mettre hors la loi, elle n'a pu vous mettre hors l'humanité, vous resterez ; » — Mme Lavergne criant : *Vive le roi!* devant le tribunal révolutionnaire, afin de subir le sort de son mari ; — des femmes charmantes affrontant l'odeur pestilentielle des égouts pour adresser aux détenus des paroles de tendresse, et les avertir des démarches tentées en leur faveur ; — Mme Latour s'enfermant au Luxembourg avec le duc et la duchesse de Mouchy, suppliant qu'on la laisse avec ses maîtres, et offrant de se constituer prisonnière ; — la marquise de Montagu fondant l'*Œuvre des Émigrés ;* — la marquise de La Fayette partageant pendant plusieurs années la captivité de son mari à Olmütz (1) ; — les paysannes vendéennes dérobant intrépidement les Blancs aux perquisitions des Bleus ; — cette vieille duchesse, rudoyée par le guichetier qui l'appelle dans une fournée, répondant avec un sang-froid hautain : « On y va, canaille ! » — Mme de Noailles, au moment de monter à l'échafaud, suppliant un autre condamné, un incrédule, de faire le signe de la croix et de se recommander à Dieu ; — mille traits admirables composent aux femmes de la fin du XVIIIe siècle une auréole de grandeur morale dont d'autres époques peut-être ont égalé, mais dont elles n'ont jamais surpassé l'éclat.

II.

Pénétrons un peu plus avant dans l'intérieur de ces prisons, sépulcres animés, vestibules de la mort, d'où la fureur terroriste a banni, non l'espérance, mais les motifs raisonnables d'espérer. Selon les temps, selon les lieux, le régime diffère sensiblement : presque confortable dans certaines maisons, sévère et presque atroce

(1) Voir mon volume : *les Causeurs de la Révolution,* in-18 ; Calmann Lévy.

ailleurs, à la Conciergerie, par exemple; assez tolérant au commencement de la Terreur, plus dur, plus inquisitorial à mesure que la domination de la Commune s'accentue, que les assassinats juridiques se multiplient, que les arrestations deviennent plus absurdes. La loi du 22 prairial était un merveilleux instrument de tyrannie, tel qu'un Tibère eût pu l'envier à Robespierre et à Saint-Just, tel qu'il permet d'envoyer à l'abattoir les Dantonistes eux-mêmes et les Hébertistes. On entre en prison sous les prétextes les plus frivoles : parce qu'on est riche ou noble (un nom alors devient un forfait), parce qu'on a fait partie de la Constituante, parce qu'on est *suspecté d'être suspect d'incivisme*, ou qu'on déplaît à quelque puissant du jour. Un pauvre homme et sa femme, qui avaient un théâtre de marionnettes aux Champs-Élysées, sont enfermés, puis guillotinés pour avoir exposé une figure en cire de Charlotte Corday; on a trouvé chez un autre trente-six œufs; un troisième a fait venir de la campagne un petit cochon et l'a tué : confisqués les œufs, le cochon, emprisonnés les accapareurs. Un domestique a porté une lettre écrite par un suspect; le voilà suspect lui-même. Voici une femme incarcérée comme mère d'émigré, et elle n'a jamais été mère. On finira par arrêter un citoyen à cause de sa bonne mine : pendant la Terreur, une figure réjouie insulte à la misère publique. Telles arrestations, tels jugemens : le jeune de Maillé, âgé de dix-sept ans, va *jouer à la main chaude avec Sanson* pour s'être plaint qu'on lui a servi un hareng rempli de vers; l'inspecteur d'une maison d'arrêt interdit les moindres instrumens en acier, jusqu'aux grandes epingles des femmes, jurant qu'il fera *éternuer dans le sac* celles auxquelles il en trouvera. La mort pour une épingle ou pour des rubans! Arrêté par la foule qui menace de lui faire un mauvais parti, parce qu'il ne porte pas la cocarde, un citoyen ne s'en tire que par son sang-froid : « Parbleu oui! s'écrie-t-il en retournant son chapeau avec un étonnement feint, je l'ai oubliée à mon bonnet de nuit, car je couche avec elle. »

Conduit à la Conciergerie à travers une populace en délire qui l'a poursuivi de ses huées en lui jetant des ordures, le malheureux subit tout d'abord dans le guichet (1) l'examen du concierge, des porte-clés : ils *allument le miston*, le regardent sous le nez, afin qu'il soit bien connu et ne puisse se donner pour étranger. A gauche du guichet, le greffe, divisé en deux parties par une cloison à jour :

(1) On appelait ainsi la première pièce d'entrée. Le même nom était donné à une petite porte haute d'environ 3 pieds 1/2 pratiquée dans une porte plus grande. La prison de la Conciergerie fait partie du Palais de justice; les prévenus allaient directement de leur cachot à la salle du tribunal révolutionnaire qui est aujourd'hui celle de la cour de cassation.

d'un côté, le fauteuil du greffier avec ses registres et ses écritures; de l'autre, les condamnés à mort : ils demeurent là pendant *ces heures éternelles* qui séparent le jugement de l'exécution.

> Le geôlier, la fermant avec tranquillité (la porte),
> Entre eux et les vivans a mis l'éternité.

Du greffe, on passe, à travers d'énormes portes, dans des cachots appelés *la souricière*, où le jour pénètre à peine : pour litière, des pailles remplies de vermine, corrompues par le défaut d'air, et la puanteur des seaux ou *griaches;* pour compagnons, des escrocs, des assassins auxquels il faut payer la bienvenue sous peine de mauvais traitemens, ou bien encore des rats qui parfois mangent la culotte du prisonnier. Heureux quand ils se contentent des vêtemens! Les rats des prisons de Bordeaux avaient mordu Mme Tallien, et, aux beaux jours du Directoire, Notre-Dame de Thermidor, montrant à ses adorateurs ses pieds chaussés de la sandale antique, leur disait coquettement : « Si vous regardiez bien, vous verriez les dents des rats de Bordeaux. » Beaulieu passe trois nuits dans un de ces cachots, moitié assis, une jambe étendue sur un banc, l'autre posée à terre, le dos appuyé contre la muraille.

Les prisonniers sont aussi à la pistole, à la paille : les chambres des *pailleux* (ceux qui, n'ayant pas le moyen de payer le loyer d'un lit, couchent sur la paille) ne diffèrent des cachots qu'en ce que leurs habitans doivent en sortir vers huit heures du matin pour y rentrer une heure avant la nuit; là on les entasse comme un troupeau de moutons, *le troupeau dont la mort est le pasteur.* Les voilà donc forcés de se morfondre toute la journée dans la cour et les galeries circulaires. A Lyon, un prisonnier qui n'avait pu obtenir sa portion s'était couché sans murmurer sur le pavé humide et froid; le concierge, faisant sa ronde, s'en aperçut et l'interrogea : « C'est faute d'adresse, répondit-il, je n'ai pu traverser la foule qui était grande. » — Sois mieux que tous les *ambitieux*, ordonna Brigalaud; guichetier, donne-lui trois bottes! » L'ambition consistait à se disputer quelques brins de paille.

Dans les chambres à la pistole, on paie le loyer des lits que l'on occupe : 27 livres 12 sous d'abord, puis 15 livres par mois pour un méchant grabat, avec un matelas « de l'épaisseur d'une omelette soufflée. » N'y passât-on qu'un jour, une nuit, le mois tout entier est exigible, et comme, dans les derniers temps, 40 ou 50 têtes tombaient tous les jours, la Conciergerie devient *le premier hôtel garni quant au produit.*

De l'argent, de l'argent, et encore de l'argent! Voilà le refrain

des guichetiers. Pas d'argent, pas de lit, pas de douceurs, pas de secours. Mais comment conserver ses assignats, alors que la Commune envoie ses suppôts fouiller les détenus, enlève leurs effets d'or et d'argent, bijoux, couteaux, ciseaux, compas, canifs, miroirs, jusqu'à leurs cuillers et fourchettes qu'on remplace par des couverts de bois, alors qu'en certaines maisons on soumet les hommes et femmes à la formalité humiliante du *rapiotage* (qui consistait à les déshabiller)? On leur laisse, il est vrai, cinquante livres, en promettant de tout rendre plus tard, mais on se contente d'entasser les prises dans des paquets, sans dresser d'inventaire. Ces fouilles amènent parfois des incidens assez comiques. Parisot, auteur dramatique, dit aux inquisiteurs : « Citoyens, je suis désolé, vous arrivez trop tard ; j'avais bien ici trois cents livres, mais un citoyen vous a devancés et me les a dérobées ; cependant, comme on m'a dit que vous laissiez cinquante livres et que je n'en ai que vingt-cinq, s'il vous plaisait de parfaire la somme? — Oh! non, citoyen. — J'entends, vous ne venez que pour prendre. Il est malheureux qu'il y ait ici des citoyens plus actifs que vous. Au surplus, en suivant la marche que vous prenez, vous n'y perdrez rien et tout rentrera dans vos mains. Vous êtes un océan auquel vont se joindre toutes les petites rivières. — Vous êtes bien honnête, repartit l'administrateur Wiltcheritz, mais ce n'est pas des complimens dont nous sommes en recherche aujourd'hui. » Quand Mme de Duras donna ses assignats, elle fit la remarque qu'on ne les comptait pas : « Nous n'avons que faire de les compter pour vaincre les ennemis de la République, repliqua un municipal. — Je le crois bien, reprit la duchesse, ce ne serait pas avec du papier qu'ils pourraient être vaincus. »

On rusait, cependant, on imaginait des cachettes, et avec du sang-froid, de l'adresse, on parvenait à préserver ce qu'on avait de plus précieux. Coittant réussit de la sorte à dissimuler sa montre, des ciseaux, un rasoir, le journal de sa captivité. Voir dépouiller complètement les détenus au profit de la Commune n'eût pas fait l'affaire des gardiens : aussi ferment-ils les yeux et suggèrent-ils au besoin le moyen de cacher ces assignats qu'ils espèrent bien extorquer en détail.

Leur rapacité était sans bornes. As-tu des sonnettes (de l'argent)? demandent-ils au nouveau-venu. S'il répond oui, ils apportent une cuvette, un pot à eau, quelques plats fêlés qu'il paie le triple de leur valeur ; s'il a le gousset vide, il doit vendre à vil prix une partie de ses effets pour obtenir les objets strictement nécessaires. Quelques-uns se plaisent à augmenter la terreur des prévenus, leur présentent en ces termes leur acte d'accusation : « Tiens, voilà ton extrait

mortuaire! » A la Conciergerie, Beaulieu rencontre un voleur nommé Barrassin, condamné à quatorze ans de fers pour ses crimes, qui avait obtenu de faire son ban en prison au lieu d'aller aux galères, et possédait la confiance du concierge. Voici la formule qu'il employait pour faire rentrer les détenus : « Eh, Châtelet, eh!.. aboule ici, eh! Châtelet! » Et M. le duc *aboulait* docilement. En vertu de l'égalité, ce misérable avait été donné pour valet de chambre à la reine. Beaulieu l'interrogeait sur la manière dont on la traitait : — « Comme les autres, répondit-il. — Comment! comme les autres! — Oui, comme les autres; ça ne peut surprendre que les aristocrates. — Et que faisait la reine dans sa triste chambre? — *La Capet! va, elle était bien penaude; elle raccommodait ses chausses pour ne pas marcher sur la chrétienté.* — Comment était-elle couchée? — Sur un lit de sangles, comme toi. — Comment était-elle vêtue? — Elle avait une robe noire qui était toute déchirée : elle avait l'air d'une margot. — Était-elle seule? — Non; un bleu (un gendarme) montait toujours la garde à sa porte. — Ce bleu était avec elle? — Je t'ai dit qu'il montait la garde à sa porte, mais elle n'en était séparée que par un paravent tout percé et à travers lequel ils pouvaient se voir tout à leur aise l'un et l'autre. — Qu'est-ce qui lui apportait à manger? — La citoyenne Richard. — Et que lui servait-elle? — Ah! de bonnes choses : elle lui apportait des poulets et des pêches; quelquefois elle lui donnait des bouquets, et la Capet la remerciait de tout son cœur. »

Les geôliers ont pour collaborateurs d'énormes chiens (1) qui les accompagnent dans leurs rondes de nuit, courent les corridors pour presser les paresseux à l'heure de la retraite, empêchent les évasions. Quelquefois cependant, ils se montrent, comme leurs maîtres, accessibles à la séduction. Parmi ces cerbères jacobins, Ravage, à la Conciergerie, avait pour mission la garde de nuit de la cour du préau : des prisonniers ayant réussi à pratiquer un trou pour s'échapper, rien ne s'opposait plus à leur dessein, sinon la vigilance du molosse. Cependant il se tait, et le lendemain matin, on trouve attachés à sa queue un assignat de cent sous et un petit billet avec ces mots : *On peut corrompre Ravage avec un assignat de cent sous et un paquet de pieds de mouton.* Ce fut une belle occasion de rire et de moquerie pour les détenus. Ils avaient, eux aussi, leurs chiens, mais les administrateurs de police or-

(1) Après le 9 thermidor, les geôliers donnent des coups de pied à leurs chiens en les appelant : Robespierre! Lorsque, vaincu, captif, blessé à la mâchoire, incapable de parler, Robespierre fait signe à un guichetier qu'il désire une plume et de l'encre, celui-ci riposte brutalement : « Que diable en veux-tu faire? Vas-tu écrire à ton être suprême? »

donnèrent qu'on les renvoyât : un seul, à Port-Libre, le chien de Mme de la Chabeaussière, trouva grâce et fut conservé ; Brillant avait une rare intelligence et faisait à merveille les commissions de sa maîtresse ; ne pouvant s'en prendre au concierge, il s'en prenait à son chien, et, quoique plus faible et plus petit, il le terrassait. Les chiens, pendant la Révolution, ont eu leurs annales de dévoûment, leur martyrologe. L'un d'eux se glisse tous les jours au Luxembourg, apportant à son maître un billet de sa femme caché dans son collier ; un autre refuse de manger, expire de douleur sur la place même où l'on a fusillé Bousquié, à Lyon. Le chien de Saint-Prix, ayant été dressé à aboyer d'une certaine manière lorsque des inconnus se présentaient, avait mordu plusieurs fois un porteur de billets de garde. Saint-Prix fut condamné, et, en vertu d'ordres formels, le chien, complice du crime, assommé à la barrière du Combat, devant un commissaire de police.

En temps ordinaire, les concierges sont les gouverneurs suprêmes, les régulateurs de la destinée des prisonniers : aussi les parens, les amis s'efforcent-ils de capter leurs bonnes grâces. A la Force, Ferney remplit ses devoirs avec un tact parfait. Quand les *soixante-treize* furent arrêtés, il leur témoigne de touchans égards. Un administrateur, chargé de l'enlèvement des armes, s'étant nonchalamment jeté sur le lit du député Marbos : « Citoyen, l'avertit Ferney, es-tu venu ici pour insulter au malheur? Ignores-tu que c'est un représentant du peuple qui est couché dans ce lit? » Après l'institution de la gamelle, on interdit aux guichetiers de boire avec les détenus : Ferney, ému de compassion pour les vieillards et les infirmes, leur dit : « Citoyens, si la loi défend aux guichetiers de boire avec les détenus, elle ne défend pas aux détenus de boire avec les guichetiers. Quand vous aurez besoin d'un verre de vin, passez au guichet et vous trouverez sur la table une bouteille de vin à votre service. » Aux Madelonnettes, Vaubertrand, au Luxembourg Benoît conquièrent l'estime, la sympathie des prisonniers, et peu s'en faut que ce dernier ne paie de sa tête sa mansuétude. Richard, à la Conciergerie, a ses bons et ses mauvais jours, mais en général on se loue de sa femme. Naudet, suspect de modérantisme, coupable de ne pas recueillir assez de malédictions, est remplacé par Guiard, ancien concierge de la Cave des morts de Lyon, une sorte de bourreau avant la lettre, un misérable qui se plaît à inventer mille vexations : défense de respirer l'air à la fenêtre, guichetiers qui viennent compter les victimes dans leur lit, sentinelles qui, pendant la nuit, crient tous les quarts d'heure : « Prenez garde à vous ! » tout billet qui renferme quelques mots de consolation ou d'amitié impitoyablement déchiré. Après l'enlèvement

des assignats, on distribuait aux captifs cinquante sous par jour: un matin qu'il payait, il dit avec un mauvais sourire : « Oh! la première fois, il y en aura deux cents de moins à payer. » On crut qu'ils allaient obtenir leur liberté : cette parole annonçait la terrible fournée des cent soixante-neuf.

Haly, concierge à Port-Libre, puis au Plessis, est aussi fripon que despote et sa femme le seconde à sa façon. Ne s'avise-t-elle pas, un soir, d'emmener une trentaine de pauvres détenues dans une salle du greffe où gisent amoncelés des vêtemens? là elle les invite à choisir, puisque les leurs sont usés; quelques-unes obéissent, mais, à la lumière, elles s'aperçoivent qu'ils sont imprégnés de sang et, les rejetant avec horreur, s'éloignent en tremblant. Quant à Haly, il arrête tout ce qui lui convient : vins, pâtés, volailles, linge; lui adresse-t-on quelque requête, sa réponse ordinaire est celle-ci : « Tais-toi, je te ferai mettre à Bicêtre! apprends que je suis le maître ici! » Des malades atteints de la petite vérole implorent un médecin, des soins, un hospice : « Vous m'ennuyez, gronde-t-il, je n'ai pas le temps; vous m'étourdissez, j'ai mille affaires, les administrateurs sont au greffe. » Ils y venaient, en effet, boire le vin qu'on envoyait aux captifs, et, pendant ce temps, malades, femmes enceintes expiraient dans leurs taudis, sans secours, sans remèdes. Se plaindre au sommelier de la mauvaise qualité des vins, faire remarquer au cuisinier que ses viandes sont gâtées, que son salé ressemblait fort à la chair de guillotinés, c'est s'exposer à Bicêtre, séjour plus rigoureux encore. Par instans Haly ne déteste point la plaisanterie : il affecte de s'étonner lorsque ses prisonnières ne paraissent pas charmées du logement qu'il a assigné, il leur répète journellement : « Ceci ressemble au Palais-Royal; je vous permets, mes belles, d'envoyer chercher des glaces. » Volontiers héberge-t-il ses collègues, les bourreaux, les huissiers, les recors, et, pour que la fête soit complète, il les mène dans sa ménagerie. La vue d'une duchesse, observe la comtesse de Bohm, d'un prêtre, d'une religieuse, les réjouissait comme s'ils eussent regardé un animal rare. C'étaient leurs pièces capitales. Un jour, les concierges entament une discussion sur les mérites respectifs de leurs maisons. « Sur mon honneur, disait Haly, le Plessis est la plus vaste, la meilleure prison de l'univers; elle est distribuée à souhait; chaque détenu a gratuitement l'usage de deux bons matelas de coton, draps, couvertures provenant des maisons royales. J'ai du logement pour sept ou huit mille prisonniers et du linge de corps en proportion. — Très bien, réplique Richard, mais chez moi les voleurs sont à gauche, les suspects à droite, sans communication entre eux, tandis qu'ici les détenus sont pêle-

mêle. — C'est qu'au Plessis, reprend Haly, je n'ai en garde que des suspects, des conspirateurs, des royalistes, des gens comme il faut, ressortissant tôt ou tard au seul tribunal révolutionnaire. » L'argument parut péremptoire.

Parfois les détenus font de tristes rencontres chez ces geôliers auxquels la nécessité les forçait de recourir plus souvent qu'ils n'auraient voulu. A Versailles, Mme Elliott apprend ainsi à connaître le bourreau : « Vous devez, ricane son geôlier, vous faire un ami de ce citoyen : c'est le jeune Sanson, l'exécuteur, et peut-être sera-t-il chargé de vous décapiter. » Elle se sentit défaillir, surtout quand le bourreau lui prit le cou, un cou semblable à celui de Marie Stuart, sa compatriote, et dit : « Ce sera bientôt fait : il est si long et si mince ! Si c'est moi qui dois vous expédier, vous ne vous en apercevrez même pas. » Un jour, comme elle demandait à ce gardien un peu d'eau chaude pour se laver : « Cela n'a pas le sens commun, murmura-t-il, rien ne peut vous sauver des mains du bourreau, et, comme elles sont fort sales, vous n'avez pas besoin de vous laver. »

Au-dessus des concierges apparaissent d'autres inquisiteurs, membres des commissions populaires, municipaux, administrateurs de police, interprètes des comités de gouvernement et de la Commune, presque toujours disposés à stimuler plutôt qu'à ralentir le zèle des gardiens. A Chantilly, l'un d'eux imagine d'ordonner aux dames de couper leurs cheveux et de recevoir des femmes sans-culottes dans leurs chambres. A la Folie-Renaud, Dupaumier réunit les détenus des deux sexes pour leur déclarer qu'il voudrait voir à la porte de chaque maison une guillotine permanente, et qu'il se ferait un plaisir d'y attacher lui-même avec son écharpe les condamnés. Le savetier Wiltcheritz, Polonais d'origine, repond toujours la même chose : « Patience, la justice est juste, la vérité est véridique, on te rendra justice ; ce durement ne peut pas durer. — Patience, répliqua quelqu'un, c'est la vertu des ânes et non celle des hommes ! — Tu n'es donc pas républicain ? » répondit-il. Chacun de rire, et lui plus fort que les autres, car il pensait avoir dit une chose fort spirituelle. Quant à Marino, homme insolent, brutal et grossier, chacune de ses visites a pour résultat un redoublement de rigueurs ; il ne se sent pas d'aise en annonçant aux prisonniers que la Commune leur interdit toute communication avec le dehors, et va établir l'égalité de table entre le riche et le pauvre, le tout, bien entendu, aux dépens du premier. Il voulait même que les *pailleux* allassent occuper la place des détenus à la pistole et réciproquement : on le détourna de ce projet en lui représentant que la *paille* se composait surtout de criminels, de voleurs,

de fabricans de faux assignats et qu'il serait fâcheux de favoriser des brigands au détriment de citoyens qui n'étaient que prévenus d'incivisme. Quelqu'un lui demandant l'ouverture du jardin du Luxembourg pour respirer le bon air : « Patience, fit-il, on établit de belles maisons d'arrêt à Picpus, à Port-Libre et ailleurs, où il y a de beaux jardins; ceux qui auront le bonheur d'y aller pourront se promener tout à leur aise, s'ils ne sont pas guillotinés auparavant. » Un autre se plaint de sa détention, son écrou portait : « Suspecté d'être suspect d'incivisme ! » (L'ombre d'une ombre !) « J'aimerais mieux, hurle-t-il, être accusé d'avoir volé quatre chevaux, même d'avoir assassiné sur le grand chemin, que d'être ainsi suspecté. » Un jour de belle humeur, il dit aux artistes du Théâtre-Français qu'il leur enverrait un fermier-général pour les nourrir. Il avait amené de Crosne dans une chambre occupée par des sans-culottes. « Tiens, mon fils, recommande-t-il, voilà les hommes de ma section : il faut que tu en aies soin; entends-tu bien? — Oui, citoyen. — Assieds-toi là? — Oui, citoyen. » Alors lui passant la main sur la joue : « Ah ça ! tu paieras le fricot, entends-tu bien? — Oui, citoyen. — La chambre, les frais, le vin ? — Oui, citoyen. — Tu as de la fortune, ils n'en ont pas, c'est à toi à payer; entends-tu ? — Oui, citoyen. — N'y manque pas. — Non, citoyen. — Et tu leur donneras le gigot à l'ail, les pommes de terre et la salade? — Oui, citoyen. » Après ce dialogue, il quitta de Crosne en lui donnant un petit soufflet protecteur sur la joue. On s'amusait de ces bêtises et de beaucoup d'autres. Henri Heine, dans un de ses poèmes, parle de ces chiens d'Aix-la-Chapelle qui s'ennuient tellement qu'ils ont l'air d'implorer de l'étranger un coup de pied pour les distraire un peu : ainsi la visite de Marino ou de Wiltcheritz égayait parfois les détenus, fût-ce au prix de quelque brutalité. Détail assez plaisant : les nobles estimaient leur fortune réciproque par le nombre de sans-culottes qu'ils nourrissaient, comme jadis ils faisaient dans le monde, par le nombre de leurs chevaux et laquais.

Il fallait compter avec un autre fléau : la détestable engeance des délateurs ; elle pullulait dans les cachots de cette Terreur qui semblait s'appliquer à emprunter, en les perfectionnant, leurs instrumens les plus odieux à tous les systèmes de tyrannie. Observer, dénaturer les actions, chercher des projets de complot dans les regards, jusqu'au fond des pensées, puis former des listes qu'on remettait aux comités de gouvernement, voilà quel fut le métier de ces *moutons*, métier auquel beaucoup se résignaient pour avoir la vie sauve. Ce sont leurs faux témoignages qui permettent à Fouquier-Tinville d'échafauder la fantastique conspiration des prisons.

interpellé s'il a vu des nobles placer des fleurs de lis à leurs fenêtres en haine de la révolution, Pépin de Grouette répond : « Oui, je les ai vus. » Or ces prétendues fleurs de lis étaient de simples tubéreuses. Coquerie confesse avoir reçu de Vergennes force assignats de 25 livres : « Cela n'a pas empêché, dit-il, que je l'aie fait guillotiner. » On les entendit se disputer la gloire d'avoir fait le plus de dénonciations : « La mienne était mieux imaginée que la tienne ; elle avait au moins un air de vérité. » — « J'aime mieux la mienne, elle est plus forte. » Il en est qui exigent les faveurs de femmes d'accusés, et qui, malgré cela, maintiennent ceux-ci sur la liste. Au bout de quelque temps, ils ne gardèrent plus aucune mesure, logèrent dans la même chambre et se vantèrent publiquement de leur influence. Boyenval se targuait d'aller toutes les nuits au comité de sûreté générale et au comité de salut public, d'avoir toutes les têtes du Luxembourg à sa disposition ; il assurait qu'une fois sorti, il aurait une bonne place, mais que, lui donnât-elle cent livres par jour, il les *boufferait*, parce que, s'il thésauriserait, on le guillotinerait aussi pour prendre son argent. « Le premier qui me regarde de travers, disait-il, je le fais transférer à la Conciergerie. » Un malheureux suspect se promenant dans la cour avec des pantoufles de maroquin rouge, Boyenval le toise de haut en bas et d'une voix menaçante : « Il n'y a qu'un aristocrate qui puisse avoir des pantoufles comme celles-là. » Et aussitôt il inscrit sur sa liste le Toulousain qui, le surlendemain, fut exécuté. Boyenval fit partie des témoins qui déposèrent dans la conspiration des prisons ; à l'entendre, il avait parlé deux heures, rempli toute la séance, obtenu la condamnation des cinquante-neuf qui passèrent le premier jour en jugement. Un autre espion, ancien aide du général Carteaux, se distinguait par une hypocrisie si profonde qu'on l'avait surnommé *le troisième volume de Robespierre*. Au reste, les juges ont si bien pris leur parti d'avance qu'on envoie à la Conciergerie un guichetier pour avoir déclaré qu'il n'avait aucune connaissance de la conspiration. Un second porte-clefs eut également le courage de nier. « Mais, lui dit le président du tribunal, quand tu portais quelques paquets à ces contre-révolutionnaires, est-ce que tu ne les entendais pas tenir des propos aristocratiques ? — Écoutez-moi, écoutez-moi tous, répondit-il ; entendez-vous tout ce qui se dit derrière cette porte qui est là-bas ? — Non. — Eh bien, moi, c'est tout de même pour la conspiration. » — Le peuple ayant applaudi, on n'osa pas emprisonner celui-là. En réalité, la docilité des habitans de ces tristes lieux surpassait la dureté de leurs oppresseurs ; jamais communauté astreinte à la règle la plus austère, jamais armée soumise à la discipline la plus rigoureuse, ne se montrèrent plus obéissantes à la voix de son supérieur, à l'ordre de son général.

III.

De mois en mois, de décade en décade, à mesure que Robespierre, les comités, la Commune écrasent davantage la Convention, anéantissent les volontés de ces députés dont les cœurs sont *maigres à force de terreur,* plus aussi devient intolérable le régime des prisons, comme si l'on avait résolu de faire mourir plusieurs fois chaque victime, de la guillotiner en détail avant de donner le coup de grâce. Non contente de dépouiller les détenus, de confisquer les lettres, l'argent envoyé par les parens, l'administration interdit à ceux-ci de s'approcher des enceintes réservées, établit dans les jardins, celui du Luxembourg par exemple, des cordons patriotiques : elle avait découvert le *complot de la pitié*, et la presse démagogique dénonça ces femmes, ces petits enfans venant sous les fenêtres des maisons d'arrêt pour tâcher d'émouvoir le peuple et lui rendre les jacobins odieux ; en revanche, on laisse approcher les misérables qui jouent la pantomime du supplice devant les fenêtres des captifs. Défense d'avoir de la lumière dans les chambres (1); plus de medicamens, de plumes, de chanvre pour filer, plus de journaux, plus de correspondance, sauf pour réclamer quelques objets indispensables comme le linge ; d'ailleurs tout passe sous les yeux du concierge qui fait fonction de cabinet noir. Plus de livres de philosophie ou de morale, ils pourraient éveiller certaines pensées ; point de livres de dévotion, ils exalteraient les têtes : on ne tolère que les romans. Enfin, dans les premiers jours de messidor II, la Commune inaugure le système de la gamelle : riches et pauvres, gros et petits mangeurs, femmes délicates et gens robustes, tous soumis au régime du traiteur. Et quel régime ! Une fois par jour, pour 50 sous provenant de la masse des effets enlevés, sur une table malpropre, en un pêle-mêle dégoûtant (car on était placé par ordre alphabétique), une soupe détestable dans des gamelles de fer-blanc, du vin plus ou moins frelaté, deux plats, l'un de légumes nageant dans l'eau, l'autre de viande de porc mêlée de choux et qu'il faut déchirer avec les doigts, les couteaux ayant été enlevés, enfin un pain de munition d'une livre et demie, voilà le festin du traiteur Lereyde au Luxembourg :

(1) « Loger en face d'un réverbère était une faveur très recherchée. Celles qui avaient des cheminées rendaient le feu bien vif pour s'illuminer. On allumait une chandelle pendant une minute, puis la peur d'être en faute la faisait éteindre. Manger à tâtons était insupportable. Aller tous les jours prier le geôlier de couper mon chocolat n'était pas plus propre qu'amusant. Je me rappelle un grand canif qu'avait Mme de Vassy et qui faisait nos délices. » — Duchesse de Duras.

... La lugubre cloche m'invite,
Moi cent neuvième, à ce festin;
Malgré moi je finis bien vite;
Adieu! je vais... mourir de faim!

Toutes les relations de l'époque signalent la cupidité des fournisseurs de banquets civiques : l'un d'eux friponne tant et tant qu'on finit par l'arrêter; il ne craignait pas de vendre trente sous soixante-douze haricots. Le municipal Vassot assiste souvent à ces agapes, et toujours il adressait la même question : « Eh bien, citoyens, comment ça va-t-il! L'appétit *est-elle bonne ?* — Oui, citoyen municipal, mais la soupe, *il est mauvais.* — Ah! dame! c'est que faut pas être *nacheux*, voyez-vous; il y a encore diablement de patriotes qui voudraient en avoir leur soûl. » Quand la cloche sonnait, écrit Mme de Duras, nous arrivions avec des paniers (comme à l'école) où étaient nos couverts, gobelets, etc. Souvent, le dîner d'avant n'était pas fini, on attendait sur ses jambes, bien longtemps, en groupes, dans le salon qui précède la galerie. Nous mangions de la soupe où il n'y avait que de l'eau, des lentilles que les chevaux mangent habituellement, du foin en épinards, des pommes de terre germées et un ragoût excessivement dégoûtant appelé ratatouille... On sortait de table ayant faim... » A Chantilly, le commissaire Perdrix composa un chant patriotique pour la circonstance : *La liberté veut, pour l'égalité, qu'ils mangent à la gamelle.* Il miaulait sans cesse ce refrain.

Quelques concierges ajoutent à leur métier celui de traiteur, et les gens avisés s'efforcent de prendre place à leur table, parce qu'on se trouvait alors à portée pour gagner leur protection en souriant à leurs propos, en les comblant de prévenances, parce qu'on avait ou croyait avoir plus de chances d'échapper à l'appel fatidique. « Qui gagne du temps gagne souvent la vie : » ce proverbe de la sagesse des nations trouva mainte application pendant la Terreur.

Après la loi du 22 prairial, c'est une espèce de miracle qu'un détenu riche ou noble sortant de prison acquitté ; c'est presque aussi un miracle de quitter guéri une infirmerie de prison. Celle de la Conciergerie semblait un véritable charnier (1) : une sorte de boyau de vingt-cinq pieds de large sur cent de long, fermé aux extrémités par des grilles de fer, à peine éclairé par deux fenêtres en abat-jour, très étroites, les lieux d'aisances placés au milieu même de cette salle, dégageant un tourbillon de méphitisme et de corruption, quarante à cinquante grabats, et dans chacun deux ou trois

(1) *Mémoires de Beugnot*, t. Ier, p. 167 et suivantes.

personnes atteintes de maladies différentes, nulle hygiène, aucun souci de purifier l'air, le médecin le plus insouciant et le plus barbare qu'on vît jamais, ce docteur Thierry, protégé de Robespierre, visitant tous ses malades en vingt-cinq minutes, et, nouveau Sangrado, ordonnant un seul remède, de la tisane, et jamais rien que de la tisane ; les cris de douleur des uns, leurs rêves entrecoupés d'images de sang, les chiens répondant la nuit à la sonnerie de l'horloge par de longs hurlemens ; les morts laissés plusieurs heures à côté de leurs compagnons de lit, parce qu'il y avait une heure marquée pour les transporter, des moribonds traînés, malgré leur état, devant le tribunal révolutionnaire, tout contribuait à entretenir l'horreur de ce séjour. Un jour, le docteur Thierry s'approche d'un lit, tâte le pouls d'un de ses cliens : « Ah! dit-il, il est mieux qu'hier. — Oui, citoyen, répond l'infirmier, il est beaucoup mieux, mais ce n'est pas le même ; le malade d'hier est mort, et celui-ci a pris sa place. — Ah! c'est différent ; eh bien, qu'on fasse la tisane ! »

Au milieu de ces tourmens, en butte à tant de fluctuations dans l'infortune, placés entre le souvenir des massacres de septembre et la crainte de nouvelles journées populaires, isolés et se croyant oubliés de leurs familles, privés des consolations de la religion, voyant chaque jour leurs amis partir pour le tribunal inexorable, entendant le colporteur de journaux proclamer le nombre des sujets de *très haute, très puissante et très expéditive dame Guillotine*, comment les détenus n'auraient-ils pas éprouvé quelques défaillances, abandonné parfois leurs cœurs au désespoir ?

Aussi bien le dégoût d'une telle vie engendre le goût de la mort, quelques-uns même se suicident, en poussant le cri de Ninon : je ne laisse au monde que des mourans. Beaucoup mettent à leurs visages un masque de gaîté factice ; la parole se glace sur les lèvres, la misère morale et matérielle étreint des natures fortement trempées. « Tout s'épuise, soupire Roucher ; le maintien le plus ferme n'est plus qu'un mensonge du corps qui veut ne pas paraître complice de la faiblesse de l'âme... Le courage de la veille n'est point celui du lendemain : il faut s'en faire un nouveau tous les jours. » Mais le poète reste fidèle à ses idoles : la liberté, la loi, et il en vient au point de déclarer à sa fille que, si les portes de Lazare (Saint-Lazare) s'ouvraient contre le vœu du législateur, il n'en profiterait point. L'autorité le captive, il faut que l'autorité le délivre. « Patience, ajoute-t-il, la liberté est un fruit qui, comme tous les autres, veut du temps pour mûrir. » Un tel luxe de conscience semblera bizarre dans un temps comme le nôtre où l'on sort volontiers de *la légalité pour rentrer dans le droit,* où l'on

fabrique de la fausse légalité *comme on fabrique de la fausse monnaie.*

Cependant aux heures décisives, presque tous se relèvent, leur âme est à son poste, ils *font du courage,* et ces femmes si frêles que les vents du ciel, pour me servir du mot d'Hamlet, n'avaient jamais fatiguées d'un souffle trop impétueux, étonnent leurs geôliers eux-mêmes par leur résignation. André Chénier voue à la haine de la postérité les *barbouilleurs de lois homicides*, les *noirs ivrognes de sang*, en même temps qu'il chante la souffrance, cette monnaie de la prière, qui épure des êtres frivoles, refait la famille, réunit dans une communauté de sympathie ces malheureux « qui n'avaient pas en politique le même paradis, mais qui dans le présent avaient le même purgatoire. »

Malgré tout, l'espérance, cette *glu qui enveloppe le cœur des malheureux*, entretient les illusions des détenus. Combien, par exemple, cherchent à se persuader qu'ils ne sauraient figurer dans la catégorie des détenus ordinaires ! combien montent dans la tour d'ivoire de la chimère, trouvant toujours qu'il y a eu des raisons pour frapper le voisin, semblables à ces malades qui, pendant une épidémie, croient leur situation moins grave que celle des autres! Tel ce vieux conseiller au parlement de Toulouse qui, au moment de comparaître, avance avec une confiance imperturbable qu'il ne voudrait pas être à la place des jurés, car il va les embarrasser de la belle sorte; tel cet autre qui se promet de citer le droit romain. Au lieu de se faire oublier, beaucoup harcèlent les commissions populaires, les administrateurs, de mémoires et de pétitions qui ne font que hâter leur mort. Une autre classe de gens habiles à se piper eux-mêmes est celle de ces nobles qui tracent des plans de campagne, font arriver les coalisés à Paris et rentrent triomphalement dans leurs châteaux : ils sont de la même famille que cet émigré qui, entendant parler des victoires de Bonaparte, murmurait en haussant les épaules : « Ne voyez-vous pas que ce sont de vieilles gazettes du temps de Louis XIV qu'ils se contentent de réimprimer!.. » Ils font bande à part, n'assistent pas aux concerts où l'on chante les victoires de la république, observent l'étiquette la plus rigoureuse, disputent méthodiquement sur les pas et les visites. « Quand le petit ménage était fait, qu'on s'était seulement salué et qu'on avait déjeuné, on voyait le ci-devant lieutenant de police, perruque bien poudrée, souliers bien cirés, chapeau sous le bras, se rendre chez les ci-devant ministres, la Tour du Pin, Saint-Priest le frère du ministre, et puis chez Boulainvilliers; puis enfin chez les ci-devant conseillers au parlement. De retour chez lui, venaient à leur tour Boulainvilliers, la Tour du

Pin, les ex-conseillers, en grande cérémonie, qui rendaient la visite; c'était là l'occupation de la matinée. M. de Nicolaï, président de la chambre des comptes, ne franchissait jamais le seuil d'une porte où il rencontrait quelqu'un, qu'après un combat de politesse pour savoir qui passerait le premier. Une dispute assez piquante surgit entre un ci-devant conseiller au parlement et le ci-devant procureur Duchemin. Le concierge avait promis à ce dernier une place devenue enfin vacante dans une chambre ; le jeune conseiller, qui la revendiquait de son côté, finit par dire : « Je suis étonné que vous éleviez des difficultés; de vous à moi, il ne devrait pas y en avoir. » « Monsieur, riposte le procureur, si vous aviez mis plus d'honnêteté dans votre demande, j'aurais pu vous satisfaire ; mais ici nous sommes tous égaux, et je soutiendrai mon droit d'ancienneté : c'est au concierge à décider entre nous deux. » Et tout de suite il lui tourna le dos. Le jeune La Tour du Pin-Gouvernet, âgé de treize ans, ayant été témoin de la querelle, dit : « Voilà comme sont tous ces nobles de robe. » Mais il s'attira cette boutade du citoyen Laborde : « Va, va, tu as beau dire, ta noblesse est aussi bien f... que la sienne. » Cette superstition de l'étiquette fait songer à l'anecdote que raconte Sénac de Meilhan sur un roi d'Espagne qui avait perdu ses cheveux. Il s'agissait de les remplacer par une perruque, et le conseil, composé de grands, décida à l'unanimité qu'on devait soigneusement veiller à ce qu'il ne fût employé que des cheveux d'hommes et de femmes de qualité.

Les détenus se gardent bien d'imiter cette pauvre comtesse de Gamache-Rohan qui restait inerte, accablée, prête à mourir de faim, incapable de s'occuper de son ménage, et gémissait romanesquement : « Puis-je, par de tels soins, gâter mon malheur, m'en distraire un instant? » A force d'argent, de diplomatie, de belle humeur, ils parviennent à semer quelques fleurs sur leur tombeau : des journaux, payés au poids de l'or, parviennent de loin en loin ; le pli d'un mouchoir, l'ourlet d'une cravate, leur apportent des assignats (1), des nouvelles; les fleurs elles-mêmes, interprètes brillantes de l'amour, prennent le chemin des prisons, traduisant les amertumes de la séparation, les incertaines espérances de l'amitié. Grâce aux lunettes d'approche, que la Commune a oublié de défendre, on peut se faire quelques signaux. A Saint-Lazare on trompe la surveillance des argus en remplissant de grosses bouteilles de vieux malaga, sur lesquelles on attachait une étiquette avec le mot : *Tisane ;*

(1) André Chénier fait passer ses poésies à son père, grâce à un guichetier complaisant ; il les écrit sur d'étroites bandes de papier, d'une écriture bien serrée, et, par précaution, il indique certains noms par des points, par des blancs, des abréviations, ou bien encore il entremêle de mots grecs ses vers les plus énergiques.

de même, un bocal de café en poudre entrait sous le pavillon de : *tabac en poudre*. Un perruquier qui avait eu l'adresse de soustraire au *rapiotage* un rasoir, s'en servait pour ceux qui le payaient bien : quelqu'un faisait sentinelle pendant qu'il travaillait, son rasoir lui rapportait beaucoup et il en avait refusé cent écus. Un pauvre sans-culotte avait su conserver aussi une cuiller de fer dont il fit un couteau bien tranchant en l'aiguisant sur le pavé : il le baisait avec attendrissement ; c'était tout son trésor. Mme de Duras apprend à faire la cuisine et à battre le briquet : elle en avait un et cachait soigneusement « ce bijou, de peur qu'on ne le plaçât comme une arme dangereuse dans l'arsenal révolutionnaire. » A la Force, Térézia Cabarus obtint la faveur de descendre le soir dans la cour : une pierre tombe à ses pieds, un billet y était attaché, portant ces mots : « Je veille sur vous ; tous les soirs à neuf heures, vous irez dans la cour, je serai près de vous. » Tallien avait loué un grenier du voisinage d'où il lançait *ces pierres éloquentes :* on sait qu'il fit le 9 thermidor pour sauver sa maîtresse ; parleur, poète ou soldat, un homme n'est le plus souvent que la voix ou le bras d'une femme qui pleure ou qui sourit dans l'ombre.

Tout est spectacle en prison, et le départ des condamnés sur la charrette n'était pas un des moins suivis. « Ce que je ne peux pas m'expliquer, remarque Mme de Duras, c'est l'espèce de curiosité barbare qui nous pressait de nous mettre aux fenêtres pour voir arriver et partir ces corbillards ambulans. Je fis la réflexion un jour que dans l'ancien régime nous aurions fait un long détour pour éviter la rencontre d'un criminel qu'on allait pendre, et qu'aujourd'hui notre vue s'attachait sur des victimes innocentes ; je crois que nous devenions un peu cruelles, par le commerce habituel de ceux qui l'étaient. »

Afin de tromper l'ennui qui les dévore, les détenus de Sainte-Pélagie instituent une espèce de club : pour faire partie de cette société, il faut n'être ni faux témoin, ni fabricant de faux assignats ; quand un candidat a subi l'épreuve d'initiation, le président le proclame membre de la société en ces termes : « Citoyen, les patriotes détenus dans ce corridor te jugent digne d'être leur frère et ami. C'est le malheur et la bonne foi qui les unissent entre eux ; ils n'exigent de toi d'autres garans que ceux-là. Je t'envoie l'accolade fraternelle. » Alors, en signe d'applaudissement, et afin d'éviter le bruit des mains, la société crie : Bon ! bon ! La séance commence à huit heures du soir : on s'instruit réciproquement de tout ce qu'on a appris des porte-clés, et, comme il importe de procéder avec mystère, au lieu de dire : j'ai appris telle chose : on disait : j'ai rêvé telle chose.

A la Conciergerie, Riouffe et ses camarades de chambrée imaginent une distraction assez singulière : pour faire pièce à un bénédictin qui veut les convertir, ils élèvent autel contre autel, instituent le culte d'Ibrascha avec des hymnes, des prêtres, toute une parodie liturgique. Un des leurs étant à l'agonie, le bénédictin rôdait autour de lui, espérant toujours le ramener dans le giron de l'église. Mais voilà que le mourant rassemble toutes ses forces pour lancer un dernier cri de : Vive Ibrascha ; le pauvre moine était au désespoir. « Il feignait de dormir au moment où nous commencions notre office, mais il ne pouvait se contenir longtemps. Aussitôt que notre grand chantre avait entonné, le moine furieux se levait en sursaut, chantait *De profundis* à tue-tête ; sa voix faible et cassée ne pouvait couvrir la voix forte et sonore de deux jeunes anachorètes que nous avions, Bailleul et Mathieu. Alors il nous accablait d'injures, traitait notre Dieu d'imposteur et soutenait qu'il le prouverait de reste... aussi nous lui prodiguions les épithètes de philosophe, d'esprit fort et d'incrédule. Ce qu'il y a de singulier, c'est que ce bonhomme se plaisait dans ces tribulations, et ne voulut jamais changer de chambre ; malgré nos mauvaises plaisanteries, nous l'aimions et nous le respections ; il le savait bien. »

Une autre distraction, et celle-là plus décente assurément, c'est la parodie du tribunal révolutionnaire dans certaines chambrées de la Conciergerie : une seule bougie éclaire la scène, chaque juré siégeant sur son lit, l'accusé placé sur une table, le greffier, l'accusateur public remplissant le parquet ; la séance commence à minuit. Interrogatoires, réponses, réquisitoires se succèdent ; le prévenu, toujours condamné, vient sur la barre d'un lit, les mains attachées, recevoir le coup d'un Sanson improvisé. Pour que la fiction ressemble davantage à la réalité, pour qu'elle devance l'histoire et s'élève jusqu'à la prophétie, l'accusateur subitement devient l'accusé, subit son jugement, et, couvert d'un drap blanc, fantôme shakspearien, évocation dantesque, il apparaît sortant de l'enfer, raconte les supplices qu'il endure, énumère ses crimes, prédit aux jurés leur destinée. Une fois même, le revenant va saisir au collet un compagnon de chambrée, ex-maire d'Ingouville, jacobin enragé, chef de voleurs sous l'ancien régime, et, après lui avoir reproché ses forfaits, il l'entraîne aux enfers. Lapagne ! Lapagne ! Lapagne ! criait-il lamentablement ; et Lapagne le suivait interdit, atterré ! N'est-ce pas dans cette prison qu'on avait eu l'idée d'une caricature où le bourreau, après avoir guillotiné tout le monde, était représenté se guillotinant lui-même ? N'est-ce pas dans les salons de la Terreur que fut conçu le projet de ces bals de victimes où l'on n'admettait que les parens de suppliciés ?

Ainsi, chacun suit le chemin que lui tracent son tempérament, son caractère : ceux-là subissent avec résignation leur destinée, ceux-ci la plaisantent en vers et en prose, quelques-uns l'envisagent avec un dédain ironique, d'autres la méditent et la mettent en leçons de philosophie.

IV.

Nobles et bourgeois, princes et paysans, riches et pauvres, généraux, prêtres et philosophes, religieuses et courtisanes, vieillards, femmes et enfans, royalistes d'extrême droite, monarchistes constitutionnels, girondins, dantonistes, hebertistes, tous s'acheminent vers les prisons de la Terreur, tous pêle-mêle arrivent au tribunal révolutionnaire, tous indistinctement montent dans la charrette et pratiquent la seule égalité qu'on connût alors, l'égalité devant le bourreau. De là des contrastes saisissans, des rencontres originales entre le proscrit et le proscripteur, éternelles applications de l'éternelle loi d'ironie ; de là des scènes piquantes et des revanches dont la raillerie fit d'ordinaire tous les frais. Un général révolutionnaire, ancien aboyeur de la foire de Saint-Germain, ci-devant attaché à une ménagerie et nouvellement débarqué, est accosté par un prisonnier jovial qui lui décoche ce boniment : « Le voilà, ce grand Talala, qui a été à la Vendée, ce grand animal d'Afrique qui a des dents et qui mange des pierres ; venez, messieurs, venez le voir, il n'en coûte que deux sous après l'avoir vu ! C'est ce grand général des bois qui est venu des déserts de l'Arabie dans une montgolfière et qui est descendu à la Bourbe ; c'est celui qui a une culotte blanche et un gilet noir ; voyez, voyez ! » Lorsque Chaumette, Hébert, Ronsin, Momoro, Vincent grossirent les rangs des détenus, grande fut la curiosité : on s'empressait surtout autour de Chaumette, qui avait l'air fort penaud de se trouver pris à son propre piège : « Avez-vous vu le loup ? » se demandait-on. Et les députations de se succéder. Quelqu'un, l'ayant salué profondément, lui dit avec la gravité d'un sénateur romain : « Sublime agent national, conformément à ton immortel réquisitoire, je suis suspect, tu es suspect. » Puis montrant un de ses camarades : « Il est suspect, nous sommes suspects, vous êtes suspects, ils sont tous suspects. » Et après une nouvelle révérence, il se retire avec ses camarades, et fait place à une autre députation. Un membre du tribunal révolutionnaire, Kalmer, israélite, Allemand d'origine, président d'un comité jacobin, eut aussi sa part de quolibets : « Feu de file ! — Ma conscience est assez éclairée ! — Vous me donnez un démenti, donc vous insultez le tribunal ; hors des débats ! — Quel est

le taux de l'or, de l'argent et des femmes? — Quel est maintenant entre vous le prix courant de la chair humaine? » — Quand, le 9 thermidor, on vit arriver Lavalette, Dumas et divers amis de Robespierre, on se vengea de leur mutisme obstiné en les criblant de lazzis. « Maintenant que nous avons parmi nous, disait-on, le confident intime du doge et le magistrat suprême de la république, nous pouvons nous tranquilliser. Il serait beau de voir arriver le doge lui-même; en pareil cas, nous ne pourrions nous dispenser de lui envoyer une nombreuse députation et de lui donner une garde imposante, afin de l'escorter dans le cas où le médecin Sanson viendrait chercher Sa Majesté pour lui faire la petite opération dont il nous faisait espérer le succès. »

Le 11 thermidor, le bruit se répandit que la femme Duplaix s'était pendue pendant la nuit; un citoyen confirma la nouvelle: « Citoyens, je vous annonce que la reine douairière vient de se porter à un excès un peu fâcheux. — Quoi donc? qu'est-il arrivé? interrogèrent Duplaix père et fils qui ne savaient rien. — Citoyens, reprit le mauvais plaisant; c'est un grand jour de deuil pour la France; nous n'avons plus de princesse. » Un épicier, nommé Cortey, qui faisait des signaux à la princesse de Monaco et lui envoyait des baisers, s'attira cette jolie mercuriale du marquis de Pons : « Il faut que vous soyez bien mal élevé, monsieur Cortey, pour vous familiariser avec une personne de ce rang-là; il n'est pas étonnant qu'on veuille vous guillotiner avec nous, puisque vous nous traitez en égal. »

Rappeler quelques exemples de sang-froid, quelques traits de stoïcisme de ces détenus, c'est proprement instruire le procès de l'esprit de parti, et plaider la cause de la tolérance, sentiment presque divin qui introduit la grâce et la douceur dans la vie sociale, qui remplace les traditions disparues par de nouveaux cultes, le respect de l'humanité, le respect des humbles, des faibles, la religion de la souffrance. Et comment contempler sans émotion ce jeune Gosnay, qui, aimé d'une jolie personne et pouvant se sauver, refuse de lire son acte d'accusation, l'emploie à allumer sa pipe, empêche son avocat de le défendre, demande simplement au président qu'on le mène à la guillotine, et, le plus tranquillement du monde, déjeune avec ses camarades auxquels il annonce en riant qu'il va chez le restaurateur de l'autre monde leur faire préparer un bon souper? — Lamourette qui, après avoir été condamné, soutient seul la conversation, parle avec enthousiasme de Dieu et de l'âme, va au-devant des regrets, en disant : « Qu'est-ce que la mort? Un accident auquel il faut se préparer. Qu'est-ce que la guillotine? Une chiquenaude sur le cou. » — Le maréchal de Mouchy

consolant ses amis éplorés : « A seize ans, je suis monté à la tranchée pour mon roi, et à quatre-vingts, je monte à l'échafaud pour mon Dieu ; » — le général du Blaisel, qui, au moment où on l'arrête, n'emporte qu'une chemise, un bonnet, et observe : « Voilà sans doute la dernière que je mettrai ; » — Barnave philosophant avec Beaulieu : « En contemplant, lui disait-il, ces hautes puissances, ces philosophes, ces législateurs, ces vils misérables ici confondus, ne vous semble-t-il pas qu'on est transporté sur les bords de ce fleuve infernal dont nous parle la fable et qu'on doit passer sans retour? — Oui, répondait Beaulieu, et nous sommes sur l'avant-scène ; » — Malesherbes, traîné dans les cachots pour avoir *fait* à l'âge de soixante-dix-sept ans *son héroïque début au barreau* (1). Malesherbes faisant un faux pas en montant l'escalier qui conduisait au tribunal et remarquant avec un fin sourire : « Voilà qui est de mauvais augure ; un Romain serait rentré chez lui. » Pendant sa détention, il adressa à un ami une lettre dans laquelle il s'applaudissait d'avoir été honoré de la confiance du roi : cette lettre ayant passé au visa du greffe, on la lui rendit en l'avertissant qu'elle pourrait le compromettre gravement. « Vous avez raison, répondit-il, cette lettre pourrait bien me conduire à l'échafaud. » Puis après quelques instans de réflexion, il ajouta : « Qu'importe ? elle partira. Telle est mon opinion, je serais un lâche de la trahir ; je n'ai fait que mon devoir. »

Dupont de Nemours, conduit à la Force, arrivait, dit-il lui-même, comme un conscrit dans un régiment, et il pria Beugnot de faire son éducation. Son calme parfait, sa gaîté aimable, sa bonté toujours en éveil, ses leçons d'économie politique (car il ne perdit pas une si belle occasion de professer sa science bien-aimée), eurent bientôt fait de lui une sorte de directeur des courages, de professeur de santé morale. C'est un riche d'une espèce particulière, qui sans cesse fait l'aumône aux autres, aumône d'esprit, de fermeté, de force d'âme. Un jour, se promenant dans le préau, il aperçoit un noyau de pêche, le ramasse, choisit une bonne position au midi, creuse un trou, plante son noyau, et accompagne l'acte de ce commentaire : « Au moment où j'ai aperçu ce noyau, tu me disais que nous avions de la révolution peut-être pour un demi-siècle. Eh bien! mon ami, mon noyau aura le temps de pousser, de devenir un bel et bon pêcher ; et que sait-on? Peut-être dans dix, dans vingt, dans trente ans, de pauvres diables, détenus comme nous le sommes

(1) Le mot est de M. Renouard, autrefois procureur général à la cour de cassation, un des magistrats qui, par leurs talens et leurs vertus, ont le plus honoré leur compagnie.

par l'éternel droit du plus fort, verront mon pêcher, admireront sa fleur, son beau fruit; ils seront consolés,.. et je jouis de la pensée qu'ils m'en auront l'obligation; et, comme tu le vois, cela m'a bien peu coûté. » Du moins, un si gracieux apologue mérite de réconcilier avec les économistes ceux qui, à l'exemple de M. Thiers, traitent leur science de littérature ennuyeuse. Hélas! après le 9 thermidor, les écoliers de Dupont de Nemours furent saisis d'une fureur de plaisir et de joyeuse vie qui les empêchait de l'écouter, et lui de s'écrier avec une tristesse comique : « Voilà le danger de la victoire; leurs esprits sont à Capoue! »

Parmi les plus singuliers hôtes des prisons figurent le chartreux dom Gerle, Catherine Théos et leurs disciples. La *mère de Dieu,* vieille fille sèche, pâle, silencieuse, avait été cruellement maltraitée par les geôliers, qui la traînèrent de la cour jusqu'au sixième étage de la maison du Plessis : loin de se plaindre, elle encouragea ses compagnes qui la contemplaient avec un profond respect. Haly leur témoigna plus d'égards; il les plaça dans le bâtiment dit de la Police, où elles vécurent isolées, pratiquant une sorte de culte, priant en commun trois fois par jour, parlant comme des sibylles, en termes sentencieux, ambigus, prophétiques. Elle ne croit pas à ces mômeries (la religion catholique), dit l'une d'elles à la comtesse de Bohm en montrant la mère de Dieu, mais elle connaît le passé, le présent et l'avenir. Une autre lui annonça en prairial : « Dans deux mois, nous ne serons pas ici! — Je le crois, Fouquier-Tinville abrègera notre captivité. — Lui, son tribunal, les jurés, les juges n'existeront plus! Tout changera en France! — Le trône sera donc rétabli? — Non. — Les étrangers s'empareront du royaume? — Ni l'un ni l'autre. » Catherine Théos était tellement possédée du démon de la prophétie, qu'elle vaticinait ses visions au cuisinier, au marchand de vin, à Haly, aux guichetiers eux-mêmes. « Je ne périrai pas sur un échafaud, comme vous l'espérez peut-être, annonçait-elle; un événement qui jettera l'épouvante dans Paris annoncera ma mort. » Et ceux-ci ricanaient : « Voilà une belle péronnelle pour faire tant de bruit en disparaissant. » Mais tant était puissant son prestige, qu'une des initiées déclara que, si Catherine Théos lui ordonnait de se tuer elle-même ou de tuer quelqu'un, elle obéirait à l'instant. Cagliostro, Mesmer, n'obtenaient pas de leurs fidèles une confiance plus superstitieuse.

Les Girondins, autour desquels on a accumulé tant de légendes, qui, jusqu'après le 10 août, se montrèrent les émules des plus ardens montagnards et les dépassèrent en violence antireligieuse, les Girondins, artistes séduisans de paroles, rêveurs de bien pu-

blic et pâles imitateurs de la Grèce et de Rome, rhéteurs et sophistes d'une liberté abstraite qui ne ressemble guère aux libertés pratiques, aimables ignorans, gonflés de chimères, incapables de cohésion, de discipline, qui entrèrent dans la politique comme l'enfant entre dans la vie, comme le sceptique entre dans la mort, hommes d'imagination qui lançaient devant eux la multitude, sans mesurer la force de l'instrument, sans calculer la portée de l'arme et qu'elle pourrait éclater dans leurs mains, qui, pendant leur passage au pouvoir, ne déploient aucune des qualités d'un parti de gouvernement ou même d'un parti d'opposition, qui mettent leur âme dans un discours, flottent à la merci de tous les vents et ne savent même pas que la première condition du succès consiste à vouloir énergiquement, à agir avec décision, et qu'après tout enfin, c'est la force qui accouche les idées; les Girondins, mis hors la loi, vinrent à leur tour habiter les maisons de justice.

Michelet, Lamartine, ont suivi la trace des Girondins dans la prison des Carmes : ils ont lu leurs dernières pensées gravées avec la pointe des couteaux, écrites avec du sang; toutes, disent-ils, respirent le sentiment de l'héroïsme antique, toutes attestent le génie stoïcien. Lamartine reconnaît même la main de Vergniaud dans cette inscription : *Potius mori quam fœdari*. Michelet, Lamartine, ont rêvé : les Girondins ont été écroués à l'Abbaye, à la Grande-Force, au Luxembourg, puis transférés, le 6 octobre, à la Conciergerie; aucun n'a passé par les Carmes. A côté de cette fiction, la légende du dernier banquet des Girondins : lisez Lamartine, Michelet, Thiers, Nodier surtout, qui avait fini par y croire, si bien que Martainville lui disait plaisamment : « Tu abuses un peu de l'honneur d'avoir été guillotiné avec ces pauvres Girondins. » Certes, voilà un beau récit, plein de flamme, de verve éloquente; mais, comme l'a si clairement démontré M. Edmond Biré, ce n'est qu'un roman. En revanche, ce qu'on oublia de rapporter, c'est qu'aux heures suprêmes, deux prêtres assermentés, l'abbé Lothringer et l'abbé Lambert, purent visiter en prison les condamnés : sept se confessèrent; l'un d'eux, Fauchet, après s'être confessé, confessa lui-même Sillery; Brissot s'abstint; mais lorsque les autres demandèrent s'il croyait à la vie éternelle, il répondit que oui.

Plusieurs avaient sur eux le pain des proscrits, les pilules de la liberté, des pastilles de poison de Cabanis; ils renoncèrent à en faire usage. Valazé s'était poignardé en plein tribunal; Clavière, un peu plus tard, mourra, lui aussi, à la manière antique : ayant interrogé le peintre Boos sur l'attitude des personnages qui, dans les tableaux, se donnent la mort, il marque bien la place, et, rentré dans la chambre, sans jeter un cri, sans faire un mouve-

ment, se frappe, à coups redoublés, d'un couteau à découper escamoté au réfectoire (1). Cependant, le râle de l'agonie, le bruit du sang qui tombe sur les dalles, éveillent ses compagnons; mais quel secours apporter? Rien à attendre du dehors, aucun moyen de se procurer de la lumière; ils se lèvent cependant, se jettent à genoux, prient pour l'infortuné, et regagnent leurs lits, couverts de son sang. Clavière avait pour camarades de chambrée l'évêque Lamourette, un ancien prieur de Soiesmes, le peintre de portraits Boos, un tailleur de Paris et Beugnot; il était matérialiste, les deux prêtres fort pieux, le tailleur protestant, l'artiste, rien du tout : tous s'accordaient fort bien. Lamourette, qui avait tenu la plus noble conduite pendant le siège de Lyon, se mettait de moitié dans les bonnes œuvres d'un autre détenu, l'abbé Eymeri, ancien supérieur de Saint-Sulpice; avant de comparaître devant le tribunal, il chargea Beugnot de publier la rétractation de son serment à la constitution civile du clergé.

La femme d'état de la Gironde, celle qui se flatta de diriger ce parti avec sa plume, comme d'autres prétendirent régner avec un éventail, qui ne voyait dans ce monde d'autre rôle pour elle que celui de Providence, qui prit ses enthousiasmes pour des principes, les élans de son imagination pour des règles de bon sens, ses haines pour des raisons, l'amante idéale de Buzot, qui ne craignait pas d'avouer à son *vénérable mari* cette passion qu'elle eut tant de peine à contenir dans les bornes platoniques, Mme Roland, demeura de longs mois en prison, comme cette reine de France, comme ce roi qu'elle avait détestés, calomniés, comme ce jeune dauphin dont l'agonie au Temple fut un des grands crimes de la révolution et servit de prétexte à tant d'impostures. Ses yeux, interprètes et miroirs de son âme, la pureté, la grâce et l'élégance de sa parole, l'harmonie de sa voix, son esprit, son instruction, son éloquence pénétrante lorsqu'elle parlait de la liberté, des devoirs de mère et d'épouse, l'énergie de son caractère, tout contribuait à

(1) Beugnot trouva aussi à la Force Garat, l'un des premiers commis du Trésor : « Lui seul connaissait à fond le mécanisme de cette grande machine, et le député Cambon, qui prétendait la diriger, avait demandé aux comités de gouvernement de lui rendre Garat, dont il ne pouvait pas se passer. Les comités le lui avaient refusé; mais pour concilier les besoins du Trésor avec la détention de Garat, chaque matin deux gendarmes venaient le prendre à la Force, le conduisaient au Trésor, où il travaillait toute la journée, et le ramenaient coucher en prison. De plus, on lui avait imposé la loi de n'introduire dans la prison ni journaux ni nouvelles, et l'homme, assez peu communicatif de sa nature, était très fidèle à sa consigne. Mais le jour où se répandit à Paris la nouvelle de la bataille de Fleurus, il n'y tint pas et nous éveilla pour nous la communiquer. Je m'écriai après l'avoir entendu : « Nous sommes sauvés ! la Terreur ne peut pas se traîner à la suite de la victoire. » — (Beugnot, t. 1er, p. 273.)

accroître l'admiration de ses amis, à dissiper les préventions de ses adversaires. Elle donnait du courage à tous, elle parfumait la prison de son stoïcisme aimable, de son génie attendri, et, comme si elle eût possédé le don des miracles, sa présence dans la cour, au milieu de femmes perdues, rappelait le bon ordre, sa voix apaisait leur tumulte; il y a des mots, dits par certaines personnes, qui sont des bienfaits. Parfois, cependant, son sexe reprenait le dessus, et la femme qui la servait dit un jour à Riouffe : « Devant vous elle rassemble toutes ses forces, mais dans sa chambre elle reste quelquefois trois heures appuyée sur sa fenêtre à pleurer. » Même en prison, Mme Roland n'abdique rien de ses utopies, de ses haines. Comme elle attaquait avec véhémence Louis XVI, son interlocuteur la rappela aux égards dus au malheur, vanta le courage du roi devant la mort : « Fort bien, reprit-elle, il a été assez beau sur l'échafaud; mais il ne faut pas lui en savoir gré, les rois sont élevés dès l'enfance à la représentation. » Le jour où elle comparut devant le tribunal, elle s'habilla avec une sorte de recherche : une anglaise de mousseline blonde, rattachée avec une ceinture de velours noir, un bonnet-chapeau d'une élégante simplicité, ses longs cheveux noirs flottans sur ses épaules; le sourire aux lèvres, elle adressait des recommandations touchantes aux femmes qui se pressaient pour baiser sa main. Un vieux geôlier vint lui ouvrir la grille en pleurant. On sait comment elle marcha au supplice; sur la charrette, au pied même de l'échafaud, elle consolait son compagnon.

Ils n'oseraient! s'exclama Danton (1), lorsqu'on l'avertit des trames ourdies contre lui par Robespierre et Saint-Just. Ils osèrent. Quant à lui, il s'était vanté de porter dans son caractère une bonne portion de la gaîté française, et il tint parole. En arrivant, il dit aux détenus du Luxembourg : « Messieurs, je comptais bientôt pouvoir vous faire sortir d'ici; mais, malheureusement, m'y voilà renfermé avec vous, je ne sais plus quel sera le terme de tout ceci. » Puis, un instant après : « Quand les hommes font des sottises, il faut savoir en rire;.. je vous plains tous; si la raison ne revient pas promptement, vous n'avez encore vu que des roses.» Rencontrant Thomas Payne, il lui souhaita le bonjour en anglais, ajoutant : « Ce que tu as fait pour le bonheur et la liberté de ton pays, j'ai en vain essayé de le faire pour le mien; j'ai été moins heureux, mais non pas plus coupable... On m'envoie à l'echafaud; eh bien! j'irai gaîment... »

(1) *Camille Desmoulins et les Dantonistes*, par Jules Claretie, de l'Académie française, 1 vol. in-8°; Plon.

Camille avait l'air rêveur et affligé; quand il reçut son acte d'accusation, il s'écria douloureusement : « Je vais à l'échafaud pour avoir versé quelques larmes sur le sort des malheureux; mon seul regret, en mourant, est de n'avoir pu les servir. » Comme il avait apporté des livres mélancoliques, les *Nuits* d'Young, les *Méditations* d'Hervey, Réal le plaisanta : « Est-ce que tu veux mourir d'avance? Tiens, voilà mon livre, à moi, c'est la *Pucelle d'Orléans*. »

Lacroix et Danton furent enfermés dans deux chambres séparées l'une de l'autre par une troisième, de sorte qu'ils devaient élever la voix pour converser, et qu'ainsi beaucoup de détenus les entendaient. Ils s'entretenaient de leur arrestation, de ce qu'ils diraient au tribunal, des grimaces qu'ils feraient lorsque le rasoir national, dirigé par le fonctionnaire Sanson, leur démantibulerait les vertèbres du cou. Des prisonniers notèrent quelques paroles de cet homme étrange, Mirabeau de la populace, dont le patriotisme ardent et les qualités privées n'excusent certes pas les crimes politiques, mais permettent de penser qu'il valait mieux que sa vie, auquel il faut tenir compte d'avoir, avec Camille, fait un appel, bien tardif, hélas! à la justice, à l'indulgence. « C'est à pareil jour que j'ai fait instituer le tribunal révolutionnaire; j'en demande pardon à Dieu et aux hommes! Mais quoi! ce n'était point par inhumanité! Je voulais prévenir de nouveaux massacres de septembre!.. Je laisse tout dans un gâchis épouvantable : il n'y en a pas un qui s'entende en gouvernement... Dans les révolutions, l'autorité reste aux plus scélérats... Il vaut mieux être un pauvre pêcheur que de gouverner les hommes. »

Le 9 thermidor fut un jour de terrible angoisse : le tocsin sonnant de toutes parts, les cris du peuple, le bruit des tambours, l'appel aux armes, les mouvemens de troupes, la course des canons, tout semble présager aux prisonniers de nouveaux égorgemens. Une chose cependant eût dû les rassurer un peu : la frayeur des geôliers qui leur laissent le champ libre. Dans quelques prisons ils se rassemblent et jurent de vendre chèrement leurs vies : au premier signal, on s'armera de bois de lits, de meubles brisés, on se réunira dans la cour, et là, les femmes, les enfans abrités derrière les hommes, ceux-ci supporteront le premier choc, protégés par un mur de matelas; quelques-uns songent à remplir leurs poches de cendres pour les lancer aux yeux des assassins. La nuit s'écoule ainsi dans les plus cruelles incertitudes. A quoi tiennent les destinées des peuples! Au Luxembourg, le savetier Wiltcheritz refuse de recevoir Robespierre mis hors la loi et ordonne qu'on le conduise à la maison commune, au milieu de ses partisans les plus résolus. Avec un peu de sang-froid et d'énergie,

Robespierre pouvait profiter de cette bonne fortune, faire contre la Convention un nouveau 31 mai, continuer la Terreur. Il ne sut point, et le secret de l'empire fut divulgué! Le lendemain matin, en dépit des guichetiers, quelques prisonniers montent sur les toits et aperçoivent une foule d'hommes, de femmes, qui, du haut des cheminées, des mansardes, multiplient les signaux de délivrance. Pour célébrer la chute du tyran certains montrent une robe, puis une pierre, et font signe qu'il est décapité. En effet, il monte à l'échafaud, et avec lui une partie de ses complices : « le concierge flûta sa voix, sa femme miella la sienne, » le sang des innocens cessa de couler, et, après une longue éclipse, les mots de justice, d'humanité, retrouvèrent un peu d'écho. Legendre, ami de Danton, régicide, s'écriait avec emphase : « J'ouvrirais mes entrailles, si elles recélaient des prisonniers. » Dans la ville et les prisons, on spécula sur l'obtention des mises en liberté, comme on trafiquait déjà sur les mandats d'arrêt, les passeports et les ajournemens de mise en accusation. Un gardien, ci-devant valet de chambre de la duchesse de Narbonne, disait avec une sorte d'importance à Mme de Bohm : » Employez-moi pour sortir promptement d'ici, je suis l'intime d'un membre du comité général (1). »

Au Salon de peinture de 1851, on remarqua beaucoup le tableau de Müller : *l'Appel des condamnés*. Dans cette vaste composition, moitié historique, moitié symbolique, figurent quelques-unes des victimes du 7 au 9 thermidor : marquis de Montalembert, princesse de Monaco, Rougeot de Montcrif, M.-C. Lepelletier, Puy de Vérinne et sa femme, Aucanne, ancien maître des comptes, Mme Leray, de la Comédie Française, comtesse de Narbonne-Pelet, marquise

(1) Les 10, 11 et 12 thermidor, 103 condamnations à mort par suite de mises hors la loi; du 24 thermidor an II au 28 frimaire an III (du 11 août au 15 décembre 1794). 46 condamnations à mort et 837 acquittemens ou mises en liberté ; du 8 pluviôse au 28 floréal an III (27 janvier au 17 mai 1795), 17 condamnations à mort et 54 acquittemens. Et voici le bilan de l'assassinat juridique par le seul tribunal révolutionnaire de Paris avant le 9 thermidor : du 6 avril 1793 au 22 prairial an II, 2,358 accusés, 1,259 condamnations à mort; du 22 prairial au 9 thermidor an II, 1,703 accusés, 1,366 condamnations à mort. A Paris, on arriva au chiffre de 7,500 détenus politiques. La province n'est pas moins décimée : Carrier, Couthon, Lequinio, Lebon, Tallien, Albitte, Rovère, Collot d'Herbois, Javogues, etc., exécutent les décrets de la Convention, font pénétrer la terreur, portent la mort dans les villes et les hameaux. Sans parler des autres moyens de tuer, des mariages républicains de Carrier, des mitraillades de Lyon, 12,000 personnes environ à Paris et dans les départemens passent leurs *têtes à la lunette de l'éternité;* parmi elles : 3,871 paysans, 2,212 ouvriers, 1,273 bourgeois, 767 prêtres, 715 soldats, 718 filles (servantes, couturières), 639 nobles ou émigrés, 585 avocats, procureurs, huissiers, 559 négocians, 156 domestiques et cabaretiers, 76 médecins, 73 matelots, 49 instituteurs, 46 littérateurs, 21 comédiens. Ces chiffres ont leur éloquence.

de Colbert de Maulevrier, Antié dit Léonard, coiffeur de Marie-Antoinette, le prêtre Meynier, le chimiste Séguin, le baron Trenck, le capitaine Leguay, Mgr de Saint-Simon, évêque d'Agde, comtesse de Périgord, marquis de Roquelaure. La scène se passe dans une salle basse de la Conciergerie : à chaque nom qui tombe, une grille s'ouvre dans le fond, donnant passage au malheureux qu'attend la bière des vivans, le tombereau. Herman, président des commissions populaires, et Verner, escortés de guichetiers, d'hommes à piques, procèdent avec calme à leur besogne : un geôlier, le bras tendu, désigne celui qu'on vient d'appeler, tandis qu'un sectionnaire, à la figure férocement indifférente, agite sans façon son pied nu hors du sabot. Tout près du poète Roucher, au premier plan, sur une chaise de paille, absorbé dans une rêverie profonde, André Chénier, la tête appuyée sur la main droite ; il tient de l'autre main des tablettes, et de ces tablettes semblent s'échapper ces beaux vers :

... Avant que de ses deux moitiés
Ce vers que je commence ait atteint la dernière,
Peut-être, en ces murs effrayés,
Le messager de mort, noir recruteur des ombres,
Escorté d'infâmes soldats,
Remplira de mon nom ces longs corridors sombres...

Cette page si dramatique présente toutefois deux défauts graves. L'artiste a calomnié ses personnages : la plupart manquent de grandeur, semblent n'éprouver qu'un même sentiment, l'épouvante. Et puisque Müller a voulu donner en quelque sorte la synthèse de la Terreur, sans s'asservir aux proportions exactes de l'histoire, pourquoi n'a-t-il mis sur sa toile que des royalistes ou des modérés, pourquoi avoir fait une place si mince aux autres partis vaincus tour à tour, pourquoi surtout cette absence des classes populaires, des ouvriers, des paysans, qui, plus largement que les autres, versèrent leur sang sur l'échafaud?

VICTOR DU BLED.

LA

POLITIQUE DE ROBESPIERRE

I[1].

Lorsqu'au mois de septembre 1793 la Convention mit la Terreur à l'ordre du jour, elle décréta du même coup que Robespierre serait dictateur. Il était l'homme de ce régime, ou plutôt il était la Terreur même personnifiée dans son équivoque : le gouvernement de la peur par la peur, — et dans son absurdité : l'idée qu'en exterminant un certain nombre de Français on transformerait les autres en Spartiates selon l'imagination de Plutarque, ou en Genevois selon les abstractions de Rousseau. Danton avait réclamé la dictature du comité de salut public; les montagnards organisèrent cette dictature après qu'ils se furent assurés que Danton en serait exclu. Ils l'avaient nommé, le 25 juillet, président de l'assemblée. Cette élection constata la ruine de son crédit. Il eut 161 voix sur 186 votans : les chiffres les plus faibles qu'un président eût encore réunis. Son rôle était fini. Tout ce qui l'avait perdu : son empirisme, le décousu de sa vie, ses revirements soudains, l'exubérance de sa parole, le prestige même de son audace, le ton de commandement, ce fond d'homme d'État qui se

(1) J'ai employé pour cette étude les ouvrages généraux de Louis Blanc, de Quinet, de M. Taine; les monographies de MM. Hamel sur *Robespierre;* Robinet sur le *Procès des Dantonistes;* d'Héricault sur la *Révolution de thermidor;* de Martel sur *Fouché;* colonel Jung sur *Bonaparte;* Frédéric Masson sur le *Département des affaires étrangères;* les papiers trouvés chez Robespierre, les correspondances de Barthélemy, publiées par M. Kaulek; celles des envoyés de Venise, publiées par Romanin; les Mémoires de Thibaudeau, de Miot, de Ségur; les documens manuscrits des Affaires étrangères et des Archives nationales.

découvrait jusque dans ses discours les plus véhémens et annonçait, dans le tribun, le gouvernant et le maître, tout cela, par contraste, fit ressortir peu à peu et éclaira comme de reflet la figure terne et le personnage étriqué de Robespierre. Robespierre se présentait comme un philosophe ennemi des grands, méconnu des heureux et des riches, à l'aise et à sa place seulement parmi les petites gens, inquiet des forts, rogue avec les hautains, empressé près des humbles, toujours préoccupé de leur bonheur, austère, sentimental, sans gaîté, par-dessus tout probe, sobre, chaste, économe, incorruptible, ce qui lui élevait un piédestal de vertu dans un siècle de libertinage cynique et de vénalité. Il est le zélateur de cette égalité jalouse qui, sous prétexte de niveler le monde, l'avilit devant soi. Mais ce *moi* haineux et haïssable, dont il fait son dieu, il le dissimule dans une sorte d'effusion de son âme en celle du peuple. Sincère d'ailleurs en ce sophisme de sa mission, il se croit appelé à régénérer le monde. Il porte le secret du salut de l'humanité. Il le révélera quand l'heure sera venue; il agit avec la certitude qu'il le possède. Il a, dans sa pensée, un fond de mystère qui attire les imaginations; dans sa parole, un fond de dogme qui subjugue les esprits; dans sa conduite, une logique qui les enchaîne. La clarté est funeste dans les révolutions : elle ne montre que des abîmes et des chemins périlleux; Danton était trop clair et trop définitif. Il montrait trop de hâte d'achever la révolution; il laissait trop peu de champ aux utopistes et aux brouillons.

« Vous demandez, s'écriait Jean-Jacques, s'il existait un complot. Oui, sans doute, il en existe un, et tel qu'il n'y en eut jamais et qu'il n'y en aura jamais de semblable. » C'est le complot de la nature des choses contre l'utopie. C'est ce complot-là qui empêchait l'ordre de sortir du règne des anarchistes et le bonheur du genre humain du règne des révolutionnaires. Robespierre le dénonçait incessamment. La délation était tout son génie; mais ce génie était précisément celui qu'il fallait pour devenir prophète au club des jacobins. Robespierre rejetait sur les ennemis de la secte l'impuissance qui était le fait des sectaires eux-mêmes. Leur vanité, leurs chimères, leurs haines, tout incitait les sectaires à le croire. Chacun d'eux s'exaltait et se divinisait en lui. Son prestige se soutenait du préjugé de tous. Robespierre s'insinuait avec cette fourberie consommée que les plus fameux imposteurs ont mêlée au fanatisme. Il se proposait au peuple comme le dictateur fidèle de ses volontés. Avançant ainsi devant la foule, précédant l'arche et semblant conduire le cortège, il donnait à ceux qui le poussaient l'illusion d'une marche rigide, droit devant lui, parce qu'il marchait droit devant eux. A l'inverse de ces généraux d'armée qui

s'attribuent l'honneur d'une victoire remportée par leurs soldats et se vantent d'avoir disposé des actions dont ils ne sont que les témoins, Robespierre transformait son avènement même en un sacrifice perpétuel de sa personne à la cause populaire.

Il menait le club des jacobins, maîtrisait la Convention et gouvernait le comité de salut public; mais il n'agissait que pour fanatiser, et il ne régnait que par la guillotine. C'est toute la Terreur, et c'est aussi toute l'œuvre de Robespierre. La Convention et le comité de salut public firent, en même temps, autre chose : la Convention décréta et le comité organisa la défense nationale; mais Robespierre n'y fut pour rien, et la Terreur n'y intervint que pour la paralyser. Le comité de salut public était, dans son intérieur, un conseil fort discordant. Il se composait de douze hommes, tous passionnés, mais de passions diverses, dont l'omnipotence commune ne fit qu'attiser les rivalités et aiguiser les dissidences. D'un côté, les fanatiques, les *triumvirs,* comme on les nomme, qui ont le département de la Terreur. Robespierre, avec ses deux séides : Couthon, qui est son audace, et Saint-Just, qui est sa pensée. Derrière eux, les épiant, les éperonnant, leur soufflant la mort, les hommes de sang. Billaud-Varennes et Collot-d'Herbois. Puis, pour compléter le groupe des terroristes, Prieur de la Marne, leur émissaire; Hérault-Séchelles, leur complice; Barère, leur coryphée; ces deux-là prêts à tout : Hérault, pour qu'on le laisse vivre; Barère, pour qu'on le laisse déclamer : intelligence servile, plume prostituée, parole esclave, conscience vide, œil sans regard, bouche toujours souriante au mensonge. Ils forment la majorité, mais c'est en dehors d'eux que s'opère la vraie besogne d'État. Tout l'État est dans les armées; c'est le groupe des hommes de la guerre qui fait l'efficace du comité : Robert Lindet, né administrateur; Prieur de la Côte-d'Or, officier du génie; Jean-Bon-Saint-André, ci-devant pasteur au désert, fait pour l'action. Au milieu d'eux, représentant dans la révolution la race des grands serviteurs de l'État, comme Robespierre y représente celle des sophistes funestes, Carnot.

Son entrée au comité, qui sauva les affaires et sauva le comité même de l'exécration de l'histoire, se fit par une sorte d'inconséquence forcée des terroristes. On était au milieu d'août, pressé par la défaite, étourdi par le désordre même des efforts de la défense. Il fallait un homme pour la guerre, car la guerre ne s'ordonne point avec des phrases, et les décrets n'y sauraient suffire. Les terroristes redoutaient les militaires : ils en peuplaient les prisons, ils condamnaient les généraux vaincus et suspectaient les vainqueurs. Mais ils craignaient davantage Pitt et les émigrés. La peur, qui décidait de tout, décida du choix de Carnot, et ce fut Barère qui le proposa. Ce Figaro sanguinaire ne croyait point à ses gascon-

nades. Carnot et Prieur de la Côte-d'Or furent adjoints au comité le 14 août. Carnot était pur et effacé; il paraissait modeste; il n'avait pas l'allure militaire. La Convention l'accepta sans méfiance. Robespierre le subit. Carnot considérait que la révolution ne pouvait pas reculer sans s'anéantir. Son idéal républicain lui voilait les horreurs de la république. Dans le péril national, il n'envisagea que les nécessités de la défense. Il se renferma dans son rôle, se fit une sorte de stoïcisme d'État et s'imposa, comme un devoir de sa charge, cette capitulation de son humanité : laissant les terroristes guillotiner, pourvu qu'ils le laissassent défendre la France. Robespierre et Carnot vécurent ainsi près d'une année côte à côte, s'exécrant davantage, Robespierre à mesure que Carnot rendait plus de services; Carnot, à mesure que Robespierre commettait plus de crimes. « Je m'étais mis, rapporte Carnot, en position de l'appeler tyran toutes les fois que je lui parlais. » — « Ta tête, lui répondit un jour Robespierre, tombera au premier revers de nos armées! — Si je pouvais seulement, avouait-il à un de ses confidens, arriver à comprendre quelque chose à ces maudites affaires militaires, afin d'être en état de me débarrasser de cet homme insupportable! »

Ils ne faisaient guère que se coudoyer et ne travaillaient ensemble que dans les formalités. Le comité, ayant réduit les ministres à l'emploi de commis aux écritures, fut très vite débordé par les affaires. Le travail se divisa par la force des choses, et se divisa de plus en plus par le jeu même de l'institution et par l'opposition des caractères. Chacun y trouva son compte, les uns pour leurs passions, les autres pour leur conscience. Les triumvirs s'attribuèrent la haute politique révolutionnaire, les grands décrets de proscription et de massacres : c'est de leur officine que partirent les mesures chimériques ou atroces, improvisées au jour le jour, sous le coup de la colère ou de l'effroi, sous les suggestions de la jalousie ou dans le délire de la fièvre. Robespierre, dans les grandes occasions, Barère dans les communes, exposaient ces propositions à la tribune, les rattachant, après coup, à de vagues théories de nivellement humanitaire, et masquant de prétextes hypocrites l'arbitraire de leur tyrannie. Billaud et Collot suivaient la correspondance terroriste des départemens. Hérault, par calcul, Prieur de la Marne, par aptitude, se chargeaient volontiers des missions à l'intérieur. Jean-Bon prit la marine; Lindet et Prieur de la Côte-d'Or, les approvisionnemens; Carnot, l'organisation et les mouvemens des armées. Ils eurent des bureaux sous leurs ordres pour la levée et le rassemblement des troupes de terre, pour la flotte, pour les manufactures d'armes, pour les subsistances militaires et les munitions.

Le comité se réunissait, surtout dans les premiers mois, le matin à huit heures, et délibérait, lorsqu'il y avait lieu, sur les affaires générales. Les commissaires se rendaient ensuite dans leurs bureaux, leurs sections, comme on disait, pour y travailler. Vers une heure, ils allaient à la Convention. Les séances étaient courtes. Vers sept heures, les commissaires revenaient à leurs sections, et, dans la nuit, ils se rassemblaient en comité pour expédier les résolutions à prendre en commun. Ces réunions devinrent vite insignifiantes, puis elles devinrent rares. En réalité, il y eut dans le comité deux conseils qui siégeaient et agissaient chacun de son côté : les terroristes évitant de se compromettre dans les affaires de la guerre, les militaires répugnant à se souiller dans les affaires de la Terreur. Comme il fallait cependant conserver une apparence de délibération, on décida que, pour la validité d'un ordre, trois signatures suffiraient : sur ces trois signatures, la première, celle du commissaire spécial, était seule effective ; les autres n'étaient, la plupart du temps, que des *visas*. « Chacun, rapporte Carnot, expédiait lui-même ou faisait expédier dans ses bureaux les affaires qui étaient attribuées à sa compétence et les apportait à la signature ordinairement vers les deux ou trois heures du matin. »

II.

Il restait un ministre des affaires étrangères, Deforgues, qui ne faisait rien, sinon supplier le comité de lui donner des ordres. Le comité avait d'autres objets en tête. Barère, que l'on avait placé dans la section des relations extérieures, n'y comprenait rien ; Hérault, qui y avait été appelé du temps de Danton et que l'on y avait laissé, ne songeait qu'à éviter, par son inaction même, la suspicion de dantonisme et de diplomatie, suspicion déjà dangereuse et bientôt mortelle. Dans le fait, il n'y avait plus de négociations. Robespierre édicta qu'en principe il n'y en devait plus avoir. Il fit prendre, le 16 septembre 1793, un arrêté posant « des bases provisoires diplomatiques » : Pendant la durée de la guerre, la république n'aura de relations suivies qu'avec les États-Unis d'Amérique et les cantons suisses ; partout ailleurs que dans ces confédérations républicaines, elle n'emploiera que des agens secrets, des secrétaires de légation et des chargés d'affaires. Ces envoyés n'emporteront point d'instructions écrites. Cette disposition était inspirée par l'aventure de Maret et de Sémonville, que la cour de Vienne avait fait enlever pour s'emparer de leurs papiers et pour découvrir les plans de la république. Rien de plus aisé, d'ailleurs, à un gouvernement sans vues et sans amis que de s'en tenir à ces « bases diplomatiques » de Robespierre. L'arrêté du 16 septembre était un aveu emphatique d'impuissance.

Le même jour, tous les ci-devant nobles qui pouvaient se trouver encore dans les emplois diplomatiques ou consulaires furent révoqués. Les agens firent leurs preuves de ci-devant roture, mais ils n'en furent ni mieux instruits, ni mieux payés. Leurs traitemens, rongés par le discrédit des assignats, ne leur parvenaient que très irrégulièrement. Depuis que Danton n'était plus aux affaires, ils ne recevaient plus de directions. Leur correspondance, à partir du mois de juillet 1793, est une continuelle doléance sur ces deux articles, celui des ordres et celui de l'argent. A Constantinople, Descorches, que tout le monde accusait de corrompre le Divan, se voyait réduit à emprunter aux Turcs. Des frégates françaises de la station du Levant, étant en détresse, s'adressèrent à lui : « Sans moyens pour moi-même, rapporte-t-il, quel extrême embarras! Nulle ressource possible dans le commerce. Je confiai ma peine au reis-effendi, et aussitôt le grand seigneur ordonna qu'on me delivrât les fonds dont j'avais besoin. Deux fois il m'a rendu le même service. »

Le 4 octobre, Deforgues sollicita une décision sur les affaires de son département « dont la marche se trouve arrêtée depuis quelque temps. » Le comité eut alors une velléité d'action diplomatique. Il songea à organiser les émissaires secrets dont l'arrêté du 16 septembre avait décidé l'expédition. L'objet de ces émissaires devait être de renseigner le comité sur les dissensions des coalisés et de préparer à la république les moyens d'en profiter. Deforgues en écrivit, le 25 octobre, à Barthélemy, qui, dans son ambassade de Suisse, était le véritable ministre du dehors de la république : « Si, disait-il, on faisait entrevoir à telle puissance la possibilité de la dédommager de ses pertes, à telle autre celle de s'agrandir aux dépens de l'un de ses alliés, il est vraisemblable qu'on parviendrait bientôt à les desunir. » Cette dépêche montre qu'il y avait encore des gens prêts à sacrifier les principes aux intérêts, à s'approprier l'ancienne intrigue diplomatique et à faire marché de peuples et de territoires pour transiger avec les rois. Ces transactions étaient dans les nécessités de la politique, mais elles n'étaient point dans le *Contrat social*, et si on les accorde aisément avec les desseins de Danton, on ne saurait les accommoder aux dogmes de Robespierre. Toujours est-il qu'il n'y fut point donné de suite. Barthélemy répondit qu'il n'avait reçu aucune insinuation pacifique, qu'il n'entretenait « aucune correspondance » avec les pays ennemis, que toute correspondance même lui semblait, pour le moment, impraticable, à cause de « l'inquisition » que les gouvernemens exerçaient « sur tous les mouvemens des patriotes, des étrangers, des voyageurs et particulièrement sur les communications épistolaires. »

Sous l'empire des mêmes pensées qui avaient fait écrire à Barthélemy, le comité arrêta, le 11 octobre, qu'un crédit de 4 millions serait ouvert à Descorches « pour aplanir les difficultés » à Constantinople et persuader les Turcs de déclarer la guerre à l'Autriche. Descorches fut avisé, les 23 et 25 octobre, que si ces quatre millions ne suffisaient pas, il pouvait s'engager à de plus grands sacrifices. Cette dépêche partit trop tard. Le Divan avait appris la chute de Toulon, et l'ambassadeur russe, Koutousof, qui fit son entrée à Constantinople vers la fin de septembre, parvint vite, par ses présens et par ses menaces, à « faire évaporer les fumées qui étaient montées à la tête des Turcs. » Les 4 millions, d'ailleurs, n'arrivèrent pas : « Au point où en sont les esprits, écrivait Descorches, le 6 janvier 1794, la solution du problème est, je crois, dans les événemens. Que Toulon soit repris, comme nous nous en flattons dès à présent, qu'une flotte de la république nous rouvre la Méditerranée, et nous ferons ici ce que nous voudrons. » Les démarches de Descorches ne furent cependant pas perdues. Elles fournirent à la grande Catherine un prétexte pour refuser d'envoyer des Russes sur le Rhin : « Je ne puis, écrivait-elle en janvier 1794, car j'ai à attendre à tout moment d'avoir affaire aux Turcs. Descorches prêche la guerre avec les deux cours impériales à la fois. Or de ce salmigondis, il résulte que je dois être sur mes gardes et ne saurais faire marcher mes troupes dans des pays lointains en grand nombre. »

Cette annonce de 4 millions à Descorches épuisa toutes les ressources diplomatiques du comité de Robespierre. Le comité de Danton avait approuvé, le 16 mai, un projet de traité de neutralité armée et d'alliance éventuelle avec la Suède. Ce traité promettait aux Suédois, en cas de guerre commune, un subside de 18 millions tournois par an. Staël avait envoyé le traité à Stockholm, puis il était parti lui-même pour la Suisse après la révolution du 2 juin. Il réclama la ratification de son traité et ne parvint pas à l'obtenir. La republique était trop à court d'argent pour payer des subsides. Le comité se contenta de recommander aux Suédois et aux Danois la défense de leur propre neutralité, c'est-à-dire de leur indépendance et de leurs intérêts. Il régla, avec ces deux nations, les rapports, bien réduits, du commerce français. Grouvelle résidait officieusement à Copenhague et trouvait dans le ministre Bernstorff un homme disposé à procurer, le moment venu, la paix générale. Mais il ne savait que répondre aux insinuations qu'il recevait, n'ayant, disait-il, sur les plans de la république que « des présomptions très bornées. » Il demanda qu'on l'éclairât. Deforgues lui écrivit, le 23 novembre, qu'en attendant « qu'un plan général fût définitivement adopté, » il s'en référait à ses lettres antérieures.

Les patriotes polonais s'agitaient et conspiraient une prise d'armes contre la Russie. Ils avaient des émissaires à Paris; un agent républicain, intelligent et informé, Parandier, les observait et correspondait avec eux. Ils sollicitaient un subside de 12 millions. Parandier appuyait leur demande : « Une révolution en Pologne, disait-il, seconderait la politique française,» retiendrait les Russes dans le Nord, y attirerait les Prussiens, inquiéterait les Autrichiens. Une Pologne indépendante entrait dans le système de la France, qui devait être de s'environner, au-delà du Rhin, « d'une ceinture de républiques fédératives. » Rien ne fit : « Les affaires de Pologne, considérées isolément, paraissaient alors si désespérées, écrit un témoin; la position des réfugiés polonais, quoiqu'avec une meilleure cause, paraissait si semblable à celle de nos émigrés, et nos moyens d'influence directs étaient si précaires et si faibles, que le ministre ne crut pas, pour le moment, devoir flatter des espérances qu'il eût été peut-être impossible de réaliser. »

Cacault, toléré à Florence, en expédiait une correspondance bien nourrie ; mais peut-être, disait-on au ministère, vaudrait-il mieux que Florence et Gênes fussent ennemies, « car c'est par là qu'il faudra pénétrer tôt ou tard pour venger les injures multiples de l'évêque de Rome. » A Venise, Noël, exclu comme étranger de la société des membres du sénat, et proscrit, comme Français, de celle du corps diplomatique, n'avait de communication avec personne et se voyait condamné à une existence « obscure et humiliante. » Soulavie ne faisait à Genève que des sottises. Genet, qui en fit davantage aux États-Unis, fut rappelé le 16 octobre : « Nos rapports avec les puissances étrangères, écrivait Deforgues, sont ceux d'une place assiégée. »

Tel était le vide des affaires. Robespierre, qui en avait, après coup, formulé le principe, jugea opportun d'en développer la théorie. Il lui importait de se poser en homme d'État. Il voulait prouver à la France que le génie politique de la révolution n'était pas mort avec Brissot et ne s'était pas effacé avec Danton. Il prétendait surprendre l'Europe en prouvant que l'homme le plus inaccessible à la corruption des cours était, en même temps, le juge le plus perspicace de leur duplicité. Il fit rassembler des notes par les commis des affaires étrangères et rédigea de la sorte un grand discours, qu'il lut à la Convention, le 27 brumaire-17 novembre 1793. Il loua les petits États neutres, la petite bourgeoisie européenne. Cette tradition de la politique royale s'accommodait de soi-même à son tempérament. Il rassura les Suisses, caressa les Américains, dénonça l'ambition artificieuse de Catherine et montra aux puissances secondaires le danger que leur ferait courir la chute de la France. Toute cette partie, très classique d'ailleurs, était écrite de l'encre des bureaux :

« Supposons la France anéantie ou démembrée, le monde politique s'écroule. Otez cet allié puissant et nécessaire qui garantissait l'indépendance des médiocres États contre les grands despotes, l'Europe entière est asservie ; les petits princes germaniques, les villes réputées libres de l'Allemagne sont engloutis par les maisons rivales d'Autriche et de Brandebourg, le Turc est repoussé au-delà du Bosphore. Venise perd ses richesses, son commerce et sa considération... Gênes est effacée... » Robespierre soulignait l'éloge du Turc, « l'utile et fidèle allié de la France. » Le maître, en effet, avait écrit : « Ne vous appuyez avec confiance ni sur vos alliés, ni sur vos voisins. Vous n'en avez qu'un seul sur lequel vous puissiez compter, c'est le Grand Seigneur (1)... » La conclusion était qu'il fallait consolider le gouvernement républicain, et, le 18 novembre, Robespierre fit décréter que, « terrible envers ses ennemis, généreuse avec ses alliés, juste envers tous les peuples, » la république exécuterait fidèlement et s'efforcerait de resserrer encore les traités qui la liaient à la Suisse et aux États-Unis, et qu'elle ferait respecter par ses citoyens le territoire des nations alliées et neutres. Le comité se conforma à ce décret dans ses relations avec la Suisse et avec les États-Unis. Pour le reste, le discours de Robespierre n'était qu'une dissertation morte. Rien de ce qui suivit n'autorise à croire que Robespierre ait songé à pactiser avec l'Europe, à traiter de la paix sur le pied du *statu quo ante*, à cesser de faire aux États une guerre de prosélytisme ; qu'il ait pensé à ériger la France républicaine en tutrice de l'équilibre européen ; qu'il ait entendu renoncer aux conquêtes même révolutionnaires, en un mot, qu'il se soit approprié la politique que Danton avait fait consacrer par le décret du 13 avril. On sait peu de chose de l'histoire de la révolution et l'on y comprend moins encore si l'on s'en tient à la lettre des harangues de tribune, des affiches et des manifestes. Il faut considérer les actes. Ceux du gouvernement de l'an II conduisaient à la guerre à outrance et au bouleversement de toute l'Europe. Robespierre avait l'esprit trop court pour apercevoir que le plan de conquête qu'il attribuait aux monarchies, la république allait l'accomplir au profit de la France. Il n'avait de la logique que les formules ; les lignes de sa pensée étaient comme celles des géomètres qui ne sont ni larges ni profondes et qui ne paraissent aller si loin que parce qu'elles ne mènent à rien. Robespierre songeait si peu à négocier et à suspendre, sauf en Suisse et aux États-Unis, la guerre de prosélytisme, que, trois semaines après cette dissertation de chancellerie, il prononça, le 15 frimaire-5 décembre, une diatribe contre tous les monarques. Cet ouvrage-là était bien de son cru. « Les rois sont le chef-d'œuvre

(1) Rousseau, *Du Gouvernement de la Pologne*, ch. xv.

de la corruption humaine... L'arrêt de mort des tyrans dormait oublié dans les cœurs abattus des timides mortels, nous l'avons mis à exécution. » La Convention avait voté l'impression et la traduction du discours du 17 novembre qui réprouvait la propagande et invitait l'Europe à la paix; elle vota l'impression et la traduction du discours du 5 décembre, qui ne laissait aux rois, sans distinction de grands ou de petits, que le choix de la victoire ou de la guillotine. Les considérations de Robespierre sur l'équilibre européen n'avaient pas plus de valeur pacifique que ses homélies humanitaires n'en avaient de philanthropique.

Deforgues continua de dresser des plans de négociation et de solliciter des ordres. Ses desseins, comme il le reconnaissait, étaient empreints du machiavélisme le plus pur; mais, disait-il, il convient de parler aux « monstres qui gouvernent l'Europe... un langage qu'ils puissent entendre. » Il proposait d'entamer des affaires avec tout le monde à la fois et de tromper tout le monde, à l'exception de la Prusse; encore faudrait-il battre cette puissance pour l'obliger à traiter. On leurrerait l'Autriche en lui offrant la Bavière; l'Angleterre, en lui offrant les Antilles; la Sardaigne, en lui offrant le Milanais. Le projet se résumait en ces propositions : Angleterre et Autriche à exterminer, Bourbons d'Espagne à renverser, Hollande à ruiner, Prusse à vaincre, Russie à observer; Portugal, Italie, Allemagne, à intimider et à contenir; Suède, Danemark, États-Unis, Gênes, Venise, Genève, Suisse, Porte ottomane, à liguer et à réunir, au moins dans la neutralité. C'était l'appropriation aux circonstances du plan que les bureaux des affaires étrangères ne cessaient de préconiser depuis le commencement de la révolution, dont Dumouriez avait tâché de former un système et que Danton s'était assimilé. Deforgues en fit un exposé le 2 décembre 1793; il le renouvela en termes plus pressans, le 24 janvier 1794, mais sans plus de succès.

« A Dieu ne plaise, écrivait le 11 novembre celui des membres du comité qui passait pour le plus enclin à la diplomatie, Hérault, à Dieu ne plaise que nous pensions à entamer aucune négociation avec des despotes stupides et féroces qui ne doivent recevoir de nous que la mort pour toute transaction; mais, au moins, nous pouvons désirer d'être mieux instruits que nous ne l'avons été jusqu'à présent. » Carnot le réclamait avec insistance pour ses opérations militaires. Le comité revint aux agens secrets, qui étaient la seule combinaison praticable. Barthélemy fut chargé d'organiser ce service de renseignemens et d'en rassembler tous les fils. Il y réussit, non sans de grands efforts, dans l'hiver de 1793-1794, grâce au zèle et aux connaissances militaires de son secrétaire, Bacher, à l'activité de ses correspondans de Suisse, de Rivalz, en particulier. Il y eut

trois agens en Angleterre. Un ancien diplomate, d'un esprit ouvert, Caillard, écrivait d'Altona. Leurs rapports, joints à ceux de Grouvelle, à Copenhague, et de Parandier, à Leipzig, complétaient, sur les affaires d'Allemagne et de Pologne, un ensemble d'informations qui permit bientôt à Carnot de suivre et même de pressentir les grands mouvemens des coalisés.

Mais ces observateurs, gens circonspects par tempérament et par profession, ne répondaient nullement à l'esprit de l'arrêté de septembre. Ils renseignaient, ils n'agissaient pas. Deforgues eut l'ordre d'élaborer un plan plus vaste, plus révolutionnaire, plus conforme enfin, sinon au discours du 17 novembre, au moins à l'ensemble de la politique de Robespierre. « Les agens au dehors, dit un mémoire présenté au comité, ne doivent pas espérer grand fruit de leur mission, du moins quant à présent ; on ne peut compter qu'ils nous feront des amis. Les peuples ont le manteau du despotisme sur les yeux, et les événemens actuels ne sont pas faits pour le faire tomber. Mais s'ils ne nous font pas de bien, il faut qu'ils s'occupent de faire du mal à nos ennemis. » Des missions qui mêlaient l'espionnage, le prosélytisme, l'embauchage, la sédition, furent confiées, en conséquence, à une troupe d'émissaires, triés sur le volet, parmi les plus déterminés propagandistes des clubs. Ils étaient quarante-cinq à la fin de décembre. Leur nombre s'éleva jusqu'à cent vingt dans le cours de l'hiver. Leur correspondance est énorme, mais elle est consacrée presque exclusivement à la surveillance intérieure et à la propagande terroriste. Un très petit nombre de ces agens parvint à passer les frontières. Celles d'Espagne leur demeurèrent infranchissables. Plusieurs se répandirent en Allemagne : cinq ou six seulement ont laissé des lettres. Une trentaine partirent pour des destinations inconnues et n'écrivirent jamais. Les dépenses secrètes d'octobre 1793 à mai 1794 ne s'élèvent d'ailleurs qu'à 500,000 livres en assignats, et cette somme fut employée surtout à fomenter des agitations en France. Au fond, rien de suivi, rien de concerté, rien d'efficace en ces velléités de révolution cosmopolite.

III.

Cependant l'essentiel, la défense nationale, s'accomplissait, entre les mains de Carnot et de ses collaborateurs, par l'effort naturel de la nation française. « La volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique, » avait écrit Rousseau. C'était l'axiome fondamental de sa cité utopique. « Voulez-vous, ajoutait-il, que la volonté générale soit accomplie, faites que toutes les volontés

particulières s'y rapportent, et comme la vertu n'est que la conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu (1). » La vertu, c'est moi! pensait Robespierre. Il en concluait que la volonté générale voulait son règne. Comme la France s'y montrait rebelle, il tuait pour que la peur contraignît les Français à vouloir la vertu. Or il y avait bien réellement dans le pays, cette année-là, une volonté générale des Français, la plus déclarée, la plus constante, la plus salutaire qu'eût jamais manifestée une nation, et elle n'errait point. Mais elle n'était point que les terroristes régnassent en écorchant et en déformant la France. Elle était que la France fût indépendante, que les ennemis fussent chassés hors des frontières, que les émigrés ne rentrassent point avec l'ancien régime, que les *droits de l'homme* prévalussent, que la république triomphât, que la révolution fût garantie. Tout cela ne se pouvait obtenir que par la guerre ; c'est pourquoi il suffit d'appeler à la direction de la guerre un agent intelligent et probe de l'État pour que la nation s'ordonnât en armées disciplinées et vaillantes. La Terreur opérait simultanément avec la défense; mais elle opérait un autre ouvrage.

Au mois de janvier 1794, le territoire de la France était délivré, l'armée vendéenne écrasée, les seditions royalistes étouffées, les insurrections fédéralistes anéanties, Louis XVI et Marie-Antoinette n'existaient plus, les frères de Louis XVI étaient reniés ou abandonnés de l'Europe, les émigrés dispersés ou enrégimentés en mercenaires, la France les exécrait, l'Europe les délaissait. La nation française entière était en armes; les troupes s'exerçaient rapidement sous des chefs consacrés par la victoire. Hoche, Jourdan, Pichegru, Marceau, Kléber, Bonaparte venaient de surgir. Le temps des épreuves était passé, rapporte Soult : les armées étaient mûres pour l'offensive, et elles s'y disposaient. La coalition, un instant formidable, vacillait de nouveau et se lézardait. L'Espagne insinuait la paix en Danemark, la Prusse et la Hollande l'insinuaient en Suisse, les petits états d'Allemagne l'insinuaient partout. — Le roi de Prusse est las de la guerre, répétait Bernstorff à Grouvelle : si on lui avait promis de ne point passer le Rhin, il se serait retiré; il borne son rôle à défendre l'empire. Bernstorff offrait d'appuyer toutes les démarches qui seraient faites en vue de la paix. Il ne le proposait, disait-il, qu'à bon escient, et après s'être assuré que la pensée de la paix générale « était devenue, non une simple hypothèse, mais une mesure susceptible de quelque effet, du moment qu'elle ne paraîtrait pas devoir être repoussée par la France. »

(1) *Contrat social*, liv. II, ch. III. — *Discours sur l'économie politique.*

Les cours voyaient le pouvoir se concentrer en France. Jugeant ce gouvernement à la portée de ses coups, elles le jugeaient très puissant. Les causes profondes de la défense nationale de la France leur échappaient; elles ne savaient rien comprendre que par l'action de l'intrigue ou par celle du génie ; il leur fallait un protagoniste. Elles attendaient depuis près de deux ans le dictateur qui, selon tous les précédens, devait mettre fin à la révolution en usurpant la république. Dès qu'elles virent Robespierre sortir de la foule des demagogues, elles l'isolèrent aussitôt, rabaissèrent tout autour de lui et le grandirent démesurément, empressées de faire rentrer cette révolution inexplicable dans les explications coutumières de l'histoire, et comme soulagées d'apercevoir un homme. Les assimilations historiques, depuis les révolutions de Rome jusqu'à celle d'Angleterre, la plus récente et la mieux connue, entretenaient ce travail de fantasmagorie. Tout le monde en Europe avait lu l'*Essai sur les mœurs*. Princes, diplomates, généraux, ministres avaient, en apprenant le français, récité ou bégayé au moins l'oraison funèbre de la reine d'Angleterre. Ils étaient prévenus, et c'est le fantôme de Cromwell devant les yeux, qu'ils consideraient l'image vague et incertaine de Robespierre que leur présentaient leurs gazettes. Tout leur semblait trahir en lui « le fanatique et le fourbe » de Voltaire, « l'hypocrite raffiné » de Bossuet; ils y ajoutèrent la profondeur, l'audace, la politique. Dans ses discours, même les plus creux, et jusque dans ses injures aux rois, ils découvrirent cet « appât de la liberté » qui sert à prendre les multitudes, ces « mille personnages divers, » ce docteur et ce prophète, qui servent à les conduire ; ils attribuèrent de la subtilité à ses actes les plus atroces et ils y reconnurent les moyens, encore mystérieux, de quelque grande entreprise que la fin justifierait. C'était leur morale, elle ne les offusquait point chez autrui, même sous cette figure. « Toutes les nations, avait dit Voltaire, courtisèrent à l'envi le protecteur. » Les cours attendaient seulement, pour courtiser Robespierre, qu'il daignât se révéler.

Si la Terreur n'était qu'un moyen de salut public, il fallait qu'elle cessât alors. Mais la Terreur n'avait pas d'autre motif que d'établir et de soutenir la suprématie des terroristes; elle devint plus féroce à mesure qu'elle parut plus inutile. Tous les ennemis de la république étaient brisés ; il restait encore des factions dans la république ; c'est contre ces factions que se tourna Robespierre, croyant n'avoir plus qu'elles à redouter. Il y avait les hébertistes, hiérophantes cyniques du culte crapuleux de la nature, qui prétendaient pousser jusqu'à son terme la souveraineté du *moi :* ils étaient la logique vivante de la Commune, et ils se proposaient d'accomplir la révo-

lution en la débauchant dans une grande orgie. Il y avait les démocrates autoritaires, les politiques et les pitoyables, ceux qui, avec Danton, jugeaient que l'on avait assez versé de sang, que l'œuvre de terreur était achevée, que le temps était venu d'arrêter la révolution et d'organiser la république. Le puritain propret, en Robespierre, abhorrait Hébert, Chaumette et les mystères de leur Raison lascive; le rhéteur, rampant sur les mots vides, détestait et redoutait la sève, la force d'action, l'invention pratique, l'esprit d'État, l'extraordinaire puissance d'assimilation que manifestait Danton. Hébertistes et dantonistes le menaçaient; il résolut de les perdre les uns par les autres.

Ce dessein voulait que la guerre continuât, car la guerre seule, avec ses périls, ses crises, son accompagnement sourd de complots, pouvait légitimer le gouvernement révolutionnaire. C'est pourquoi, le 22 janvier 1794, Barère, annonçant la libération complète de la frontière de l'est, ajouta : « Dans les guerres ordinaires, après de pareils succès, on eût obtenu la paix. Les guerres des rois n'étaient que des tournois ensanglantés. Mais dans la guerre de la liberté, il n'est qu'un moyen, c'est d'exterminer les despotes... Qui donc ose parler de paix? Les aristocrates, les modérantins, les riches, les conspirateurs, les prétendus patriotes... Il faut la paix aux monarchies, il faut l'énergie guerrière aux républiques. » Le 13 mars, Saint-Just dénonça à la vengeance du peuple deux factions, soudoyées par l'étranger, qui convoitaient la république, l'une pour la bouleverser, l'autre pour la corrompre. La Convention déclara tous les factieux traîtres à la patrie. Le 24 mars, Hébert et ses séides furent exécutés; le 5 avril, Danton et ses amis les suivirent sur l'échafaud.

Durant ces opérations, la politique chômait. Deforgues minutait des dépêches que le comité ne lisait point. Il obtint, à grand'peine, vers la fin de janvier, l'autorisation de répondre aux demandes réitérées d'instructions que lui adressait Grouvelle, au sujet des ouvertures secrètes du ministre espagnol à Copenhague. La réponse, qui est du 1er février 1794, fut que les insinuations de l'Espagne ne semblaient pas sérieuses et que le temps des négociations n'était pas arrivé. Staël vint à Copenhague; il y conclut avec le Danemark un traité de neutralité armée. C'était le premier chapitre d'une ligue des neutres. Un des secrétaires de Staël apporta le traité à Paris, annonça que la Suède armait 8 vaisseaux et 4 frégates, et rappela que la république avait promis des subsides. On ne l'écouta point. A Constantinople, Descorches attendait toujours ses quatre millions, et ne recevait pas même de dépêches. Cet envoyé, dit un mémoire de 1795, « était à peu près oublié et aban-

donné par le gouvernement. Les intrigues de nos ennemis le serraient de toutes parts ; il était dénué absolument de moyens pécuniaires. » Pendant les mois de mars, avril, mai, l'agent des patriotes polonais à Paris, Barss, multiplia ses démarches, et remit notes sur notes, soutenu, de loin, par les rapports de Parandier, et de près par Reinhard qui, rentré dans les bureaux, y suivait la correspondance de Pologne. Les Polonais avaient d'abord demandé 12 millions. Le 28 avril, Reinhard écrivit au comité qu'une somme de 500,000 livres leur serait infiniment secourable. Le comité en délibéra et voici sa réponse : « Point de fonds à envoyer. Des républicains armés disposent de toutes les richesses du pays. On peut entendre l'agent polonais, mais on n'a rien à traiter avec lui... on peut écouter sans rien promettre... »

Dans ces conditions, un ministre des affaires étrangères devenait superflu. Le 1er avril, le comité fit décréter qu'il n'y en aurait plus ; le 2, il fit arrêter Deforgues, suspect de dantonisme; le 9, il institua un commissaire des relations extérieures, simple expéditionnaire. Robespierre présenta, pour cet emploi, un petit avocat de Lons-le-Saunier, Buchot, ignorant, stupide et de manières ignobles. La diplomatie était nulle, cet homme de rien se trouvait à sa place. Cependant la révolution polonaise allait éclater. Tous les nœuds de la guerre et de la politique se formaient en Pologne. Reinhard revint à la charge. Il fit décider, à la fin de mai, que trois agens secrets seraient envoyés en Pologne pour s'assurer des sentimens de Kosciuszko. Avant de soutenir cet allié, le plus utile de tous et le plus désintéressé, le comité voulait savoir s'il était pur et s'il pensait correctement sur le contrat social. Reinhard insinua que, quelles que fussent leurs opinions, les Polonais « se battaient de bonne foi contre leurs ennemis qui étaient aussi les nôtres. » Il proposa de leur envoyer 300,000 livres, et de leur servir un subside de 140,000 livres pendant quatre mois : « On nous fait déjà, disait-il, l'honneur de nous accuser d'avoir prodigué des millions pour faire naître cette révolution. En sacrifiant un seul million, peut-être, nous la sauverions. » Les émissaires ne partirent point, et l'affaire resta en suspens jusqu'au 13 juillet. Ce jour-là, Barss eut enfin une audience du comité, mais il n'en rapporta pas même des encouragemens. « La France, lui répondit-on, ne fera pas sortir la moindre parcelle d'or, elle ne risquera pas la vie d'un seul homme pour consolider la révolution de Pologne, si elle tend à un gouvernement aristocratique ou royal, ou à un changement de la dynastie régnante, ou à celui d'une mauvaise forme de gouvernement en une autre forme plus mauvaise encore. »

Quant à la grande expédition des agens secrets, il n'en subsis-

tait plus, dans l'été de 1794, que vingt et un émissaires, la plupart dans le dénûment et dans l'inaction. Leurs traitemens étaient portés en compte pour 123,000 livres; mais les agens ne touchaient que des acomptes, à force de doléances; presque tous se plaignaient d'être aux abois. Les quatre principaux, Rivalz à Bâle, Probst à Nuremberg, Schweitzer dans les Grisons, Venet à Lausanne correspondaient avec Barthélemy. Leurs renseignemens étaient aussitôt résumés et appropriés pour les opérations militaires. En politique, faute d'instructions et faute de relations, ils ne faisaient rien. Il y avait à Londres un agent, Duckett, qui publia des lettres de *Junius redivivus* à la fin de 1794. Il aurait pu servir utilement. Mais, dit une note de l'an IV : « Le gouvernement d'alors ne stimula en aucune manière le zèle, le courage et le devoûment de D... Il fut, comme tant d'autres agens, abandonné à lui-même, sans direction. » En dehors de ces cinq correspondans, sur les seize autres, cinq n'écrivaient plus, le plus intelligent, le Grec Stamaty, se déclarait réduit à l'impuissance, trois avaient disparu, un fut rappelé, deux s'occupaient d'histoire naturelle, deux, Chépy et Dalgas, faisaient de la police à l'intérieur ou aux armées. « Ces divers agens, dit un rapport de l'automne de 1794 sur l'ensemble des missions secrètes, sont partis sans une instruction. Le comité ne fait jamais aucune réponse à leurs lettres... » « Les cartons du comité de salut public, section politique, étaient remplis de pièces et de rapports auxquels on ne songeait même pas à répondre. » « Nos tyrans, dit un autre rapport, étaient bien plus occupés des moyens d'appesantir sur nous leur joug de fer que d'opérer au Nord et au Midi une diversion qui eût pu nous être avantageuse. »

Il convient de faire une exception qui est significative. Le comité de Robespierre ne paraît s'être attaché qu'à une de ces diversions : elle consistait à conquérir l'Italie et à mettre en coupe réglée les richesses de ce pays. Ce projet, qui s'est accompli en 1796, a été souvent signalé comme une déviation du pur génie de la révolution, due à l'influence, toute corse, de Bonaparte. Il est contemporain de la guerre même de la révolution et il est sorti, tout mûr, des cartons des affaires étrangères. Bonaparte le reprit à son compte; il en immortalisa le dessein par ses proclamations, et l'exécution par ses victoires. Kellermann, Cacault, Tilly l'avaient mainte fois suggéré. Caillard écrivait, le 1er avril 1794 : « L'Italie ne peut procurer de grands avantages, *hic et nunc*, qu'à une armée conquérante. Elle est abondante et riche en moyens bruts, dont le conquérant tirerait dès l'instant bon parti. Que nos armées entrent vite, si elles doivent passer les Alpes. Il s'agit d'une belle contrée au premier occupant. Les peuples voient que la coalition

ne tend qu'à les vexer, à les opprimer indignement. Il faut rompre ses mesures. L'on nous en saura obligation. » Le comité étudia ces projets, Robespierre s'y intéressa. Les opérations devaient commencer par Gênes. « Ce gouvernement, écrivait Robespierre le 16 juin, ne peut nous être favorable que par la crainte. Il faut donc, loin de chercher à le flatter ou à le gagner, exiger de lui des marques éclatantes d'estime pour la république et pour ses armées. » Ce fut l'objet d'une mission spéciale que Robespierre le jeune et le représentant Ricord confièrent à Bonaparte. Il la remplit du 15 au 21 juillet. Le bruit de ces projets se répandit en Italie. Les agens français le semèrent eux-mêmes, insinuant qu'ils répandaient l'or à profusion afin de disposer les esprits à la conquête. Venise trembla et envoya un émissaire à Paris pour scruter les intentions du comité. Cet agent, un Suisse, nommé Guissendorfer, fut reçu, au comité, par Robespierre et par Couthon : « Ils considèrent, rapporte-t-il, l'Italie comme un objet de premier intérêt; ils se flattent d'y trouver des moyens de subsistance par l'agriculture, des richesses par la spoliation de l'aristocratie, et ils comptent que cette diversion obligera les puissances à diminuer leurs troupes dans les Flandres et sur le Rhin... Venise ne sera pas attaquée directement, mais leur projet paraît être d'y susciter des troubles qui leur fourniront un prétexte pour y intervenir... » C'est déjà la politique de 1797, et en même temps qu'elle s'esquisse, paraît l'homme qui doit l'accomplir. Mais ce n'est qu'un intermède dans l'histoire du comité de l'an II. Robespierre avait des soucis plus instans où il s'absorba.

IV.

Hébert est mort; Danton est mort; la commune est acquise; la Convention est subjuguée; Robespierre a coupé toutes les têtes qui dépassaient son niveau; il a tout dévasté, consterné, écrasé autour de la « sainte montagne. » Cependant il ne se sent ni plus sûr de lui-même ni plus en sûreté dans sa place. Il n'a plus à ses côtés que ses séides : il commence à les craindre. C'est qu'il voit poindre parmi eux ces rivalités et ces dissidences qu'il a prétendu proscrire partout et à jamais. Ce ne sont plus, à la vérité, les factions des girondins ou des dantonistes; ce sont des factions plus élémentaires, plus irréductibles aussi, toutes de personnes, d'intérêts, de jalousie, où les idées n'entrent pour rien, même après coup et dans les discours. Robespierre voudrait un cortège d'élus, il n'a qu'une escorte de complices. Il soupçonne, il discerne en eux les fermens des « vices » et de la « perfidie » de ses ennemis vaincus. Il constate avec effroi que la brigue, la corruption,

l'athéisme n'ont point disparu du monde avec Brissot, avec Danton, avec Chaumette. Tallien semble même plus exécrable qu'Hérault : il est plus grossier et plus résolu. L'intrigue et l'incrédulité cynique de Fouché sont un danger de toutes les heures. Si Carrier poussait la perversité jusqu'à tourner contre la Montagne son génie de destruction? La bassesse même de Barère ne semble point une garantie, étant scélérate et fourbe, de sa nature. Les fantômes qui obsèdent l'imagination de Robespierre se multiplient autour de lui. Plus il grandit au milieu des hommes, plus il se sent environné de persécutions et investi de complots. Il ne peut être rassuré que s'il est seul, et l'isolement le remplit d'horreur. Il se juge poussé fatalement à la dictature, et il craint d'y parvenir. Il ne s'est élevé qu'en s'humiliant devant la foule, en promettant l'âge d'or, en dénonçant les scélérats qui en empêchent le règne. S'il s'avance sur le sommet, il se découvrira et se livrera lui-même à l'envie et au soupçon. Il continuera donc à tout niveler, exaltant les petits, avilissant les orgueilleux. Il cherchera son refuge inaccessible aux attaques, non dans la majesté d'un pouvoir imité de celui des rois, mais dans l'humilité cauteleuse du moine qui, du fond de sa cellule, blotti sous son froc, commande dans les génuflexions et, d'un mot prononcé tout bas, se fait obéir jusqu'aux extrémités de la terre. Une puissance si formidable que tous s'y plient, une personne si petite qu'aucun ne la jalouse : voilà son objet. La foi seule obtient cette obéissance, la religion seule donne ce prestige. Robespierre incline ainsi à la réforme religieuse par les mêmes combinaisons de peur, de calcul et d'utopie qui l'avaient conduit à la Terreur.

Il commença par réduire l'orgueil des militaires, qui grandissait avec leurs victoires. Hoche s'était permis quelque liberté de langage et d'allure : il fut arrêté le 12 avril. La politique, dit Billaud-Varennes quelques jours après, sera fondee sur la justice. « La justice est dans le supplice de Manlius, qui invoque en vain trente victoires effacées par ses trahisons. Quand on a douze armées sous la tente, ce n'est pas seulement la défection qu'on doit craindre et prévenir ; l'influence militaire et l'ambition d'un chef entreprenant, qui sort tout à coup de la ligne, sont également à redouter. » Cet avertissement donné aux armées, Robespierre s'occupa d'intéresser les prolétaires à la cité de ses rêves. Il multiplia les mesures destinées à procurer l'égalité des biens, à diminuer les grandes fortunes, à subvenir aux besoins des indigens, à rendre uniforme l'éducation de tous les Français. Saint-Just fut le principal artisan de cette tâche, distillant en dogmes sociaux ses amplifications d'ecolier et ses songes creux de fanatique.

Cependant Robespierre meditait le *Contrat social*, au livre IV :

Des moyens d'affermir la constitution de l'état, chapitres VII et VIII, *De la censure* et *De la religion civile*. Ce livre ne l'avait jamais trompé : « Il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles... Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'état quiconque ne les croit pas... Les dogmes de la religion civile doivent être simples... L'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchans, la sainteté du contrat social et des lois; voilà les dogmes positifs. » La convention décréterait cette religion, les citoyens la pratiqueraient, les méchans seraient confondus. La vertu étant à l'ordre du jour de la république, le grand pontife, chef de l'état et maître des cœurs, serait, en toute simplicité d'âme et en toute innocence de vie, le censeur des mœurs, l'inquisiteur des vices, le dispensateur de la justice et l'apôtre de la vérité. A cette hauteur, l'incorruptible deviendrait enfin l'invulnérable.

Le 18 floréal, — 7 mai 1794, Robespierre, — fit porter ce décret : « Le peuple français reconnaît l'existence de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme. » Voilà le dogme. L'inquisition suivit. Le 8 mai, Couthon proposa et la Convention adopta une loi de police générale qui plaçait toute la surveillance de l'état entre les mains du comité de salut public. Ces législateurs grossiers et infatués croyaient renouveler la face du monde, et ne faisaient en réalité que rejeter une société très raffinée et très civilisée dans les ornières primitives de l'humanité. Pour s'emparer du pouvoir, ils avaient eu recours au moyen élémentaire des chefs de peuplades sauvages : la peur. Pour consacrer et soutenir ce pouvoir, ils montaient à l'échelon supérieur des peuples barbares : le gouvernement théocratique.

La Convention ratifiait tout. Elle avait traversé, en quelques mois, toutes les époques du sénat de Rome. Elle semblait, comme ce sénat, n'avoir fait « évanouir tant de rois que pour tomber elle-même dans le honteux esclavage de quelques-uns de ses plus indignes citoyens, et s'exterminer par ses propres arrêts (1). » Les séances étaient précipitées et comme éteintes. Tous les députés qui y trouvaient quelque prétexte se réfugiaient dans les bureaux des comités d'affaires. Ils s'y claquemuraient, fermant les yeux et les oreilles aux mouvemens de l'assemblée, et n'en sortaient que pour porter, comme subrepticement, un rapport à la tribune. En toute matière politique, la convention attendait les injonctions du comité. Les triumvirs arrivaient, précédés d'une poignée de

(1) *Grandeur et décadence des Romains*, ch. XV.

courtisans, leurs affranchis, délateurs et spadassins parlementaires. Chaque député cherchait anxieusement à lire sur leurs visages « s'ils apportaient un décret de proscription ou la nouvelle d'une victoire. » On avait peur, dit un régicide. « On observait ses démarches, ses gestes, son silence même. La foule affluait sur la montagne. Le côté droit était désert, le centre rempli et silencieux. Il y avait des timides qui erraient de place en place, d'autres qui, n'osant en occuper aucune, s'esquivaient au moment du vote. » C'étaient les séances solennelles; habituellement, la salle demeurait presque vide. Le 5 avril, Amar avait été élu président par 161 voix sur 206 votans; le 26 mai, Prieur de la Côte-d'Or le fut par 94 voix, sur 117 présens.

Robespierre reçut toutes les adulations que la bassesse peut suggérer. Elles ne parurent jamais le rassasier, parce que jamais il n'y en eut assez pour apaiser ses soupçons. Si grande que fût la lâcheté de ses collègues devant lui, la peur qu'il avait d'eux la dépassait encore. Et cependant, il vint un jour où cette peur, son inspiratrice vigilante et sa conseillère infaillible jusqu'alors, se laissa surprendre par l'excès de la flatterie et de la servilité. Cet inquisiteur austère, toujours en scrupule sur lui-même et sobre de gloire, se laissa tenter, se débaucha pour ainsi dire et éprouva comme un étourdissement de vanité. La Convention avait, sur son désir, décrété qu'une fête solennelle serait célébrée le 20 prairial, — 8 juin, — en l'honneur de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme. Le président de l'assemblée devait y paraître dans l'appareil de grand pontife. Le 4 juin, Robespierre se porta candidat à la présidence. La Convention donna dans son plein. Les bureaux et les couloirs se vidèrent. Tous les députés qui se trouvaient à Paris vinrent confesser leur foi. Il y eut 485 votans, chiffre qui n'avait pas été atteint depuis la condamnation de Louis XVI, et Robespierre fut élu par 485 voix, chiffre qu'aucun président n'avait encore obtenu. S'il avait été le profond politique que l'on supposait, il se serait fait, dans ce triomphe, plus humble encore, se prosternant devant l'Être suprême, qui avait tout ordonné, et se perdant dans la foule du peuple souverain, image humaine de ce Dieu et instrument de sa providence. Mais il ne sut point se garder du vertige.

Le 8 juin, le ciel était radieux. Une foule parée, empressée, joyeuse, encombrait les places où devait passer le cortège. Pour la masse du peuple, c'était une journée de plaisir; pour tous ceux que la Terreur menaçait, une journée de répit. Paris, mis au régime de Sparte, se retrouvait soi-même et se montrait heureux, ne fût-ce que de vivre. Une estrade avait été dressée pour les conventionnels, devant les Tuileries. Robespierre, en habit bleu, poudré,

portant, ainsi que ses collègues, mais avec plus d'éclat, un bouquet d'épis de blé, de fleurs et de fruits, monta sur une tribune qui occupait le centre de l'estrade. Des chœurs de musiciens étaient disposés alentour. Au milieu de leurs chants, Robespierre célébra le Dieu qu'il avait donné à la révolution. Puis, les Conventionnels, au son des orchestres, descendirent dans le jardin et défilèrent devant le peuple. Le peuple acclama la Convention, l'orateur, la fête surtout. Robespierre marchait le premier, un peu en avant de ses collègues. Les acclamations l'enivrèrent. Il vit ses ennemis consternés, la république à ses pieds, la vertu encensée dans sa personne. Il s'oublia un instant, et cet instant de défaillance anéantit l'ouvrage de trois années d'astuce et de contention morale. La distance entre lui et les conventionnels s'accrut insensiblement de quelques pas. Ces quelques pas le perdirent. A le voir ainsi dresser sa tête grêle et jouer le maître devant la foule, les montagnards sentirent que c'en était fait d'eux s'ils ne le détruisaient pas. Chacun d'eux, en son for intérieur, médita de se défaire de lui.

C'étaient les plus acharnés suppôts de la Terreur; mais c'était la fatalité de la Terreur que, inventée pour assurer le règne des montagnards, elle ne pouvait se terminer que par leur anéantissement. Ils avaient prevalu, comme leurs pareils prévalent finalement dans toutes les démagogies, parce qu'ils n'apportaient dans la lutte qu'un fanatisme personnel, direct, simple, forcenés seulement pour leur propre compte, frappant droit devant eux et chacun pour soi-même. Le cynisme de leur langage, le réalisme de leurs conceptions, la lubricité de la vie de plusieurs, les rendaient abominables à Robespierre : ils lui profanaient sa Terreur, et il ne se trompait pas en pensant que sa vertu était un anathème vivant à leur corruption. Ils l'exécraient parce qu'il usurpait leur révolution, c'est-à-dire la souveraine licence de leurs instincts et de leurs haines, pour y substituer une discipline d'abstinence cagote, une extermination sacerdotale et puritaine; parce qu'il restaurait toutes les anciennes chaînes et les plus insupportables de toutes, Dieu, la conscience, l'immortalité de l'âme; parce qu'enfin il visait à instituer à son profit quelque chose de plus odieux pour eux que la dictature d'un tyran, le pontificat d'un censeur. Voilà ce que les Fouché, les Tallien, les Collot, les Barère, les Bourdon, les Lecointre, discernaient clairement dans la fête de l'Être suprême, et ils comprirent qu'ils n'avaient pas de temps à perdre s'ils voulaient prévenir les coups. Robespierre les en avertit. « Demain, dit-il, reprenant nos travaux, nous frapperons avec une nouvelle ardeur les ennemis de la patrie. » Et, en effet, le 22 prairial — 10 juin, — Couthon présenta la loi définitive de Terreur, qui complétait toutes les

précédentes et mettait la France entière à la discrétion des triumvirs.

Le tribunal révolutionnaire, dit-il, est paralysé par la lenteur des procédures : plus de formes, plus de preuves ni de témoins ni même d'aveux : l'évidence suffira, et le juge jugera de cette évidence. « Le délai pour punir les ennemis de la patrie ne doit être que celui de les reconnaître ; il s'agit moins de les punir que de les anéantir. » La patrie, ajouta Couthon, n'a pas seulement pour ennemis ceux qui conspirent avec les étrangers et les rebelles. Les plus criminels sont ceux qui cherchent « à dépraver les mœurs et à corrompre la conscience publique. » Tout citoyen est tenu de les dénoncer. Le comité de salut public peut les traduire tous et directement devant le tribunal révolutionnaire. Cette disposition visait les montagnards. Elle fut votée cependant ; mais, le lendemain, Merlin la fit abroger. Robespierre était absent. Il revint, le 12 juin, s'indigna et menaça avec des mots terribles de sectaire : « Il ne peut y avoir que deux partis dans la Convention, les bons et les méchans. » Bourdon eut l'imprudence de protester : « Je ne suis point un scélérat ! » — « Je n'ai pas nommé Bourdon, répliqua Robespierre ; malheur à qui se nomme lui-même !.. Tallien est un de ceux qui parlent sans cesse avec effroi et publiquement de la guillotine comme d'une chose qui le regarde. » Merlin déclara que son cœur était pur. La Convention fit amende honorable, et rétablit l'article qui la livrait.

Robespierre a atteint son but : il est omnipotent. L'heure est venue de dévoiler son secret. Ces occasions durent peu. C'est à les saisir que se jugent les hommes d'État. Mais Robespierre n'a pas de secret. Il continue de tuer, immolant indistinctement royalistes, républicains, chrétiens, athées, maîtres, serviteurs, bourgeois, paysans, riches, pauvres, des pauvres surtout parce que à tuer au hasard, dans la foule, on en tue toujours davantage ; envoyant tout à son autodafé, le juif, le sorcier, l'hérétique, le musulman, l'incrédule, le superstitieux, le savant, l'insensé et jusqu'aux misérables qui se cachent et se taisent, suspects, en se cachant, de penser à mal, et, s'ils se taisent, de ne point dénoncer le crime. Robespierre a pu, par instans, s'effrayer de son ouvrage, s'effrayer surtout de n'en point découvrir le terme et de se voir voué indéfiniment à l'office de bourreau. Il a pu, dans l'horreur de cet office, se payer de l'illusion qu'en tuant davantage et avec plus de méthode, il arriverait à n'avoir plus besoin de tuer. Mais ce jour ne viendrait que quand tous les vicieux et tous les dissidens étant exterminés, l'unité de parti, l'unité de foi, l'unité de cœur existeraient en France. L'aberration même de ce projet que lui prêtent ses apologistes montre

l'impossibilité où il était de finir la Terreur. Il ne pouvait s'arrêter, parce que, s'arrêtant, il avait à redouter la vengeance de ceux qu'il avait épouvantés. Quant à jouer le grand jeu, à la Sylla, et à soutenir par la modération une dictature captée par la violence, il en était incapable. Danton, qui était l'audace même de la révolution, l'avait rêvé et n'en avait pas trouvé l'occasion; Robespierre, qui en avait l'occasion, n'en possédait pas l'audace. Le fait est qu'à partir du vote de la loi de prairial les exécutions redoublèrent. La seule maxime d'État qui ressorte du galimatias sinistre des harangues de ce temps est cette phrase de Barère : « Que les ennemis périssent, il n'y a que les morts qui ne reviennent pas. »

C'est pourquoi Barère et ses complices ne voulaient pas mourir. Leur tour approchait. La délation montait autour d'eux, et en eux-mêmes l'angoisse de l'échafaud. Ils éprouvaient ces affres de la guillotine dont ils avaient tourmenté leurs ennemis. Ils connaissaient les insomnies effarées, les tremblemens, la nuit, au moindre bruit de pas dans la rue, et, le lendemain, devant le maître, cette anxiété, la plus étouffante de toutes, de paraître avoir eu peur. Ils n'avaient ni l'enthousiasme sombre des girondins, ni le fatalisme de Danton, ni cette exaltation qui grandit leur propre chute aux yeux de tant de victimes et leur fit considérer dans la catastrophe de leur existence la nécessité d'une destinée supérieure qu'ils accomplissaient. Barère et ses complices avaient horreur de mourir, trouvant la vie bonne et ne se souciant de rien hors de la jouissance de vivre. Voilà tout le fond du complot qui se forma sourdement contre Robespierre dans le mois de messidor. Chacun de ceux qui se sentaient menacés par lui souhaitait qu'il pérît, espérant que d'autres le tueraient et n'osant point encore travailler directement à sa perte. Puis, personne ne paraissant y travailler, la peur les harcela tellement qu'elle leur fit une sorte de courage. Quelques-uns, les plus compromis, s'abordèrent au passage, insinuant des allusions. Ils se devinèrent plutôt qu'ils ne se firent comprendre, et la trame se noua peu à peu dans l'obscurité et dans les tâtonnemens.

V.

Les premiers nœuds se firent dans le comité même de salut public, entre Barère, Collot et Billaud-Varennes; ces terroristes ne se trouvaient de sauvegarde ni dans leurs talens, ni dans leur vertu, ni dans leur dévoûment, auquel ils croyaient encore moins qu'à tout le reste. La vanité, chez eux, aiguillonnait la peur. Ils étaient las d'entendre célébrer le génie de Robespierre; ils l'avaient me-

suré, et ils s'irritaient d'être ravalés au rôle de commis, sinon de valets du dictateur. Ils savaient que, le moment de l'action venu, ils trouveraient, pour le renverser, un appui dans leurs collègues de la section de la guerre; mais ils savaient aussi qu'ils étaient méprisés de ces collègues et que Carnot ne ferait rien pour substituer leur tyrannie à celle des triumvirs. Ils rencontrèrent plus de dispositions dans le comité de sûreté générale. Ce comité de haute police avait passé longtemps pour le cénacle, par excellence, des purs montagnards. Mais Robespierre tirant à lui toute la police, le comité de sûreté générale se vit annulé dans la Terreur, et par suite compromis. Cependant les dissidens redoutaient encore trop les triumvirs et ne se jugeaient pas assez sûrs les uns des autres pour hasarder l'attaque. Ils craignaient le courage froid de Saint-Just, la férocité de Couthon, et ils comprenaient que rien ne serait fait s'ils ne frappaient, du même coup, les trois associés. Ils attendirent l'occasion. Il se forma entre eux moins une conjuration proprement dite qu'une tendance commune à profiter des circonstances. Robespierre les soupçonnait; il essaya de les prévenir.

Il n'avait qu'une tactique, qui lui avait toujours réussi. Il l'employa contre eux. Le 13 messidor — 1er juillet, — il porta au club des jacobins une longue délation contre les corrompus, les indulgens, les forcenés, les indociles. L'insinuation de toute la harangue fut que le salut de l'État exigeait l'épuration des comités. Il précisa davantage le 11 juillet. Barère, ce jour-là, présidait le club. On raconte que, rentrant chez lui, consterné, il dit à Vilate, qui l'avait suivi : « Je suis saoûl des hommes ! » Puis il ajouta : « Ce Robespierre est insatiable ! » Barère lui abandonnait Cambon et la « clique dantoniste; » mais sa propre « clique, » Duval, Audouin, Bourdon, Vilate, lui-même, Barère, enfin, voilà ce qu'il n'admettait pas. « Il est impossible d'y consentir. » Le bruit courut que les listes de proscription étaient préparées. Il en circula des copies. Soixante députés n'osaient plus coucher chez eux. Les suspects se rapprochèrent, mais ils ne s'ouvrirent les uns aux autres que pour reconnaître l'horreur de leur situation. Si Robespierre l'emportait encore, il les anéantissait; s'ils renversaient Robespierre, la Convention reprenait sa liberté et détruisait les comités. Ils se portèrent du côté où les risques semblaient le plus éloignés et ils essayèrent, en attirant la Convention dans leur entreprise, de se prémunir contre l'effet de leur propre victoire. Ils obéissaient à la nécessité de leur salut, la seule loi qu'ils eussent jamais suivie. Cette nécessité les avait poussés jusqu'alors à rechercher l'alliance des plus violens révolutionnaires; elle les entraîna désormais à sol-

liciter le concours des conventionnels les plus modérés. Cet événement procédait de tout le passé des factions dans la Convention ; il en changea tout l'avenir. C'est ici, en effet, que commencent le grand remous et le reflux de la révolution. C'est dans ces confins obscurs et dans ces souterrains des comités que s'opèrent les soulèvemens sourds du terrain qui vont modifier l'équilibre des eaux et détourner le courant vers une pente nouvelle : le courant ne la remontera pas.

« Cette espèce de gens, » disait Lamoignon à Retz, à propos des modérés de leur temps, « ne peut rien dans les commencemens des troubles ; elle peut tout dans les fins. » Ceux qu'on appelait les députés de la plaine ou le marais de la Convention attendaient, en se courbant, que la tempête fût passée : leur seule politique était d'y survivre. Tous les terroristes leur paraissaient également odieux ; les factions qui se formaient dans les comités leur semblaient également tyranniques ; la honte et le péril étaient les mêmes à obéir aux unes ou aux autres. Les modérés ne songeaient qu'à se faire oublier de toutes. Toutes se trouvèrent amenées, en même temps, à les rassurer et à les ménager. Robespierre, dont leur soumission flattait l'orgueil, s'imaginait qu'en les épargnant il les tiendrait toujours subjugués. Il leur fit entendre que, les sachant honnêtes au fond et enclins à la vertu, il avait, par égard pour eux, laissé vivre les soixante-treize députés de la gironde incarcérés depuis un an. Ils l'écoutèrent ; ils écoutèrent aussi les dissidens des comités, mais ils y mirent plus de précaution. Ils jugeaient Robespierre moins fourbe, moins dangereux aussi à entendre parce qu'il tenait le pouvoir, plus redoutable à combattre parce qu'il avait jusqu'alors vaincu tous ses ennemis. Ils continuèrent de le flatter sur l'article où ils le pouvaient flatter sans se compromettre et sans se déshonorer : son Être suprême. Le 30 juin, un des hommes les plus droits de la plaine, qui montra dans la suite du talent et du courage, Boissy d'Anglas, publia un *Essai sur les fêtes nationales*. Il y vanta la « morale bienfaisante et saine » du discours de prairial ; il compara l'orateur à « Orphée enseignant aux hommes les principes de la civilisation et de la morale. » Les modérés faisaient acte d'orthodoxie et se mettaient en règle avec le saint-office. Ils s'en tinrent là, ayant lieu de craindre qu'après les avoir entraînés à des engagemens téméraires, les factions rivales ne fissent la paix à leurs dépens. La prudence leur commandait la neutralité. En cas de bataille, ils jugeraient des coups, ils se réserveraient le rôle d'arbitres du combat et se porteraient, si leur intérêt les y poussait, du côté du plus fort.

La question était donc de savoir lesquels, d'entre les terroristes, auraient le plus de peur des autres. Robespierre évitait de

donner de sa personne, dans les extrémités. Il mettait son art à conduire ses ennemis vers l'abîme et à les y faire tomber par l'effet de leur propre vertige. Il attendait aussi les événemens. On n'a jamais vu de crise historique moins concertée et moins dirigée que celle-là. L'entreprise des individus n'y eut presque point de part; l'impulsion générale décida de tout. « Je suis incapable de prescrire au peuple les moyens de se sauver, avait dit récemment Robespierre (1). Cela n'est pas donné à un seul homme. » Il avait dénoncé les « scélérats; » il compta que les « scélérats » se trahiraient eux-mêmes. Les violens, la commune et Hanriot se chargeraient alors de l'action. Le coup de main exécuté et les scélérats sous le verrou, Robespierre reparaîtrait comme l'instrument de la vindicte publique et le régulateur de la nouvelle révolution dont il aurait été le prophète. C'est ainsi qu'il avait agi au 10 août, au 2 septembre, au 31 mai, au 2 juin, dans toutes les journées, sauf dans celles du procès de Louis XVI, parce que, le roi étant captif et la monarchie renversée, il n'y avait aucun péril à réclamer le régicide : le péril était seulement à le refuser.

Pendant tout le mois de messidor, 19 juin — 18 juillet 1794, Robespierre affecta de ne se point montrer à la Convention. Il ne vint au comité que par intervalles, pour le détail des affaires de police, les seules qui l'intéressassent. Il rejetait ainsi sur ses amis, Saint-Just et Couthon, et sur ses adversaires, Barère, Collot, Billaud, la responsabilité de l'événement qu'il machinait en dessous. La Terreur croissait en atrocité; mais Robespierre n'exécutait point les décrets qu'il avait dictés. Il se disait que les modérés et le public feraient la différence entre lui, tout à son Dieu, tout à la vertu, tout à l'avenir de la république, et les ultra-révolutionnaires, qui poussaient tout à l'excès, qui frappaient sans doctrine et qu'il avait d'ailleurs dénoncés, comme aussi funestes que les « vicieux, les riches, les bourgeois, d'où viennent tous les dangers intérieurs (2). » Il s'établit aux Jacobins; c'est de ce club qu'il avait porté tous ses grands coups. Il opéra contre les montagnards dissidens comme il avait opéré contre la gironde et contre Danton. Sur ses instigations, le club décida d'exiger l'épuration des comités. Robespierre se dit que la plaine la voterait, parce que la plaine obéissait toujours aux injonctions de la foule armée, et qu'elle n'aurait ni scrupule ni peine à sacrifier des forcenés. Ces forcenés abattus, Robespierre resterait seul, debout, devant la plaine : n'ayant plus à trembler que devant lui, les modérés deviendraient entre ses mains un instrument d'État aussi

(1) *Aux Jacobins*, 7 prairial (25 mai 1794)

(2) *Discours aux Jacobins*, 12 et 21 messidor (20 juin, 9 juillet 1794).

docile que la planche aux assignats : il n'aurait plus qu'à étendre la main pour faire de la vertu, comme on faisait de la monnaie, en tournant la mécanique.

Le 7 thermidor, — 25 juillet, — une députation des Jacobins se présenta à la barre de la Convention ; elle déclara que les patriotes étaient opprimés et demanda que l'assemblée fît trembler les traîtres et rassurât les gens de bien. Robespierre spéculait sur l'effarement de ses ennemis ; il attendait d'eux quelque éclat d'indignation à la Vergniaud, quelque énorme témérité à la Danton, aveux qui les livreraient. Il comptait sans la consternation qu'il avait répandue lui-même et sans la fourbe de son élève, devenu dès lors son maître en astuce terroriste, parce qu'il avait, avec moins d'arrière-pensées d'ambition et sans aucune prétention pontificale, un sentiment très clair de sa peur et de sa lâcheté. Barère répondit aux delégués jacobins par une apologie de Robespierre. Il le défendit contre les calomniateurs qui l'accusaient de préparer un nouveau 31 mai ; il assura que l'union la plus parfaite régnait entre les comités et que le péril serait aisément conjuré « par la démarcation des hommes purs et des fripons, par une meilleure justice, par l'accélération du jugement des détenus et la punition prompte des contre-révolutionnaires. » La Convention vota l'impression de ce discours, et les modérés se félicitèrent de leur prudence.

Robespierre s'y méprit et se crut le maître. Il jugea le moment venu de revenir à la Convention et de frapper le dernier coup. Il avait eu le temps de polir sa harangue : il y mit tout son talent : une rhétorique puérile, et toute sa pensée, un anathème : « Je ne connais, dit-il le 8 thermidor, que deux partis : celui des bons et celui des mauvais citoyens. Quel est le remède? Punir les traîtres, renouveler les bureaux du comité de sûreté générale, épurer le comité de salut public lui-même, constituer l'unité du gouvernement sous l'autorité suprême de la convention nationale. » Puis, s'adressant à la plaine : « Le patriotisme n'est point une affaire de parti, mais une affaire de cœur... Je sens que partout où l'on rencontre un homme de bien, en quelque lieu qu'il soit assis, il faut lui tendre la main et le serrer sur son cœur. » Il plaçait ainsi les bons à sa droite ; il montra les méchans à la gauche, mais il les montra du haut de l'autel, en pontife dépositaire de la foi : « Non, Chaumette, non, Fouché, la mort n'est pas un sommeil éternel. Citoyens, effacez des tombeaux cette maxime impie qui jette un crêpe funèbre sur la nature et qui insulte à la mort ; gravez-y plutôt celle-ci : la mort est le commencement de l'immortalité. » Chaumette était guillotiné ; quant à Fouché et à ses pareils, ils se souciaient fort peu de l'immortalité, et l'échafaud que Robespierre leur destinait leur semblait l'insulte la plus impie

à la nature. Ils ne se trompèrent point sur la portée de l'avertissement qui leur venait de la tribune. La Convention avait écouté le discours « dans le silence et la stupeur. » Elle en vota docilement l'impression. Couthon proposa l'envoi à toutes les communes, et l'assemblée vota encore. Cependant, les victimes désignées se débattaient, ne voyant plus de retraite : « Avant d'être deshonoré, je parlerai à la France, » déclare Cambon. Billaud-Varennes demande que le discours soit d'abord renvoyé aux comités incriminés afin qu'ils expliquent leur conduite. Panis rapporte qu'un jacobin lui a dit : « Je vous connais, vous êtes de la première fournée. » Vadier s'écrie : « Il est temps de dire la vérité tout entière : un seul homme paralysait la volonté de la Convention nationale; cet homme, c'est celui qui vient de faire le discours, c'est Robespierre. » — « Quoi! réplique Robespierre, on enverrait mon discours à l'examen des membres que j'accuse.» — « Nommez ceux que vous accusez! » répond Charlier. On crie : « Nommez-les! Nommez-les! » Robespierre hésite, déconcerte : « Je déclare que je ne prends aucune part à ce qu'on pourra décider pour empêcher l'impression de mon discours. » Il craint, en nommant les gens, de coaliser contre lui ceux qu'il nommera. En ne nommant personne, il les menace tous et les réunit contre lui. Sur la motion de Breard, le décret d'envoi du discours aux communes est rapporté. Robespierre prépare sa revanche. Il se rend aux Jacobins, où on l'acclame. Les hommes à poigne, Payan, Coffinhal, offrent d'enlever les comités qui ne sont pas gardés. Robespierre refuse, répugnant à ordonner les actes qui compromettent sans retour, tenant à son prestige de juste méconnu, comptant encore regagner la partie et tout changer par un discours. Son indécision naturelle, son amour-propre de rhéteur, sa foi en sa vertu, son incapacité d'agir, sa cautèle, le détournent des mesures mêmes de précaution : il y voit un danger, et craint de donner prise à ses accusateurs.

VI.

Le 9 thermidor, — 27 juillet, — vers midi, la salle de la Convention se remplit peu à peu. On voit sortir de leurs bureaux des députés qui ne paraissaient plus aux séances. Ils se rassemblent sur les bancs du centre. Saint-Just dénonce un complot ourdi pour détruire le gouvernement révolutionnaire, proscrire une partie de la Convention et dominer l'autre par la terreur. Tallien et Billaud l'interrompent. Leurs amis les soutiennent. Saint-Just quitte la tribune. Alors Billaud retourne l'accusation contre Robespierre. On applaudit. La Convention se déclare en permanence jusqu'à ce que la lumière soit faite. Robespierre veut parler; les montagnards, en-

hardis, hurlent : « A bas le tyran! » L'un des plus discrédités, et l'un des plus compromis parmi « les scélérats et les fripons », dénoncés par Saint-Just, Tallien, qui sent encore sa tête sur ses épaules, mais sait bien que, s'il ne la joue pas en ce moment, il la perdra le lendemain à coup sûr, monte à la tribune : « Les conspirateurs sont démasqués. J'ai vu hier la séance des Jacobins; j'ai vu former l'armée du nouveau Cromwell ; je me suis armé d'un poignard pour lui percer le sein, si la Convention nationale n'avait pas le courage de le décréter d'accusation. » Hanriot, chef de la garde nationale, Dumas, président du tribunal révolutionnaire et d'autres suppôts connus de Robespierre sont décrétés d'accusation. Il est environ une heure et demie.

Robespierre est forcé dans ses retranchemens. Cependant il a affronté d'autres assauts de tribune et de plus redoutables assaillans. Il lui a suffi de parler pour que Vergniaud fût perdu et que Danton s'écroulât. Il occupe la tribune. Mais les temps sont changés. Robespierre a découvert le vide de son système. Il se fait autour de lui un recul instinctif. Les clameurs des montagnards retentissent de plus en plus profondément dans la plaine; le remous gagne ces régions molles et jusque-là inertes. C'étaient les minorités qui décidaient auparavant dans tous les votes : la masse s'abstenait. Robespierre voit s'agiter devant lui une majorité formidable qui va se lever d'un instant à l'autre et tout emporter. Il se trouble. Ses ennemis cependant craignent encore son sophisme. S'il parle, il peut les faire proscrire : il ne parlera pas. Ils ont, pour l'en empêcher, un moyen brutal, mais efficace, celui que l'on a employé pour étouffer la voix de Louis XVI sur l'échafaud, le bruit. Ils vocifèrent, ils tapent, ils piétinent. Le président, Collot, aussi menacé au moins que Tallien, préside en complice. Il sonne avec frénésie. Saint-Just, impassible en apparence, assiste à cette rébellion des élémens révolutionnaires, stupéfait comme un thaumaturge qu'un phénomène imprévu de la nature dérouterait dans ses prestiges. Robespierre se débat et s'épuise en efforts; hué par la montagne, il se tourne vers la plaine. Ces députés ont attendu l'événement pour prendre parti. L'événement est venu. Robespierre leur semble écrasé. Ils le condamnent. De guerre lasse, n'ayant plus de voix ni de souffle, Robespierre se résigne. Collot met aux voix la mise en accusation des deux Robespierre, de Couthon et de Saint-Just. Les triumvirs avaient dressé l'assemblée aux votes unanimes ; elle vote, à l'unanimité, leur proscription. Vers cinq heures et demie, la séance est suspendue.

Cependant Hanriot, dont la tête aussi est en jeu, se rappelle qu'au 2 juin il a fait reculer la Convention tout entière avec un seul commandement de : « Canonniers, à vos pièces! » Il se lance

à cheval, dans les rues, appelant le peuple aux armes. Vers cinq heures, une troupe, qu'on évalue à plus d'un millier d'hommes, se rassemble, sur la place de l'Hôtel de Ville, avec quarante canons. Les comités de salut public et de sûreté générale, prévenus de ces mouvemens, interdisent de battre le rappel et font défendre aux chefs de légion d'obéir aux ordres d'Hanriot. Celui-ci courait encore les rues, suivi d'un seul aide de camp. Six gendarmes le rencontrent, le prennent, le garrottent et l'amènent au comité de sûreté générale. La commune s'est réunie. Elle lance une proclamation : « Peuple, lève-toi ! ne perdons pas le fruit du 10 août et du 31 mai ! » Elle apprend l'arrestation d'Hanriot et charge Coffinhal de le délivrer. Les sectionnaires armés sont plus nombreux. Coffinhal les emmène, suivi des canonniers et de vingt pièces. Il marche sur les Tuileries, occupe la place du Carrousel, fait braquer les canons sur la salle des séances et monte lui-même au comité de sûreté générale. Il y trouve Hanriot, le délivre et le présente aux canonniers qui l'acclament.

Personne ne gardait la Convention. La plupart des députés s'étaient dispersés. Ceux qui étaient restés suivent avec épouvante les progrès de l'insurrection. Ils se croient perdus. Hanriot, en effet, peut les prendre d'un coup. Il y songe ; mais ses canonniers, le noyau de sa troupe, voyant leur chef libre, ne comprennent plus pourquoi ils devraient se battre. Le mystère de ce palais, où siège le souverain, les intimide malgré eux. Tel est l'esprit de ces temps où les paroles ont suscité tant de prodiges et suggéré tant de crimes. Les grandes images républicaines gardaient encore, dans les imaginations populaires, toute leur puissance. Les mêmes hommes qui auraient pris ou tué, sans scrupule, chaque conventionnel individuellement, dénoncé comme traître à la patrie et proscrit par la loi, hésitent et s'arrêtent devant la majesté de cette loi même, de l'assemblée qui la fait, de cette république pour laquelle tout s'accomplit. Le 2 juin, ils ont réduit la Convention à capituler, mais ils l'ont fait pour obtenir le décret de proscription des girondins. Comme la foule qui avait ramené Louis XVI à Paris en octobre 1789 et en juin 1791, ces révolutionnaires faisaient acte de foi au souverain en le violentant. C'est le secret du 2 juin ; c'est aussi le secret du 9 thermidor. Hanriot vit ses hommes indécis. Il alla chercher des ordres où il pouvait en recevoir, et fit faire volte-face à sa troupe, vers l'Hôtel de Ville. Les députés, en rentrant, vers sept heures, dans la salle des séances, apprirent le péril auquel la Convention venait d'échapper. Ce péril n'était que différé.

Robespierre avait été conduit à la prison du Luxembourg. Le geôlier refusa de le recevoir sans un ordre de la commune. Dirigeant ses gardiens qui semblaient lui faire escorte, Robespierre se

fit conduire aux bureaux de la police, sur le quai des Orfèvres. Il lui suffisait d'avoir échappé à l'écrou du Luxembourg ; il ne tenait pas à être libre, à l'être surtout au milieu de la commune. Il lui convenait de conserver son rôle de victime. Si quelque coup de force se tentait pour sa délivrance, il entendait en laisser les risques à ses partisans pour en exploiter ensuite les avantages avec d'autant plus d'âpreté que sa vertu en aurait été moins ternie. A cette heure suprême de sa carrière, il subtilisait encore et raffinait sur les ménagemens de sa réputation et de sa vie. Il ne trouvait en lui-même d'autres ressources que les équivoques. Il lui parut que la police formait un milieu entre la Convention et la commune, et que ce serait la place convenable pour y attendre, en sûreté, les suites de la journée. Il y arriva vers huit heures. La commune, cependant, s'occupait de le sauver, surtout de se défendre elle-même. Elle nomma un comité d'action de neuf membres, enjoignit à tous les agents municipaux de n'obéir qu'à ce comité et envoya Coffinhal délivrer Robespierre. Coffinhal l'enleva, en quelque sorte, et le força à venir prendre le commandement des hommes qui se disposaient à se battre pour sa cause. A l'Hôtel de Ville, Robespierre retrouva son frère, Couthon, Saint-Just. Il n'avait plus à faire qu'acte de présence et effort d'attitude. Ses complices se chargeaient de déployer l'énergie qui lui manquait.

Les conventionnels apprirent très vite ces événemens. Ils se jugent condamnés s'ils attendent l'attaque. Ils protestent, ils jurent, dans la confusion, de mourir à leur poste. Tandis que le chœur, qui remplit la scène, développe ces intermèdes de tragédie, les meneurs des comités avisent à l'action. Ils proposent et font décréter la mise hors la loi des deux Robespierre, de Couthon, de Saint-Just, du maire de Paris, des membres de la commune. Ils expédient, dans les sections, des commissaires pour y porter ce décret, l'expliquer et appeler la garde nationale à la défense de l'assemblée. Ils nomment Barras commandant en chef de la force armée de Paris. C'est un ancien officier qui poursuit dans la révolution une carrière d'aventures commencée sous l'ancien régime. Bien né, de formes polies, l'esprit résolu, la main rude, homme de coups de bourse et de coups d'État, bon à enlever un prince, à mettre à sac un couvent, à conquérir une colonie, à écraser une émeute, à disperser une assemblée, selon l'intérêt du moment. Il recrute une poignée de montagnards déterminés, comme lui, à jouer à fond la partie. Ces commissaires se répandent dans les sections. Ils ne se mettent point en frais d'imagination ni d'éloquence, ils accusent tout crûment Robespierre de royalisme. Si monstrueuse

que soit l'accusation, elle porte. Les Parisiens s'étaient habitués à croire les délateurs par cela même qu'ils dénonçaient, et à obéir à quiconque commandait au nom du peuple souverain. D'ailleurs, ils avaient assez de Robespierre qui promettait tout, qui ne donnait rien, qui épouvantait les gens paisibles et dérangeait les divertissemens des autres. Ce qui venait de se passer dans la Convention, entre la montagne et la plaine, allait se répéter dans Paris. La terrible formule : hors la loi ! imposait aux plus grossiers. Robespierre l'avait environnée d'une sorte d'horreur sacrée qui tenait de la république des Romains et de l'inquisition des Espagnols. Les sections avaient suivi la commune, parce que la commune possédait la force, et Robespierre parce qu'il personnifiait la Convention. Les commissaires dissipèrent l'équivoque. Les sections virent d'un côté la Convention et de l'autre la commune : elles se prononcèrent pour la Convention qui représentait le peuple, la république, la loi, c'est-à-dire tout ce qui demeurait, dans les esprits, des idées de souveraineté et de gouvernement.

A deux heures du matin, la Convention disposait d'une force armée supérieure à celle de la commune ; mais elle pouvait surtout vaincre la commune parce que cette force qu'elle lui opposait n'était point une force contre-révolutionnaire : c'était la révolution même en armes, réagissant sur elle-même pour se sauver de ses propres excès. La Convention prend l'offensive. Barras et Bourdon marchent sur l'hôtel de ville et dispersent les bandes attroupées sur la place. Habituées à tout voir céder devant leur attaque, ces bandes tourbillonnèrent dès qu'elles se virent assaillies par une troupe résolue. Traqués dans l'hôtel de ville, Robespierre le jeune, Couthon, Saint-Just se débattaient dans l'étonnement et l'impuissance ; Maximilien Robespierre, comme figé en lui-même, paralysait par son incertitude ce qui subsistait d'entreprise chez les siens.. Il n'avait eu qu'une politique : faire peur, toujours plus peur, afin de vivre ; il avait tant fait peur qu'à la fin on allait le tuer. Il ne comprenait pas. Tout à coup, un gendarme du nom de Méda pénètre dans la salle du conseil, un pistolet à la main. Il reconnaît Robespierre affaissé dans un fauteuil, la tête reposant sur la main gauche. Il marche sur lui, tire et lui brise la mâchoire. Les assaillans envahissaient partout. Il y eut comme un vertige de mort. Lebas se brûle la cervelle. Robespierre le jeune se jette par la fenêtre. Les autres sont pris. Maximilien Robespierre, frappé à mort, défiguré par sa blessure, son habit bleu de l'Être suprême déchiré en lambeaux, souillé de sang et de poussière, est porté au comité de sûreté générale. On l'y laisse sans secours jusqu'au matin. Un chirurgien le panse alors, afin qu'il puisse paraître au tribunal et figurer

sur l'échafaud. Aux différentes stations où l'on le traîne, la populace, qu'il avait encensée, menace de l'écharper. Elle l'invective de ces noms de sire! et de roi! dont il a fait les pires des injures. Toutes les ignominies que douze mois d'anarchie terroriste, l'habitude du sang, la familiarité des supplices, l'opprobre jeté sur les vaincus, avaient enseignées à la foule parisienne, Robespierre les éprouva. Il subit cette loi d'égalité dont il s'était armé pour s'élever au sommet de l'État et faire de son personnage d'emprunt quelque chose de plus formidable que Richelieu et Calvin réunis. Il ne montra ni de remords de ses actes ni de désillusion de ses idées. Il supporta cette agonie, qui dura quinze heures, avec le stoïcisme de la vertu méconnue par les hommes et victime de l'adversité des choses. Si l'on considère qu'il était né doux, sensible et pusillanime, que l'ambitieux et le machiaveliste n'étaient chez lui que les dehors d'un utopiste, fanatique de sa chimère, et d'un hypocondriaque obsédé des hallucinations de la mort, on juge qu'il a dû effroyablement souffrir.

On vit, à la rapidité et à la profondeur de sa chute, à la grossièreté des hommes qui le renversèrent, à l'écroulement subit et irrémédiable de son système, de quel poids il pesait sur la France et combien cependant il était peu de chose dans la république. Aussi longtemps qu'il s'enveloppa de soupçons et qu'il se fit pour ainsi dire, un rempart de ses ennemis, il put dissimuler le néant de son âme; mais quand il eut tout abattu devant lui, qu'il se présenta seul devant le peuple, et que l'heure vint de révéler son secret, il demeura banal et s'échappa encore en délations. On le fit taire : il resta consterné. Il lui avait suffi de triompher pour perdre son prestige. Quelqu'un le frappa du pied et il tomba. Le peuple s'était admiré en sa personne; il le renia lorsqu'il vit en lui ce qu'il méprise le plus, un rhéteur sans souffle, un visionnaire effaré, un prophète confondu, un tyran écrasé. Robespierre avait tellement identifié la Terreur avec sa personne que, lui abattu, la Terreur s'évanouit d'elle-même. Elle avait perdu son masque, et avec son masque, sa raison d'être.

ALBERT SOREL.

FEMMES SLAVES

III[1].

ZARKA (LA DALMATIE).

Là-haut, sur le plateau montagneux dalmate, non loin de la frontière du Montenegro, se trouvent, depuis des siècles, deux villages qui sont aussi près que loin l'un de l'autre. Près, parce qu'ils ne sont séparés que par un profond ravin, de sorte que les chaumières de Bratinje et de Mladoska sont construites, vis-à-vis les unes des autres, à peine à la distance d'un coup de fusil. Loin, parce qu'aucun pont ne traverse ce sombre ravin, et que, pour se rendre d'un village à l'autre, par la route qui serpente sur les flancs de la montagne, il faut au moins deux heures.

Là, où l'on n'aperçoit que des rochers stériles, s'étendait autrefois une superbe forêt qui fournit pendant longtemps à la fière république de Venise des mâts pour ses navires.

Aujourd'hui, le soleil darde ses rayons brûlans sur toute l'étendue de ces rochers escarpés que n'ombrage aucun arbre, où ne végètent que des herbes chétives, alternant avec des mousses jaunâtres. Avec leurs murs noircis par le temps, les deux villages sont comme des oasis dans le désert pierreux où, en été, semble régner le simoun, en hiver le vent polaire glacial.

(1) Voyez la *Revue* du 15 juin.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED